EMILE BRÉHIER

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

I



Desde la Antigüedad
hasta el siglo XVII

tecnos

¿Cuáles son los orígenes y cuáles las fronteras de la filosofía? La filosofía, ¿empezó en el siglo VI (a.J.C.) en las ciudades jónicas, como lo admite una tradición que se remonta hasta Aristóteles, o tiene un origen más antiguo, sea en los países griegos, sea en los países orientales? La historia de la filosofía, ¿puede y debe limitarse a seguir el desarrollo de la filosofía en Grecia y en los países cuya civilización es de origen grecorromano, o debe extender su mirada a las civilizaciones orientales? En segundo lugar, ¿hasta qué punto y en qué medida tiene el pensamiento filosófico un desarrollo suficientemente autónomo como para constituir el tema de una historia distinta de la historia de las demás disciplinas intelectuales? ¿No está demasiado íntimamente unido a las ciencias, al arte, a la religión, a la vida política, para que se pueda hacer de las doctrinas filosóficas el objeto de una investigación aparte?

Por último, ¿se puede hablar de una evolución regular o de un progreso de la filosofía? El pensamiento humano, ¿no posee desde el principio todas las soluciones posibles a los problemas que se plantea y no hace, en consecuencia, más que repetirse indefinidamente? O, más aún, ¿los sistemas se reemplazan unos a otros de un modo arbitrario y contingente?

EMILE BRÉHIER





EMILE BREHIER
Profesor de la Facultad de Letras de la Universidad de Paris

HISTORIA DE LA FILOSOFIA

VOLUMEN I

DESDE LA ANTIGÜEDAD HASTA EL SIGLO XVII

tecnos

Los derechos para la edición castellana de la obra
Histoire de la philosophie
publicada originalmente en francés por Presses Universitaires de France
Son propiedad de Editorial Tecnos, S.A.

Traducción:
Juan Antonio Pérez Millán y M.ª Dolores Morán

Ilustración de cubierta:
Mateo Paris, *Tratados de adivinación,* siglo XIII (*c.* 1240)

Diseño de cubierta:
Rafael Celda y Joaquín Gallego

Impresión de cubierta:
Gráficas Molina

Josefa Valcárcel, 27 - 28027 Madrid
ISBN de la obra completa: 84-309-1646-6
ISBN del vol. I: 84-309-1647-4
Depósito Legal: M-38554-1988.

Printed in Spain. Impreso en España por Unigraf. S.A. Avda. Cámara de la Industria, 38. Móstoles (Madrid)

INDICE

INTRODUCCION .... *Pág* 17
BIBLIOGRAFIA GENERAL 45

PRIMERA PARTE

PERIODO HELENICO

CAPÍTULO I. LOS PRESOCRATICOS 51

1. La física de Mileto 51
2. Cosmogonías míticas 56
3. Los pitagóricos 57
4. Heráclito de Efeso 61
5. Jenófanes y los eleáticos 65
6. Empédocles de Agrigento 70
7. Anaxágoras de Klazomene 73
8. Los médicos del siglo V 75
9. Los pitagóricos del siglo V 76
10. Leucipo y Demócrito 78
11. Los sofistas 80

Bibliografía 84

CAPITULO II. SOCRATES 89

Bibliografía 94

CAPÍTULO III. PLATON Y LA ACADEMIA 96

1. Platón y el platonismo 98
2. La forma literaria 99
3. Objeto de la filosofía 105
4. Dialéctica socrática y matemáticas 106
5. Dialéctica platónica 108
6. El origen de la ciencia. Reminiscencia y mito 110
7. Ciencia y dialéctica del amor 112
8. Desarrollos de la hipótesis de las ideas 114
9. El ejercicio dialéctico del *Parménides* 118
10. La comunicación de las ideas 120
11. El problema de los mixtos. La división 122
12. El problema cosmológico 124

13. La enseñanza oral de Platon 128
14. Filosofía y política 129
15. La justicia y la templanza 130
16. El problema político 132
17. Justicia social 133
18. Naturaleza y sociedad 134
19. La unidad social 136
20. Decadencia de la ciudad 137
21. El mito del *Político* 139
22. Las leyes 140
23. La Academia en el siglo IV, después de Platón 142
Bibliografía 146

CAPÍTULO IV. ARISTOTELES Y EL LICEO 150

1. El *Organon:* los *Tópicos* 152
2. El *Organon*: los *Analíticos* 158
3. La *Metafísica* 163
4. Crítica de la teoría de las ideas 166
5. El método de la sustancia 169
6. Materia y forma; potencia y acto 172
7. Física: las causas, el movimiento, el tiempo, el espacio, el vacío 174
8. Física y astronomía: el mundo 183
9. La teología 187
10. El mundo 192
11. El ser vivo: el alma 195
12. Moral 202
13. La política 210
14. El peripatetismo después de Aristóteles 214
Bibliografía 216

SEGUNDA PARTE

PERIODO HELENISTICO Y ROMANO

CAPÍTULO I. LOS SOCRATICOS 223

1. Caracteres generales 223
2. La escuela megárica 224
3. Los cínicos 228
4. Aristipo y los cirenaicos 235
Bibliografía 239

CAPÍTULO II. EL ANTIGUO ESTOICISMO 240

1. Los estoicos y el helenismo 240
2. Cómo conocemos el antiguo estoicismo 245

3. Los orígenes del estoicismo 246
4. El racionalismo estoico 250
5. Lógica del antiguo estoicismo 251
6. Física del antiguo estoicismo 256
7. La teología estoica 262
8. Psicología del antiguo estoicismo 264
9. Moral del antiguo estoicismo 266
Bibliografía 273

CAPÍTULO III. EL EPICUREISMO DEL SIGLO III 276

1. Epicuro y sus discípulos 276
2. La canónica epicúrea 278
3. La física epicúrea 282
4. La moral epicúrea 292
Bibliografía 296

CAPÍTULO IV. PREDICACION MORAL, ESCEPTICISMO Y NUEVA ACADEMIA EN LOS SIGLOS III Y II 298

1. Polistrato el epicúreo 298
2. El hedonismo cínico 299
3. Pirrón 303
4. Aristón 306
5. La nueva Academia del siglo III: Arcesilao 309
6. La nueva Academia del siglo II: Carneades 314
Bibliografía 319

CAPÍTULO V. LAS CORRIENTES DE IDEAS EN EL SIGLO I ANTES DE NUESTRA ERA 321

1. El estoicismo medio: Panecio 321
2. El estoicismo medio: Posidonio 326
3. Los epicúreos del siglo I 331
4. Fin de la nueva Academia 333
Bibliografía 335

CAPÍTULO VI. CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN LOS DOS PRIMEROS SIGLOS DE NUESTRA ERA 337

1. Caracteres generales del período 337
2. El estoicismo de la época imperial 339
3. Musonio Rufo 342
4. Séneca 343
5. Epicteto 345
6. Marco Aurelio 347

7. El escepticismo en los siglos I y II 348
8. El renacimiento del platonismo en el siglo II 352
9. Filón de Alejandría 353
10. El neopitagorismo 355
11. Plutarco de Queronea 356
12. Gayo, Albino y Apuleyo. Numenio 357
13. Renacimiento del aristotelismo 358
Bibliografía 361

CAPÍTULO VII. DESARROLLO DEL NEOPLATONISMO 365

1. Plotino 365
2. Neoplatonismo y religiones orientales 376
3. Porfirio 380
4. Jámblico 381
5. Proclo 385
6. Damascio 388
Bibliografía 391

CAPÍTULO VIII. HELENISMO Y CRISTIANISMO EN LOS PRIMEROS SIGLOS DE NUESTRA ERA 393

1. Consideraciones generales 393
2. San Pablo y el helenismo 399
3. Los apologistas del siglo II 401
4. El gnosticismo y el maniqueísmo 403
5. Clemente de Alejandría y Orígenes 407
6. El cristianismo en Occidente en el siglo IV 410
7. El cristianismo en Oriente en los siglos IV y V 414
Bibliografía 418

TERCERA PARTE

LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO

CAPÍTULO I. COMIENZOS DE LA EDAD MEDIA 425

1. Consideraciones generales 425
2. Ortodoxia y herejías en los siglos IV y V 426
3. Los siglos V y VI: Boecio 428
4. La razón y la fe 432
5. Juan Escoto Eriugena 437
Bibliografía 442

CAPÍTULO II. LOS SIGLOS X Y XI 446

1. Caracteres generales 446
2. La controversia de Berengario de Tours 447

3. Crítica de la filosofía a finales del siglo XI 450
4. San Anselmo 451
5. Roscelin de Compiègne 457
Bibliografía 458

CAPÍTULO III. EL SIGLO XII 460

1. Los sentenciarios 460
2. La escuela de Chartres en el siglo XII: Bernard de Chartres 462
3. Alain de Lille 465
4. Guillaume de Conches 466
5. El misticismo de San Víctor 468
6. Pedro Abelardo 470
7. Las polémicas contra la filosofía 478
8. Gilbert de la Porrée 479
9. La «Etica» de Abelardo 480
10. La teología de Alain de Lille 481
11. Las herejías del siglo XII 482
12. Juan de Salisbury 485
Bibliografía 488

CAPÍTULO IV. LA FILOSOFIA ORIENTAL 494

1. Los teólogos musulmanes 494
2. La influencia de Aristóteles y del neoplatonismo 496
3. Al Kindi 497
4. Al Farabi 498
5. Avicena 500
6. Al Gazali 501
7. Los árabes en España: Averroes 502
8. La filosofía judía hasta el siglo XII 504
9. La filosofía bizantina 506
Bibliografía 509

CAPÍTULO V. EL SIGLO XIII 513

1. Caracteres generales 513
2. La difusión de las obras de Aristóteles en Occidente 515
3. Domingo Gundisalvo 517
4. Guillaume de Auvergne 518
5. Dominicos y franciscanos 520
6. San Buenaventura 521
7. San Alberto Magno 527
8. Santo Tomás de Aquino 530
   a) La razón y la fe 531
   b) Teoría del conocimiento 533
   c) Pruebas de la existencia de Dios 535
   d) Interpretación cristiana de Aristóteles 537
9. El averroísmo latino: Siger de Brabante 548

10. Polémicas relacionadas con el tomismo 550
11. Enrique de Gante 551
12. Gilles de Lessines 552
13. Los maestros de Oxford 553
14. Roger Bacon 555
15. Witelo y los perspectivistas 559
16. Raimundo Lulio 560
Bibliografía 563

CAPÍTULO VI. EL SIGLO XIV 570

1. Duns Escoto 570
2. Las Universidades en los siglos XIV y XV 575
3. Los comienzos del nominalismo 577
4. Guillermo de Ockham 578
5. Los nominalistas parisinos del siglo XIV: crítica del peripatetismo ... 580
6. Los nominalistas parisinos y la dinámica de Aristóteles 582
7. Ockhamismo, escotismo y tomismo 584
8. El misticismo alemán en el siglo XIV: Eckhart 585
Bibliografía 590

CAPÍTULO VII. EL RENACIMIENTO 596

1. Caracteres generales 596
2. Las diversas corrientes de pensamiento 599
3. El platonismo de Nicolás de Cusa 600
4. Otros platonismos 603
5. Los paduanos: Pomponazzi 606
6. Desarrollo del averroísmo 608
7. El movimiento científico: Leonardo de Vinci 610
8. El pirronismo: Montaigne 611
9. Moralistas y políticos 615
10. Un adversario de Aristóteles: Pierre de la Ramée 619
11. El platonismo: Postel y Bodin 622
12. El platonismo italiano: Telesio 623
13. Giordano Bruno 624
14. Campanella 627
15. El misticismo español 629
Bibliografía 630

CUARTA PARTE

EL SIGLO XVII

CAPÍTULO I. CARACTERES GENERALES DEL SIGLO XVII .... *Pag.* 639

1. La concepción de la naturaleza humana: autoridad y absolutismo ... 639
2. La concepción de la naturaleza exterior: Galileo, Gassendi y el atomismo 645

3. La organización de la vida intelectual: Academias y reuniones científicas 649
Bibliografía 652

Capítulo II. FRANCIS BACON Y LA FILOSOFIA EXPERIMENTAL 654

1. Vida y obras de Bacon 654
2. El ideal baconiano: entendimiento y ciencia experimental 656
3. La division de las ciencias 659
4. El *Novum Organum* 662
5. La forma: el mecanicismo de Bacon 666
6. La prueba experimental 668
7. Las últimas partes de la *Instauratio magna* 669
8. La filosofía experimental en Inglaterra 670
Bibliografía 671

Capítulo III. DESCARTES Y EL CARTESIANISMO 673

1. Vida y obras de Descartes 673
2. El método y la matemática universal 677
3. La metafísica 685
   a) Teoría de las verdades eternas 687
   b) La duda y el *cogito* 688
   c) La existencia de Dios 692
   d) El alma y el cuerpo 699
4. La física 702
5. La fisiología 710
6. La moral 713
7. El cartesianismo en el siglo XVII 720
8. Geulincx 722
9. Clauberg 724
10. Digby 725
11. Louis de La Forge 726
12. Geraud de Cordemoy 727
13. Sylvain Régis y Huet 728
Bibliografía 730

Capítulo IV. PASCAL 735

1. Los métodos de Pascal 735
2. La crítica de los principios 738
3. Pascal, apologista 741
Bibliografía 744

Capítulo V. THOMAS HOBBES 746

Bibliografía 754

Capítulo VI. SPINOZA ... 756

1. Vida, ambiente y obras ... 756
2. La reforma del entendimiento ... 759
3. Dios ... 764
4. La naturaleza humana ... 767
5. Las pasiones: la esclavitud ... 771
6. La libertad y la vida eterna ... 774
7. Religión positiva y política ... 780
8. Espinozistas y antiespinozistas ... 783

Bibliografía ... 784

Capítulo VII. MALEBRANCHE ... 788

1. Vida y obras ... 788
2. Filosofía y teología ... 789
3. La naturaleza humana ... 793
4. Las causas ocasionales ... 797
5. La naturaleza del conocimiento y la visión en Dios ... 799
6. Los malebranchistas ... 805

Bibliografía ... 807

Capítulo VIII. LEIBNIZ ... 810

1. La filosofía alemana anterior a Leibniz ... 810
2. Vida y obras de Leibniz ... 812
3. Posición inicial de Leibniz: la ciencia general ... 814
4. El infinitismo ... 816
5. Mecanicismo y dinamismo ... 818
6. La noción de sustancia individual y la teología ... 821
7. Teología y monadología ... 826
8. La armonía preestablecida ... 829
9. La libertad y la *teodicea*: el optimismo ... 830
10. El ser vivo ... 832
11. Las ideas innatas: Leibniz y Locke ... 834
12. La existencia de los cuerpos ... 835
13. La moral ... 836

Bibliografía ... 838

Capítulo IX. JOHN LOCKE Y LA FILOSOFIA INGLESA ... 842

1. Vida y obras de Locke ... 842
2. Las ideas políticas ... 843
3. La doctrina del *Ensayo*: crítica de las ideas innatas ... 845
4. Ideas simples e ideas complejas ... 847
5. El conocimiento ... 853
6. La filosofía inglesa a finales del siglo XVII ... 855

Bibliografía ... 857

CAPÍTULO X. BAYLE Y FONTENELLE 860

1. Pierre Bayle 860
2. Fontenelle 866
Bibliografía 870

INTRODUCCION

En ocasiones ha parecido que la historia de la filosofía no podía ser sino un obstáculo para el pensamiento vivo, una carga y una rémora para quien se lanzase en busca de la verdad. «¡No creas en el pasado! —hace decir Emerson a la naturaleza—. Yo te entrego a cada momento el mundo nuevo y sin estrenar. En las horas de reposo sueñas que detrás de tí hay historia, literatura y ciencia bastantes para agotar el pensamiento y determinar tu porvenir y aun todo porvenir. En horas de lucidez verás que todavía no se ha escrito una línea»[1]. Palabras de pionero conquistador que sospecha una especie de sordo recelo del pasado contra las libertad del futuro. Esta es también, en otro sentido, la libertad de espíritu que Descartes defendía contra las fuerzas del pasado, al reconstruir desde sus cimientos el edificio de la filosofía.

Hay, ciertamente, demasiadas razones para temer al pasado, cuando pretende prolongarse en el presente y eternizarse, como si la sola duración crease algún derecho. Pero la historia es precisamente la disciplina que afronta el pasado como tal y que, cuanto más penetra en él, mejor ve en cada uno de sus episodios una originalidad sin precedentes y que jamás volverá. Lejos de ser una traba, la historia es, pues, en filosofía como en todo, una auténtica libertadora. Ella sola, por la variedad de aspectos del espíritu humano que nos proporciona, puede desarraigar los prejuicios y neutralizar los juicios demasiado prematuros.

Pero, ¿es posible una visión de conjunto sobre el pasado filosófico? ¿No corre el peligro de ser, por la enorme complicación de los hechos, o bien muy difícil, si no selecciona y se limita a dejarse llevar al ritmo de pensamientos indefinidamente múltiples, o bien superficial, si selecciona? Es cierto que no se puede representar el pasado sin clasificar los hechos de alguna manera; esa clasificación implica ciertos postulados. La idea misma de emprender una historia de la filosofía supone, en efecto, que se han planteado y resuelto, al menos de un modo provisional, los tres problemas siguientes:

1. ¿Cuáles son los orígenes y cuáles las fronteras de la filosofía? La filosofía, ¿empezó en el siglo VI a C. en las ciudades jónicas, como lo admite una tradición que se remonta hasta Aristóteles, o tiene un origen más antiguo, sea en los países griegos, sea en los países orien-

[1] R. W. EMERSON, *The journals* I-X, Boston 1909-1914.

tales? ¿La historia de la filosofía puede y debe limitarse a seguir el desarrollo de la filosofía en Grecia y en los países cuya civilización es de origen grecorromano, o debe extender su mirada a las civilizaciones orientales?

2. En segundo lugar, ¿hasta qué punto y en qué medida tiene el pensamiento filosófico un desarrollo suficientemente autónomo como para constituir el tema de una historia distinta de la de las demás disciplinas intelectuales? ¿No está demasiado íntimamente unido a las ciencias, al arte, a la religión, a la vida política, para que se pueda hacer de las doctrinas filosóficas el objeto de una investigación aparte?

3. Por último ¿se puede hablar de una evolución regular o de un progreso de la filosofía? ¿El pensamiento humano no posee desde el principio todas las soluciones posibles a los problemas que se plantea y no hace, en consecuencia, más que repetirse indefinidamente? O, más aún; ¿los sistemas se reemplazan unos a otros de un modo arbitrario y contingente?

Creemos que para estos tres problemas no hay ninguna solución rigurosa, y que todas las soluciones que se ha pretendido darles contienen postulados implícitos. Sin embargo, es indispensable tomar postura frente a estas cuestiones si se quiere abordar la historia de la filosofía, y la única posición posible consiste en destacar muy explícitamente los postulados contenidos en la solución que admitamos.

I

El primer problema, el de los orígenes, continúa sin solución precisa. Junto a aquellos que, con Aristóteles, hacen de Tales, en el siglo VI, el primer filósofo, había ya en Grecia historiadores que remontaban más allá del helenismo, hasta los bárbaros, los orígenes de la filosofía; Diógenes Laercio, en el prólogo de sus *Vidas de los filósofos,* nos habla de la antigüedad fabulosa de la filosofía entre los persas y los egipcios. Así, las dos tesis se enfrentan desde la antigüedad: ¿la filosofía es una invención de los griegos o una herencia recibida por éstos de los «bárbaros»?

Parece que los orientalistas, a medida que nos descubren las civilizaciones prehelénicas, como la mesopotámica o la egipcia, con las cuales estuvieron en contacto las ciudades de Jonia, cuna de la filosofía griega, dan la razón a la segunda de esas tesis. Es imposible no sentir la afinidad de pensamiento que existe entre la conocida tesis del primer filósofo griego, Tales —que todas las cosas están hechas de agua— y el comienzo del *Poema de la Creación,* escrito muchos siglos antes en Mesopotamia: «Cuando en lo alto el cielo era aún innominado y abajo la tierra tampoco tenía nombre, las aguas se con-

fundían en un todo, ante el Apsú primigenio, padre, y la tumultuosa Tiamat, madre de todos»[2]. Textos como éste bastan, al menos, para hacernos ver que Tales no fue el inventor de una cosmogonía original; las imágenes cosmogónicas, que acaso él precisó, existían desde muchos siglos antes. Presentimos que la filosofía de los primeros fisiólogos de Jonia podía ser una forma nueva de un tema muy antiguo.

Las investigaciones más recientes sobre la historia de las matemáticas han conducido a una conclusión análoga. Ya en 1910, G. Milhaud escribía: «Los materiales acumulados en matemáticas por los orientales y los egipcios eran decididamente más importantes y más ricos que lo que se suponía generalmente hace una decena de años»[3].

Por último, los trabajos de los antropólogos sobre las sociedades inferiores aportan nuevos datos que complican aún más el problema del origen de la filosofía. En la filosofía griega aparecen, en efecto, rasgos intelectuales que sólo tienen analogía en mentalidades primitivas. Las nociones que emplean los primeros filósofos, como las de destino, justicia, alma, dios, no han sido creadas ni elaboradas por ellos, son ideas populares, representaciones colectivas que ellos encontraron. Al parecer, son éstas las nociones que les sirvieron como esquemas o categorías para concebir la naturaleza exterior. La idea de los fisiólogos jónicos sobre el orden de la naturaleza, como una agrupación regular de seres o fuerzas a los que el destino soberano impone límites, se debe a la trasposición del orden social al mundo exterior. Quizá la filosofía no fue, en su origen, sino una especie de amplia metáfora social. Hechos tan extraños como el simbolismo numérico de los pitagóricos, que admiten que «todo es número», se explicarían por esta forma de pensamiento, que un filósofo alemán llamaba recientemente «pensamiento morfológico-estructural» de los primitivos y que contraponía al pensamiento funcional, apoyado en el principio de causalidad. De la misma manera que las poblaciones norteamericanas de los zunís hacen coincidir la división de su raza en siete partes, la división en siete del poblado, de las regiones del mundo, de los elementos y del tiempo, así los pitagóricos y aun Platón, en el *Timeo*, inventan continuamente correspondencias numéricas de la misma especie[4]. La semejanza afirmada en el *Timeo* entre los intervalos de los planetas y la escala musical nos parece completamente arbitraria y su explicación lógica se nos escapa tanto como la de la

[2] L. Delaporte, *La Mésopotamie*, en *Bibliothèque de synthèse historique*, Paris 1923, p. 152.

[3] G. Milhaud, *Nouvelles études sur l'histoire de la pensée scientifique*, Paris 1910, p. 127.

[4] E. Cassirer, *Die Begriffsform im mythischen Denken*, Leipzig 1922.

participación, estudiada por Lévy-Bruhl en sus trabajos acerca de la mentalidad primitiva.

Si esto es así, los primeros sistemas filosóficos de los griegos no serían, en modo alguno, primitivos, sino la forma elaborada de un pensamiento mucho más antiguo. Sin duda, es en esta mentalidad donde hay que buscar el auténtico origen del pensamiento filosófico o, al menos, de uno de sus aspectos [5]. Auguste Comte no se equivocaba al ver en lo que él llamaba fetichismo la raíz de la representación filosófica del universo. Ahora que, mediante el folklore y los estudios sobre los pueblos no civilizados, se tiene un conocimiento más preciso y más positivo del espíritu de los primitivos, se aprecia mejor todo lo que subsiste de ellos en la metafísica evolucionada de los griegos.

Así, los primeros «filósofos» de Grecia no tuvieron que inventar en realidad; trabajaron con representaciones de cuya complejidad y riqueza, y también de cuya confusión, difícilmente podemos hacernos una idea. Más que inventar, necesitaban clasificar y seleccionar, o, mejor dicho, la invención consistía en esta selección. Sin duda les comprenderíamos mejor, si supiésemos lo que rechazaron en vez de saber lo que han conservado. Por otra parte, a veces se observa la reaparición de representaciones ya rechazadas, y el pensamiento primitivo subyacente hace un esfuerzo continuo (que en ocasiones tiene éxito) para desbordar los diques en que fue encerrado.

Si, a pesar de estas advertencias, hacemos que nuestra historia comience en Tales, no es porque ignoremos la larga prehistoria en que se elaboró el pensamiento filosófico, sino por la razón práctica de que los documentos epigráficos de las civilizaciones mesopotámicas son poco numerosos y de difícil acceso y también porque los documentos sobre los pueblos salvajes no pueden proporcionarnos indicaciones sobre lo que haya podido ser la Grecia primitiva.

* * *

La cuestión de las *fronteras* de la historia de la filosofía, vinculada a la de los orígenes, tampoco puede ser resuelta con exactitud. Es innegable que hubo en ciertas épocas, en los países de Extremo Oriente y sobre todo en la India, una verdadera floración de sistemas filosóficos. Pero se trata de saber si el mundo grecorromano, y después cris-

---

[5] Cf. sobre esta cuestión el impresionante libro de F. M. CORNFORD, *From religion to philosophy,* New York 1957. Cf. una nueva teoría sobre los orígenes de la filosofía griega en E. BRÉHIER, *Etudes de philosophie antique,* Press. Univ., Paris 1955, pp. 33-43.

tiano, por una parte, y el mundo extremo-oriental, por la otra, tuvieron un desarrollo intelectual completamente independiente el uno del otro: en tal caso, sería lícito hacer abstracción de la filosofía de Extremo Oriente en una exposición de la filosofía occidental. Pero la situación está muy lejos de ser tan nítida. Para la antigüedad, ante todo, las relaciones comerciales fáciles que hubo entre el mundo grecorromano y Extremo Oriente a partir de Alejandro hasta las invasiones árabes hicieron posibles las relaciones intelectuales. De ello tenemos testimonios precisos: los griegos, viajeros o filósofos, escribieron mucho sobre la India de entonces; los restos de aquella literatura, principalmente en los siglos II y III de nuestra era, dan testimonio, al menos, de una viva curiosidad por el pensamiento indio. Por otra parte, en la alta edad media se desarrolló en el mundo musulmán una filosofía cuyo núcleo esencial estaba formado ciertamente por el pensamiento griego, aristotélico o neoplatónico, pero que se constituyó también, al parecer, bajo la influencia, en diversas y repetidas ocasiones, de la vecindad india. Más adelante se verá qué lugar ocupó esa filosofía árabe en la cristiandad desde el siglo XIII hasta el XVI. Es, por tanto, muy importante saber cuáles son los grados y los límites de esa influencia, directa o indirecta. Pero es también muy difícil: la influencia de Grecia sobre Extremo Oriente, que está hoy probada en materia de arte, ha sido indudablemente muy fuerte en el campo intelectual; mucho más fuerte, desde luego, que la influencia inversa, de la India sobre el helenismo. Dada la incertidumbre de los datos de la literatura india, las semejanzas entre el pensamiento griego y el hindú no permiten afirmar de cuál de ellos procede la influencia. Parece que sólo gracias al influjo griego llegaron los hindúes a dar a la exposición de sus ideas el carácter sistemático y ordenado que nuestros hábitos intelectuales, heredados de los griegos, nos hacen considerar como inseparable de la noción misma de filosofía.

A pesar de esas dificultades, una historia de la filosofía no puede ignorar el pensamiento extremo oriental. Ciertamente, en una obra de las características de ésta no podemos exponer, por sí sola, la filosofía india, empresa difícil incluso para los especialistas [6], dado el reducido número de estudios de detalle, y que para nosotros sería imposible. Tendremos que limitarnos, pues, a señalar cuidadosamente, entre las corrientes no helénicas que aparecerán en el transcurso de la filosofía occidental, aquellas que hayan podido venir del lejano Oriente [7].

[6] Cf. A. OLTRAMARE, *Histoire des idées théosophiques dans l'Inde* I-II, 1097 y 1923. M. MASSON-OURSEL, *Esquisse d'une histoire de la philosophie indienne,* Paris 1923.

[7] Cf. parte III, cap. IV: «La filosofía oriental».

II

Nuestro segundo problema es el del grado de independencia de la historia de la filosofía con respecto a la historia de las demás disciplinas intelectuales. Pero nos negamos a plantearlo dogmáticamente, como si se tratase de aislar por completo la cuestión de las relaciones de la filosofía, tomada como cosa en sí, de la religión, la ciencia o la política. Queremos plantearlo y resolverlo históricamente, lo que equivale a decir que no admite una solución simple y uniforme. La historia de la filosofía, si quiere ser fiel, no puede ser una historia abstracta de las ideas y de los sistemas, separados de las intenciones de sus autores y del ambiente moral y social en que nacieron. No se puede negar que, en las distintas épocas, la filosofía ha ocupado, en lo que se podría llamar régimen intelectual del tiempo, un lugar muy diferente. A través de la historia, encontramos filósofos que son, sobre todo, sabios; otros son, ante todo, reformadores sociales, como Auguste Comte, o maestros de moral, como los filósofos estoicos, o predicadores, como los cínicos. Entre ellos, hay meditadores solitarios, profesionales del pensamiento especulativo, como Descartes o Kant, junto a hombres que aspiran a ejercer una influencia práctica inmediata, como Voltaire. A veces, la meditación personal es la simple reflexión sobre sí y otras veces, en cambio, roza el éxtasis.

Y son tan diferentes, no sólo a causa del temperamento personal, en cada caso, sino por lo que la sociedad exige del filósofo en cada época. El noble romano que buscaba un director de conciencia, los papas del siglo XIII que veían en la enseñanza filosófica de la universidad de París un medio de afirmar el cristianismo o los enciclopedistas, que querían acabar con la opresión de las fuerzas del pasado, pedían a la filosofía cosas muy diferentes y ésta se hacía alternativamente misionera, crítica o doctrinal.

Se dirá que estos son accidentes: poco importa lo que la sociedad quiera hacer de la filosofía; lo que importa es lo que ésta siga siendo en medio de las diferentes intenciones de quienes la utilicen; cualesquiera que sean sus divergencias, sólo hay filosofía allí donde hay un pensamiento racional, es decir un pensamiento capaz de criticarse y de esforzarse para buscar su justificación mediante razones. ¿No cabe pensar que tal aspiración a un valor racional sea un rasgo suficientemente característico y permanente para justificar esta historia abstracta de las doctrinas, esta «historia de la razón pura», como decía Kant, que fue quien diseñó la idea de ella?[8] Siendo suficiente para diferenciar a la filosofía de la creencia religiosa, este rasgo la distin-

[8] I. KANT, *Crítica de la razón pura*, Alfaguara, Madrid 1978. II: Metodología trascendental, cap. IV.

guiría también de las ciencias positivas, porque la historia de las ciencias positivas es absolutamente inseparable de la historia de las técnicas, de donde han surgido y que contribuyen a perfeccionar. No hay ley científica que no sea, desde otro punto de vista, una regla de acción sobre las cosas. La filosofía, en cambio, es pura especulación, puro esfuerzo para comprender, sin ninguna otra preocupación.

Esta solución sería muy aceptable si no acarrease la consecuencia inmediata de eliminar de la historia de la filosofía todas las doctrinas que conceden un lugar a la creencia, a la intuición, intelectual o no, al sentimiento, es decir: las doctrinas maestras. Implica, pues, una opinión restringida sobre la filosofía, más que una visión exacta de su historia. Aislar a una doctrina del movimiento de ideas que la ha determinado, del sentimiento y de la intencionalidad que la guían, considerarla como un teorema que debe ser probado, es sustituir por un pensamiento muerto, un pensamiento vivo y significativo. No es posible comprender una noción filosófica si no es en relación con el conjunto del que forma parte. ¡Cuántos matices diferentes hay, por ejemplo, en el sentido del famoso «Conócete a ti mismo»! Para Sócrates, el conocimiento de sí significa el examen dialéctico y la comprobación práctica de las opiniones, para san Agustín, es un medio de alcanzar el conocimiento de Dios por la imagen de la Trinidad que encontramos en nosotros; para Descartes, es como un aprendizaje de la certeza; para las *Upanishads* de la India, es el conocimiento de la identidad del yo y del principio universal. ¿Cómo captar pues, esta noción y darle un sentido, independientemente de los fines para los que se utiliza?

Una de las mayores dificultades que podrían oponerse a la idea de una historia abstracta de los sistemas es el hecho que podríamos llamar desplazamiento del nivel de las doctrinas. Para ofrecer un ejemplo significativo, pensemos en las fogosas polémicas, continuadas durante siglos, sobre los límites de los dominios de la fe y de la razón. Podríamos encontrar un buen número de doctrinas que fueron consideradas en ciertos momentos como fe revelada y en otros como doctrinas de razón. La sequedad y pobreza de la filosofía propiamente dicha en la alta edad media son compensadas por los tesoros de vida espiritual trasvasados de la filosofía pagana a los escritos teológicos de san Ambrosio y san Agustín. La afirmación de la inmaterialidad del alma, probada por Descartes racionalmente, es para Locke una verdad de fe. ¡Nada más sorprendente que la trasposición que Spinoza hizo sufrir a la noción religiosa de la vida eterna, interpretándola mediante nociones inspiradas en el cartesianismo! Tales hechos, que podrían multiplicarse fácilmente, demuestran que no se caracteriza suficientemente a una filosofía señalando las doctrinas a las que sirve de base; interesa mucho más ver en qué espíritu las sostiene y a qué régimen mental pertenece.

Es decir, que no se puede aislar a la filosofía del resto de la vida espiritual, que se manifiesta, además, a través de las ciencias, la religión, el arte, la vida moral o social. La filosofía tiene en cuenta todos los valores espirituales de su tiempo para aprobarlos, criticarlos o transformarlos. No hay filosofía si no existe un esfuerzo para ordenar jerárquicamente los valores.

En consecuencia, el historiador de la filosofía deberá permanecer en contacto con la historia política general y con la historia de todas las disciplinas del espíritu, en vez de pretender aislar a la filosofía como técnica independiente de las demás.

Esas relaciones con las demás disciplinas espirituales no son, en modo alguno, uniformes e invariables, sino que se presentan de manera muy diferente, según las épocas y los pensadores. La especulación filosófica puede ser relacionada a veces con la vida religiosa, a veces con las ciencias positivas, a veces con la política y la moral, alguna vez con el arte. Hay momentos en que predomina una de las disciplinas, mientras que las otras casi se desvanecen; así, a lo largo de la antigüedad clásica asistimos, a grandes rasgos, a un decrecimiento gradual del papel de las ciencias, acompañado por un crecimiento del papel de la religión. Mientras la evolución de las matemáticas tiene en la época de Platón un interés muy especial para el historiador, en tiempos de Plotino lo tendrá la invasión de las religiones orientales de salvación; es en este momento cuando debemos plantearnos el problema, aún tan difícil de resolver, de la influencia real del cristianismo sobre la filosofía. La época actual asiste a una lucha de influencias en torno a la filosofía lo suficientemente áspera como para que esta reflexión sobre el pasado no resulte enteramente inútil.

III

Hay un tercer problema sobre el que la historia de la filosofía está evidentemente obligada a tomar postura ¿Tiene la filosofía una ley de desarrollo que le es propia, o la sucesión de sistemas es contingente y depende, al azar, de los temperamentos individuales? Esta cuestión es especialmente importante. La historia de la filosofía tiene detrás un largo pasado que gravita pesadamente sobre ella; tiene, particularmente sobre el tema que nos ocupa, unas tradiciones a las que raramente dejará de acomodarse, de un modo u otro. Aquí pretendemos destacar esas tradiciones, con el fin de valorarlas adecuadamente.

La idea de considerar la historia de la filosofía en el conjunto y en la unidad de su desarrollo es relativamente reciente; constituye un aspecto de las doctrinas del «progreso del espíritu humano» que se abren paso a fines del siglo XVIII: la filosofía positiva de Auguste

Compte por una parte y la filosofía de Hegel por otra, incluyen en sí, como elemento necesario, una historia de las etapas filosóficas de la humanidad. El espíritu humano no se define aislándose de su propia historia.

Pero la historia de esas etapas no es en modo alguno la historia de la filosofía desde comienzos de la época moderna. Nuestra historia de la filosofía nació, en realidad, en la época del Renacimiento, cuando se descubrieron en Occidente los compiladores de los últimos tiempos de la antigüedad: Plutarco, cuyos escritos encierran un tratado *Sobre las opiniones de los filósofos;* Sexto Empírico; Estobeo; los *Stromata* de Clemente de Alejandría y, sobre todo, las *Vidas de los filósofos* de Diógenes Laercio, que agrupa, en un desorden indescriptible, restos de todas las obras antiguas de historia de la filosofía desde los trabajos de los discípulos de Aristóteles. A través de esos autores se abrían perspectivas, sobre la diversidad de las sectas antiguas, la sucesión de jefes de escuela y de escuelas mismas, que habían escapado totalmente al pensamiento medieval. Las primeras historias imitaron, sin más, aquellas compilaciones: fueron tratados como el de Burleus sobre las *Vidas de los filósofos* (1477).

De ahí se deduce que la historia se limita, al principio, a la filosofía antigua o, más exactamente, al período que llega hasta el primer siglo de nuestra era, es decir, hasta la época en que se detienen generalmente los compiladores que hemos citado. La historia de la filosofía antigua posterior se introduce, en realidad, gracias al estudio directo de las grandes obras neoplatónicas; pero de este modo la antigüedad se encuentra completamente separada de la edad media, y la idea de que pudiera haber una continuidad entre una y otra se escapa por completo. Esta separación es tan acusada, que Jonsius, al recoger las fuentes de la historia de la filosofía, se limita todavía, en 1649 y excepto en un breve capítulo, a mencionar los escritores antiguos que escribieron sobre historia de la filosofía (*De Scriptoribus historiae philosophicae, libri IV,* 1649). Sin embargo, hacia aquella época, la historia de la filosofía de la edad media había empezado a ser estudiada ya por sí misma: Launoy escribió una historia de las escuelas medievales [9].

En ese momento pues, la historia de la filosofía es, más que otra cosa, historia de las sectas; así la concibe Bacon en los planes que traza de las ciencias [10]. La historia de las sectas es para él una parte, la última, de la historia literaria. La historia literaria, en su conjunto,

---

[9] De Launoy, *De Scholis celebrioribus seu a Carolo magno seu post Carolum per occidentem instauratis,* 1672.

[10] Fr. Bacon, *De Dignitate et augmentis scientiarum,* en J. Spedding-R. L. Ellis, *The Works of Francis Bacon* I-VII, London 1857.

tiene por objeto mostrar el origen, los progresos, los retrocesos y los renacimientos de «las doctrinas y las artes». «Añádanse, decía Bacon, las sectas y las controversias más célebres que han ocupado a los doctos, enumérense los autores, los libros, las escuelas, los discípulos de los jefes de escuela, las academias, las sociedades, los colegios, las congregaciones». Este plan baconiano es el que sigue Georges Horn, autor de la primera historia general de la filosofía que expone su evolución desde los orígenes hasta el siglo XVIII; en el prólogo cita a Bacon, y el título completo de la obra indica en claridad su carácter: *Historiae philosophicae libri septem, quibus de origine, successione, sectis et vita philosophorum ab orbe condito ad nostram aetatem agitur*[11]. Lo que interesa a Horn es la enumeración y seguimiento de las doctrinas, más que el conocimiento preciso de su contenido; adopta respecto a la historia de la filosofía propiamente dicha la misma postura que adopta la historia de la iglesia con respecto a la de los dogmas; y así como no existe en aquel momento historia de los dogmas, tampoco existe una verdadera historia de la filosofía.

Y es que el objetivo de los hombres del Renacimiento no consiste en informarse sobre el pasado, sino más bien en restaurarlo y hacer que el espíritu humano se remonte hacia sus fuentes vivas. Así, se apasionan por la secta que estudian: no se es historiador del platonismo sin ser, al mismo tiempo, platónico. De esta forma hay platónicos y estoicos, epicúreos y académicos, incluso presocráticos. La historia extrae de estos choques el mayor provecho: Marsilio Ficino da a conocer a Platón y Plotino; en la primera mitad del siglo XVII, Justo Lipsio estudia con atención y clasifica el conjunto de textos conocidos sobre los estoicos; Bérigard, en su *Circulus Pisanus,* llama la atención sobre los primeros físicos de Grecia; Gassendi procura ofrecer un retrato fiel del Epicuro[12].

Es en estos trabajos de los «sectarios», más que en las obras de pura erudición, donde hay que buscar la historia propiamente dicha de las doctrinas. Una de esas sectas tiene, en relación con el tema que nos ocupa, una importancia especial: la de los académicos y pirrónicos; uno de los argumentos tradicionales del escepticismo es, en efecto, la existencia de la diversidad de sectas; y una de las fuentes principales del historiador es el gran tratado de Sexto Empírico, *Contra los*

---

[11] G. HORN, *Historiae philosophicae libri septem,* J. Elzevirium. Batavorum-Leyden 1645.

[12] M. FICINO, *Theologia platonica,* 1482; C. BÉRIGARD, *Circulus Pisanus; sive de vetere et peripatetica philosophia dialogui,* Udine, Padua 1661; JUSTO LIPSIO, *Manuductio ad philosophiam stoicam, Physiologia Stoicorum,* 1604; P. GASSENDI, *Commentarius de vita, moribus et placitis Epicuri seu animadversiones in decimun librum Diogenis Laertii,* Lyon 1649; *Syntagma philosophiae Epicuri,* La Haya 1649; cf. además: MAGNENUS, *Democritus reviviscens,* Leyden 1648.

Dogmáticos, editado, y traducido en parte, por Henri Estienne en 1562; Sexto Empírico expone en él muy ampliamente las variaciones de opinión sobre un mismo tema. En la época hay muchos académicos y él no prescinde de tal procedimiento [13].

Por ello, de toda la erudición del Renacimiento no se obtiene más que un resultado: la fragmentación del pensamiento filosófico en una infinidad de sectas; o se recoge una de estas sectas y se es sectario a su vez, o se las destruye, cada una por su contraria, y se es escéptico. La única manera de escapar a esa fatalidad consistía en apartar enteramente a la filosofía de la filología; esa fue la obra de los grandes pensadores del siglo XVII; desde 1645, Horn observa con gran acierto que su siglo, con Descartes y Hobbes, es el siglo de los filósofos, mientras que el precedente había sido el de los filólogos; lo que ahora se desea no es restaurar de nuevo una secta ni sustituir las antiguas por una nueva, sino encontrar, por encima de las opiniones sectarias, en la naturaleza misma del espíritu humano, las fuentes de la verdadera filosofía.

En esta situación nueva, a la historia de la filosofía se le plantea un dilema: seguir siendo pura y simplemente la historia de las sectas, en cuyo caso no hará más que enumerar los errores o aberraciones del espíritu humano y no será sino farragosa erudición, o bien transformar profundamente sus perspectivas y sus métodos.

El tema común de los racionalistas de los siglos XVII y XVIII es su opinión de que la historia de la filosofía es una especie de museo de las extravagancias del espíritu humano. Para explicar este juicio desfavorable sobre el pasado, hay que tener en cuenta cómo les habían presentado esta cuestión las historias de la filosofía. Incluso en el gran trabajo de Brücker, *Historia critica philosophiae* (1741-1744), que fue la obra más utilizada hasta fines del siglo XVIII y especialmente entre los enciclopedistas, se encuentra un esquema tradicional del proceso histórico que viene de *La ciudad de Dios* de san Agustín [14] y que ha subsistido a través de los siglos: la filosofía arranca del comienzo del mundo; los griegos mentían al decir que eran los primeros filósofos; en realidad, ellos heredaron sus doctrinas de Moisés, Egipto y Babilonia. La primera época de la filosofía no es, por tanto, la era griega, sino la era bárbara; hasta Brücker, casi todos los historiadores empiezan con una larga serie de capítulos sobre «la filosofía bárbara»:

---

[13] Cf., por ejemplo, GUY DE BRUÈS, *Les dialogues contre les nouveaux académiciens,* Paris 1557, donde, en un diálogo entre Baïf y Ronsard, el autor expone las diversas opiniones de los filósofos «que no traen sino confusión a nuestros espíritus» (p. 65).

[14] S. AGUSTÍN, *La ciudad de Dios,* lib. VIII, cap. IX; compárese: CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* lib. I; JUSTO LIPSIO utiliza estos textos al principio de su *Manuductio ad physiologiam stoicam.*

la filosofía, de origen divino, fue transmitida a los patriarcas judíos; de ellos, a los babilonios, a los magos caldeos, a los egipcios, a los etíopes, a los indios y aun a los germanos. En cuanto los griegos recibieron tales tradiciones, éstas empezaron a esfumarse, degeneraron entre ellos en una infinidad de sectas; fueron a parar, por una parte, en el escepticismo de la nueva academia, que es la extinción de la filosofía, y por otra, en el neoplatonismo, que se esfuerza en corromper la filosofía cristiana.

En una palabra, la historia de la filosofía es la historia de una decadencia gradual y continua del espíritu humano; prueba de esa decadencia son las numerosas sectas que han reemplazado a la unidad original. El pensamiento griego, en particular, no es ni un punto de partida ni un progreso; la fantasía individual, al darse libre curso a sí misma, estuvo a punto de destruir lo que había todavía de verdad en las tradiciones orientales. Es fácil comprobar que los griegos no ocupan, en modo alguno, en estas viejas historias de la filosofía, el lugar y el valor que adquirirán más tarde. Esta crítica a los griegos procede de los padres de la iglesia; casi todos los filósofos del siglo XVIII, y en especial Voltaire, que se burla constantemente de Platón, se adhieren plenamente al viejo prejuicio. Pero aún hay más: las mismas prevenciones se aplican a la filosofía moderna; tal es el fondo del *Traité des systèmes* de Condillac (1749): todos los sistemas filosóficos son fruto de la «imaginación». «Un filósofo sueña fácilmente ¿Cuántos sistemas se han hecho? ¿Cuántos se harán aún? ¡Si, al menos, se encontrase uno que fuese recibido casi uniformemente por todos sus partidarios! Pero, ¿qué confianza se puede depositar en sistemas que sufren mil cambios, al pasar por mil manos diferentes?» [15].

Tal es, en el siglo XVIII, el punto de llegada de la opinión de la filosofía sobre su propio pasado; es el resultado del conflicto entre una concepción de la historia que data del Renacimiento y una concepción nueva de la filosofía. Pero simultáneamente, y desde el siglo XVII, se transforman también, por un movimiento inverso, la concepción de la historia y la perspectiva desde la cual se ve el pasado. El tema nuevo es la idea de que la unidad del espíritu humano permanece visible a través de la diversidad de sectas. Desde comienzos del siglo XVII (1609), en su *Conciliator philosophicus*, Goclenius se había esforzado en clasificar las contradicciones de las sectas en cada cuestión; pero en realidad elaboró su lista de antinomias para resolverlas y mostrar que lo eran sólo en apariencia. Este «sincretismo» que afirma la conformidad del pensamiento filosófico consigo mismo, es considerado por Horn como el verdadero resultado de la historia de la filosofía [16].

[15] E. B. DE CONDILLAC, *Oeuvres completes* I-XXXI, Paris 1803; T. III, pp. 7 y 27.
[16] G. HORN, *o.c.*, p. 323.

A ese sincretismo, que borra las diferencias entre las sectas, va unido el eclecticismo, que está también por encima de toda secta, pero que, en vez de agrupar, selecciona y distingue. «No hay más que una secta —dijo ya Justo Lipsio— en la que podríamos inscribirnos con seguridad: la secta ecléctica, la que lee con aplicación y selecciona con discernimiento. Ajena a toda facción, fácilmente llegará a ser la compañera de la verdad». Este espíritu de conciliación y eclecticismo, que tiene en el siglo XVII un ilustre representante en Leibnitz [17], anima la gran *Historia crítica philosophiae* de Brücker [18], fuente de donde obtuvieron sus conocimientos de historia de la filosofía todos los escritores de la segunda mitad del siglo XVIII. El auténtico papel de la historia es dar a conocer los caracteres que distinguen la filosofía verdadera de la falsa. La historia de la filosofía «desarrolla una especie de historia de la inteligencia humana», muestra «cuál es el poderío de la inteligencia; de qué manera ha sido arrancada a las tinieblas e iluminada por la luz de la verdad; cómo ha llegado, a través de tantos azares y pruebas, al conocimiento de la verdad y la felicidad; en qué meandros se ha descarriado; de qué manera ha sido devuelta al buen camino» [19]. La historia de las sectas no es, pues, sino un medio de librarnos de ellas. El eclecticismo de Brücker penetra en la *Enciclopedia;* Diderot, en el artículo *Eclecticismo,* alaba al ecléctico «que se atreve a pensar por sí mismo y a hacerse, de todas las filosofías que ha analizado sin contemplaciones ni parcialidad, una particular y doméstica».

Pero el sincretismo y el eclecticismo no constituyen la única forma de interpretar el pasado y dominar la diversidad de sectas. Se busca también, aun manteniendo su diversidad, una ilación y una continuidad histórica entre ellas. En una obra un poco posterior a la de Brücker, Deslandes protesta contra la idea misma de una historia de las sectas [20]. «Recoger separadamente los diversos sistemas de los filósofos antiguos y modernos, entrar en el detalle de sus acciones, hacer análisis exactos de sus obras, reunir sus sentencias, sus apotegmas y aun sus sátiras, es precisamente el aspecto menos instructivo de la historia de la filosofía. Lo principal, a mi entender, es remontarse a la fuente de los principales pensamientos de los hombres, examinar

17 Cf. también: J. C. STUR,, *Philosophia eclectica,* I-II, 1686-1698 y *Physica eclectica,* 1697-1722; y J. B. DUHAMEL, *De consensu veteris et novae philosophiae,* Paris 1633; visión conjunta de la historia de la filosofía en G. W. LEIBNITZ, *Die philosophiche Schriften* I-VIII, Berlin 1875-1890; T. VII, pp. 146-156.

18 J. BRÜCKER, *Historia critica philosophiae a mundi incunabulis ad nostram aetatem perducta,* Leipzig 1742-1744, 5 vols.

19 J. BRÜCKER, *o.c.,* pp. 10-21.

20 A. F. B. DESLANDES, *Histoire critique de la philosophie* I, Amsterdam 1737, pp. 3 y 5, donde se trata de su origen, su progreso y las diversas revoluciones que ha sufrido hasta nuestros tiempos.

su variedad infinita y, al mismo tiempo, la *relación imperceptible, las delicadas vinculaciones que mantienen entre sí;* es hacer ver cómo estos pensamientos han nacido unos después de los otros y, a menudo, los unos a partir de los otros; es recordar las opiniones de los filósofos antiguos y mostrar que, efectivamente, no podían decir sino lo que dijeron».

Estos esfuerzos por librar a la historia de la filosofía de la polvareda de las sectas encuentran naturalmente apoyo en los teóricos del progreso. Para Condorcet la división de la filosofía en sectas es un estadio necesario, pero pasajero, del cual la filosofía se libra poco a poco, tendiendo «a no admitir más que verdades probadas», y no opiniones. En esta perspectiva histórica, Grecia ocupa un lugar especial, porque el género humano debe reconocer en ella a la iniciadora «cuyo genio le ha abierto todos los caminos de la verdad» [21].

El helenismo no es considerado ya como una decadencia, sino como un punto de partida. Así se establece un cuadro del desarrollo histórico de la filosofía donde se ve a una filosofía puramente occidental que comienza con los pensadores griegos de Jonia y halla su modelo en Sócrates, que pretendía «no hacer adoptar a los hombres un nuevo sistema y que sometiesen su imaginación a la de él, sino enseñarles a hacer uso de su propia razón»; y ésta es la filosofía que, después del largo eclipse de la edad media, se realiza plenamente con Descartes. Se ha acabado con el fárrago de la pretendida filosofía bárbara y oriental y con las acusaciones de plagio contra los griegos. En contrapartida, hay que subrayar todo lo que deja fuera de sí este esquema de los progresos del espíritu humano, tan extendido a finales del siglo XVIII y que, en líneas generales, ha seguido siendo el de nuestros historiadores de la filosofía: todo el cristianismo y todo el oriente.

Los pensadores del siglo XVIII intentaron introducir unidad y continuidad en la historia de la filosofía; toda la primera parte del siglo XIX fue testigo del esfuerzo por concluir lo que había sido simplemente esbozado. Se busca entonces un principio de trabazón interna que permita comprender las doctrinas en sí mismas y extraer de ellas su significación histórica. Se protesta contra la ligereza con que son rechazadas, como absurdas, ideas que no son las nuestras, a pesar de que constituyen aspectos necesarios del espíritu humano. Lo más importante que faltaba a los historiadores era precisamente el sentido histórico, la percepción afinada de los matices del pasado. Esto queda muy bien señalado por Reinhold en un artículo de 1791 *Sobre el concepto de la historia de la filosofía:* «La razón por la cual la historia de la filo-

[21] CONDORCET, *Esquisse d'un tableau historique des progrès de l'esprit humain,* Paris 1795; épocas cuarta y novena.

sofía aparece en nuestros manuales como una historia de la locura de los hombres en vez de como una historia de su sabiduría, por la cual los más célebres y a menudo los más meritorios de la antigüedad son injuriados de la forma más indigna, por la cual sus miradas más profundas hacia el santuario de la verdad son malinterpretadas y consideradas como los más crasos errores, estriba en que se comprendían mal sus ideas; y no había más remedio que comprenderlas mal porque, al juzgarlas, los críticos se atenían a los principios posteriores de una de las cuatro sectas metafísicas principales, o bien porque los métodos de la filosofía popular los habían acostumbrado a prejuzgar las investigaciones más profundas ateniéndose a los oráculos del sentido común»[22].

Tennemann siguió, en su historia de la filosofía[23], el programa de Reinhold; esa historia no debe suponer, según él, ninguna idea de la filosofía; no es sino el retrato de la formación gradual de la filosofía, el retrato de los esfuerzos de la razón para realizar la idea de una ciencia de las leyes de la naturaleza y de la libertad.

Pero el principio mismo de unidad interna se presenta de dos maneras: por una parte, como principio de una clasificación que se precia de encajar todas las sectas posibles en un pequeño número de tipos, dependiendo de la naturaleza del espíritu; por otra, como un desarrollo gradual del que cada doctrina importante constituye un momento necesario.

El primer punto de vista es el de De Gérando[24], que declara positivamente que abandona, por estéril e imposible a la vez, el antiguo método de la historia de las sectas. «Las opiniones filosóficas que se han producido en los diversos países y épocas son tan variadas, tan numerosas, que la más sabia y fiel recopilación no hará más que añadir la turbación y la confusión a nuestras ideas y abrumarse bajo el peso de una erudición estéril, a no ser que venga a guiar nuestra atención una serie de aproximaciones felizmente preparadas»[25]. Hay que sustituir, en términos de Bacon, la «historia narrativa» por la «historia inductiva y comparada». Esta consiste, ante todo, en determinar el pequeñísimo número de cuestiones primitivas a las que debe responder cada sistema; a tenor de esas respuestas, se puede concretar el sentido de cada uno de ellos y agruparlos en clases naturales; hecha esta clasificación, será posible compararlos, determinar sus puntos de divergencia y, finalmente, considerándolos como otras tantas expe-

[22] E. REINHOLD, *Uber den Begrif der Geschichte der Philosophie*, en G. G. FÜLLEBORN, *Beitraege zur Geschichte der Philosophie* I, Zurich 1791, p. 33.

[23] W. G. TENNEMANN, *Geschichte der Philosophie*, Leipzig 1798-1819, 11 vols.

[24] J. M. DE GÉRANDO, *Histoire comparée des systèmes de philosophie relativement aux principes des connaissances humaines*, Paris 1804, 3 vols.; 1823-1824, 4 vols.

[25] J. M. DE GÉRANDO, *o.c.*, Introducción, p. 23.

riencias realizadas en el devenir del espíritu humano, juzgar cuál es el mejor. De hecho, la cuestión primitiva que da a De Gérando la base de su clasificación es la de la naturaleza del conocimiento humano; la historia de los sistemas viene a ser para él un «ensayo de filosofía experimental», que pone a prueba el valor de cada solución dada al problema del origen del conocimiento.

El método de Victor Cousin no añade mucho al de De Gérando. Es una especie de término medio entre el método del botánico que clasifica las plantas por familias y la explicación psicológica que las relaciona con los hechos primitivos del espíritu humano. «Lo que turba y desalienta, decía al iniciar el curso de 1829, en los comienzos de la historia de la filosofía, es la prodigiosa cantidad de sistemas de todos los países y de todos los tiempos». Más adelante, algunas notas características, diferentes o semejantes, se desgajarán como por sí mismas y reducirán esa multitud infinita de sistemas a un escaso número de sistemas principales que engloban a todos los demás». Después de la clasificación viene la explicación. Esas grandes familias de sistemas proceden del espíritu humano. Por eso el espíritu humano, tan constante consigo mismo como la naturaleza, los reproduce sin cesar. La historia de la filosofía vuelve, al final, a la psicología que, como punto de partida de toda sana filosofía, «proporciona incluso a la historia su luz más segura»[26]. Se domina, pues, la historia negándola, puesto que se sustituye el desarrollo temporal y sucesivo de las doctrinas por su clasificación.

El segundo punto de vista que permite introducir unidad en la historia de la filosofía es el de la concatenación dinámica entre los sistemas, por la que cada uno aparece como un momento necesario de una historia única. La historia de la filosofía no hace aquí sino reflejar las tendencias generales de comienzos del siglo XIX, que dieron origen a las ciencias morales y sociales. Ya no se cree que la historia general se oriente hacia el éxito de una determinada religión o de un imperio, sino que progresa hacia una civilización colectiva que interesa a la humanidad entera. Análogamente, la historia de la filosofía no se orienta en beneficio de una secta, sino que tiene una ley inmanente que se puede reconocer por observación directa.

«Ninguna ciencia podría ser comprendida sin su propia historia, inseparable de la historia general de la humanidad»[27]. No hay frase que condense más claramente que ésta las ideas de Auguste Comte sobre la historia intelectual: imposibilidad de separar el presente del pasado, de considerar el estado actual de la inteligencia al mar-

---

[26] V. COUSIN, *Histoire générale de la philosophie*, Paris [4] 1867, p. 4.

[27] A. COMTE, *Système de politique positive* (1851-1854), Crès, Paris 1921, T. III, p. 2.

gen del progreso dinámico, de cuyos estados anteriores ha surgido el actual; imposibilidad de separar la historia del desarrollo intelectual de la del conjunto de la civilización. El positivismo afirma la «continuidad humana» negada por «el catolicismo que maldecía a la antigüedad, el protestantismo que condenaba a la edad media y el deísmo que negaba toda filiación». El pensamiento de Comte se vincula al movimiento general que hemos visto crecer en el siglo XVIII contra la idea de una historia de la filosofía como simple enumeración de sectas incoherentes. «La continuidad dinámica»[28] nos impide creer que haya habido jamás «cambios radicales» en las opiniones humanas; éstas se han modificado en virtud del mismo impulso que sigue modificándolas, a saber: el impulso hacia una creciente subordinación de nuestros juicios al orden objetivo. Cada una de esas etapas tiene su espacio normal y necesario. La «lógica puramente subjetiva»[29] del fetichista que animaba los fenómenos «es, en los primeros tiempos, tan normal como lo son hoy los mejores métodos científicos».

Esta visión de un devenir continuo que no puede ser retrógrado, lleva a Comte a transformar enteramente el valor que los historiadores del siglo XVIII daban a cada período del pasado, principalmente al pensamiento griego y al de la edad media. Protesta formalmente contra «las irracionales hipótesis de ciertos eruditos acerca de una pretendida anterioridad del estado positivo en relación con el estado teológico»[30], alusión indudable a una objeción que se puede deducir de la precedencia de la ciencia positiva de los griegos en relación con el pensamiento medieval. Estas hipótesis —añade— «han sido refutadas irrevocablemente conforme a una mejor erudición». La unión de la teología y de la metafísica, que caracteriza a la edad media y que, a los ojos de escritores protestantes como Brücker y de los enciclopedistas, es un escándalo y una alianza monstruosa, es precisamente lo que determina la superioridad de la edad media sobre la antigüedad y lo que prepara la edad moderna. La teología sin metafísica es, necesariamente, el politeísmo; éste «constituye el único y verdadero estado teológico, en el que la imaginación prevalece libremente. El monoteísmo es siempre resultado de una teología esencialmente metafísica, que restringe la ficción mediante el razonamiento».

Comte entiende, pues, por filosofía, no ya los sistemas técnicos de los especialistas de la filosofía, sino un estado mental difundido a través de la sociedad, que se manifiesta tanto, si no más, en las instituciones jurídicas, en las obras literarias o en las obras de arte como

---

[28] Ibid., p. 27.
[29] Ibid., p. 31.
[30] Ibid., p. 73.

en los sistemas de los filósofos. Un sistema filosófico, especialmente determinado, podrá, desde luego, mostrar con especial claridad tal estado de espíritu, porque concentra rasgos diseminados por doquier y los sitúa a plena luz [31]; pero, aun así, no será estudiado sino a título de símbolo y de síntoma. Lo que interesa a los historiadores de talante positivista son las «representaciones colectivas» y los puntos de vista individuales sólo atraen su atención cuando reflejan lo colectivo. De aquí el cambio de método, que se manifiesta por el escaso interés prestado al aspecto puramente técnico de la filosofía; lo que interesa son los teoremas fundamentales del filósofo, el contenido de su opinión, y no su verdad absoluta; cada sistema de opiniones está en relación con una época, y obtiene de esa relación la única justificación a la que puede aspirar.

Antes que Auguste Comte, ya Hegel tuvo un afán parecido por hacer la apología de los sistemas, mostrando que su diversidad no se opone a la unidad del espíritu. «La historia de la filosofía muestra claramente, a través de las diversas filosofías existentes, que no hay más que una sola filosofía con diversos grados de desarrollo y, también, que los principios particulares sobre los cuales se apoya un sistema, no son más que ramas de un solo y mismo conjunto. La filosofía más reciente es el resultado de todas las filosofías precedentes y debe contener los principios de todas ellas.» [32]. No hay en ello ni sectarismo que excomulga, ni escepticismo que se aprovecha de las divergencias de los sistemas para rechazarlos todos; sectarismo y escepticismo suponen que hay muchas filosofías; la historia demuestra que no hay más que una. «Para justificar el desprecio de la filosofía, se admite que hay filosofías diferentes, cada una de las cuales es *una* filosofía y no *la* filosofía, como si hubiese cerezas que, a la vez, no fuesen fruta». La historia de la filosofía es el desarrollo de un «único espíritu viviente» que toma posesión de sí mismo; no hace sino exponer en el tiempo lo que la filosofía misma, «liberada de las circunstancias históricas exteriores, expone, en estado puro, en el campo del pensamiento».

La unidad del espíritu humano y la continuidad de su desarrollo son las certezas *a priori* que se imponen al historiador aun antes de que haya comenzado su investigación, y ponen en sus manos el hilo que le permitirá orientarse. Esta tesis supone la existencia de una especie de *a priori* histórico, *a priori* que consiste en la naturaleza del

---

[31] Cf. Ibid. III, p. 34, acerca de la necesidad de fijación de creencias en una doctrina. «Sólo la anarquía moderna ha podido suscitar el sueño subversivo de una fe sin órgano.»

[32] G. W. Fr. HEGEL, *Enciclopedia de las ciencias filosóficas* (1817), Suárez, Madrid 1942, Introducción, párr. 13 y 14.

espíritu y cuyo conocimiento no es, en modo alguno, enjuiciable por los métodos históricos. La historia de la filosofía es la historia de las manifestaciones del Espíritu; como tal, está libre de contingencias y accidentes; el historiador está seguro de hallar un vínculo dialéctico entre los sistemas que se suceden [33].

Con Hegel y Comte nos encontramos en el extremo opuesto de la situación en que el Renacimiento había dejado a la historia de la filosofía; el pasado no se opone ya al presente, sino que lo condiciona y, justificado por él, no hace más que desarrollar la unidad de un plan sistemático y preconcebido. Toda la evolución de la historia de la filosofía hasta nuestros días se apoya sobre una discusión de este postulado.

En efecto, el conocimiento de la ley inmanente a ese desarrollo no es el resultado de la observación y la inducción históricas. Para Hegel, la unidad de la filosofía no es una constatación, sino un postulado. Un postulado que sólo puede ser aceptado junto con la filosofía de la que forma parte. ¿Es así como aparece la historia ante una mirada no prevenida? «Cualquier hombre de sentido común que se enfrente con el espectáculo que ofrece la historia de la filosofía se hará de ella, desde el primer momento, una idea notablemente diferente de la que pretendería el sofisma de la filosofía hegeliana». Renouvier, que formula esta opinión [34], vuelve, en efecto, más allá del eclecticismo francés, más allá de Hegel y de Diderot, a la tradición del sectarismo contra la que se habían levantado los siglos XVIII y XIX, porque no respondía al deseo apasionado de unidad del espíritu humano. Según Renouvier, la división de los filósofos en sectas opuestas no es, en modo alguno, un accidente histórico resultante de prejuicios temporales que oscurecen las «luces», sino un fenómeno normal que se basa en la constitución del espíritu humano. «Desde hace veinticinco siglos, en Occidente se han mantenido las mayores divergencias entre los filósofos. Indudablemente, la controversia y el progreso de los conocimientos positivos han podido eliminar algunas cuestiones y suprimir ciertas disidencias, pero la mayoría de ellas, y las más graves, no han hecho sino retroceder o trasladarse a otra parte». El espíritu humano es de naturaleza antinómica: la controversia dominante es la que se produce entre la doctrina de la libertad y la del determinismo; a esta controversia se reducen, según Renouvier, todas las demás, y es posible clasificar todos los sistemas colocando a cada uno en una u otra de esas dos doctrinas. Además, no es previsi-

---

[33] También A. COMTE (*o.c.* III) fundamenta su ley de los tres estados no sobre una inducción histórica, sino sobre la naturaleza del espíritu humano.

[34] Ch. RENOUVIER, *Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*, Losada, Buenos Aires 1948.

ble que ninguna de las tendencias pueda convencer a la otra con razones irrefutables. Así se explica y se justifica la existencia de las sectas. El error del eclecticismo y del hegelianismo consiste en haber visto únicamente en las sectas un producto arbitrario de la fantasía, o bien un momento necesario, pero totalmente provisional, en el desarrollo del pensamiento.

Por tanto, según Renouvier, la historia de la filosofía se condensa en un diálogo intemporal entre dos tesis contradictorias y que reaparecen constantemente; entre una época y otra no hay diferencias filosóficamente importantes; las «variaciones de la terminología, la diversidad de perspectivas desde las cuales puede ser presentado cada problema» y que permiten «dar forma y expresión a opiniones realmente antiguas», son el único contenido que le queda a la historia como tal. Esta posee, en cambio, esquemas permanentes, que permiten «la clasificación sistemática de las doctrinas»; pero esos esquemas son necesidades del pensamiento y no hechos históricos. La única iniciativa que se le permite al espíritu humano no es la construcción de los sistemas, que están en lo esencial predeterminados (como en De Gérando o Cousin), sino la elección libre entre las dos únicas direcciones posibles. La originalidad no consiste, como se creía, en la invención intelectual de un sistema, sino en la actitud de la voluntad con respecto a los sistemas ya formados.

El punto de vista de Renouvier marca ya el abandono de la doctrina de una pretendida necesidad histórica. Su propia época, y más aún la nuestra, ofrecen el espectáculo de una especie de disgregación de los grandes síntesis históricas; nuestro tiempo siente una manifiesta repulsión hacia las grandes construcciones, sean hegelianas o positivistas. Los signos externos de ese talante son las obras notables de historia de la filosofía, que no son ya historia de conjunto, sino trabajos limitados a un período, como la *Philosophie des Grecs,* de Edouard Zeller, o a una nación o un problema, como el *Sistema del mundo, de Platón a Copérnico,* de Duhem, o bien antologías filológicas como los *Fragmentos de los presocráticos* y los *Doxógrafos griegos,* de H. Diels, o monografías como las de Hamelin sobre el *Sistema de Aristóteles* o el *Sistema de Descartes.* Incluso las propias historias generales de la filosofía tienen un método más analítico que sintético y se preocupan más de recoger los resultados de los trabajos utilizados en las monografías que de descubrir una ley inmanente de desarrollo. A esta orientación responden la *Filosofía analítica de la historia,* de Renouvier; la *Historia de la filosofía europea,* de Weber, la *Historia de la filosofía por problemas,* de Janet de Séailles; y más claramente todavía la gran *Historia de la filosofía,* de Ueberweg, que no se propone más que tener al lector al corriente de los trabajos originales sobre cada cuestión.

Las causas de esta situación, totalmente nueva, son de dos tipos:

la primera es la inmensa labor filológica que, aproximadamente desde 1850 y gracias a descubrimientos de textos, colecciones de fragmentos y ediciones críticas, al mismo tiempo que precisaba y enriquecía nuestra información, hacía difíciles o casi imposibles aquellas visiones de conjunto de las que se vanagloriaban las historias de antaño. Además, tenía que ser así, si se piensa en las condiciones del método filológico: según su punto de vista, los períodos de la historia se distinguen menos por los sucesos positivos que podrían señalar su comienzo o su final, que por la naturaleza y estado de las fuentes que los dan a conocer. Para poner un ejemplo sencillo: qué diferente es el estado de nuestras fuentes relativas a la filosofía antigua, con sus escasas obras originales, del estado de las fuentes de la filosofía medieval o moderna, cuya abundancia espanta a la imaginación. El trabajo de crítica e interpretación de textos debe seguir en uno y otro caso métodos distintos, y hasta implica hábitos mentales lo suficientemente diferentes como para no poder ufanarse de poseer simultáneamente tales métodos. Pero lo mismo podría decirse de períodos bastante más cortos; por ejemplo, el estoicismo y el epicureísmo, conocidos por fragmentos de textos, no pueden ser estudiados de la misma manera que el sistema de Aristóteles, cuyas enseñanzas se han conservado íntegramente.

Por otra parte, las conclusiones del filólogo, cuando se trata de interpretar un pensamiento y de captar con precisión su sentido, son generalmente provisionales y quedan a merced de un descubrimiento o planteamiento nuevos. Las interpretaciones de sistemas antiguos, como el platonismo, o incluso de doctrinas modernas, como las de Descartes o Kant, son innumerables; ¿cómo encontrar, pues, en tales interpretaciones un punto de apoyo sólido para una construcción sintética?

A las exigencias del método filológico se añade una segunda razón, quizá más decisiva aún, para disuadirnos de la ambición de describir el conjunto del pasado filosófico. Comte, Hegel y el propio Renouvier se ocupan de la filosofía y no de los filósofos. Cuando consideran a las representaciones del universo que estudian como esquemas eternos impuestos por la naturaleza misma de la razón, o bien como especies de representaciones colectivas, que evolucionan colectivamente y se transforman con la sociedad, están haciendo de la filosofía algo impersonal[35]; o, al menos, la expresión personal que un filósofo proporciona de los pensamientos de su tiempo, no es más que un accidente. Lo esencial está en otra parte, en ese *dictamen* racional

[35] Por lo que se refiere a Renouvier, ciertamente la elección de una de las dos doctrinas opuestas es personal y libre; pero las doctrinas entre las cuales realiza la elección están totalmente predeterminadas.

o social, especie de divinidad a la cual se someten naturalmente las conciencias individuales, aunque sean las de un Platón o un Descartes.

La historia de la filosofía ha evolucionado como la historia en general; la minuciosidad aportada a la investigación de fuentes de información no se explicaría sin la voluntad del historiador de llegar a lo que hay de individual, de irreductible, de personal, en el pasado; sus investigaciones serían totalmente inútiles, si tratasen, como en otro tiempo, de determinar tipos o leyes. ¿Para qué serviría un ejemplar nuevo de un tipo ya conocido, si el ejemplar no tuviese su valor en sí mismo y en aquello que lo distingue?

Esa afición por lo individual que es quizá todavía el rasgo dominante de nuestra crítica literaria, nos hace ver el pasado bajo una perspectiva totalmente nueva. Ya no son las «sectas», como en el Renacimiento, ni los «sistemas», como en Cousin, ni las «mentalidades colectivas», lo que quiere captar el historiador; ahora son los individuos, con toda su riqueza de matices. Platón, Descartes o Pascal no son expresión de su medio ni de momentos históricos, sino verdaderos creadores. Lo que llama la atención a primera vista es la discontinuidad de sus esfuerzos. Windelband observa que no existe progreso continuado, «puesto que cada uno de los grandes sistemas da una formulación nueva al problema y lo resuelve como si los demás no hubiesen existido»[36].

Hay que añadir que estas dos razones: exigencias del método filológico y búsqueda de lo individual, aunque se oponen ambas a la síntesis histórica, no conducen al espíritu en el mismo sentido. El filólogo tiende a buscar el parentesco de pensamientos y fórmulas, y esta tendencia resulta a veces exagerada, si no está regulada por el gusto y el sentido de los pensamientos vivos, hasta hacer de una doctrina nueva un mosaico de doctrinas pasadas y confundir al inventor con el recopilador. Haciendo un planteamiento inverso, la crítica no quiere buscar en las doctrinas más que su multiplicidad, y hace la historia de las ideas con estilo impresionista, poniendo más complacencia en la variedad de las ideas que en la unidad profunda que debería sospecharse entre ellas.

La edad moderna añade otra diversidad más a las puramente doctrinales de las edades antigua y media: la diversidad de las interpretaciones nacionales, que dan su matiz particular a cada una de las filosofías, inglesa, alemana o francesa. Hay que pensar también en la inmensa complicación de la cultura moderna, que está a punto de disolverse, como preveía y temía Auguste Comte, en una serie de culturas especiales y técnicas, cada una de las cuales absorbe la vida y

---

[36] W. Windelband, *Historia general de la filosofía*, El Ateneo, Barcelona 1970.

posibilidades de un hombre. El filósofo, limitándose, análogamente, a uno de los aspectos de esa cultura, es hoy lógico o epistemólogo, filósofo de las matemáticas o filósofo de la religión, sin que haya clara correspondencia, y menos aún unidad, entre un punto de vista y otro. Se oscila entre una cultura general, que es superficial, y una cultura profunda, que es estrecha.

¿No se ven acaso demasiadas diversidades doctrinales irreductibles a la razón que obedecen en el fondo a diferencias entre las personalidades, los caracteres nacionales, los modos y grados de cultura? ¿Cómo podrá situar el historiador en el mismo plano doctrinas de origen tan diferente?

Así vemos cómo los mejores historiadores de nuestro tiempo dudan sobre el método a seguir. Por ejemplo, Victor Delbos [37], sin renunciar a la idea de un encadenamiento racional entre los aspectos sucesivos del pensamiento filosófico, ve su deseo de unidad contrapesado por el temor a no ser exacto y dejar escapar la sustancia misma de la historia. Y, efectivamente, este vigoroso espíritu ha dejado una admirable serie de monografías, cuyo título mismo [38] indica la dificultad, quizá insalvable, que debió encontrar para escribir una historia general de la filosofía.

La misma duda, pero más disimulada, aparece en Windelband [39]. El desarrollo de la filosofía, según reconoce en la introducción, depende de tres factores, y aun se podría decir que de tres historias yuxtapuestas: a) la historia pragmática, la evolución interna de la filosofía basándose en el desacuerdo entre las soluciones antiguas y las nuevas representaciones de la realidad; b) la historia en sus relaciones con la historia de la cultura; la filosofía recibe sus problemas de las ideas predominantes en la civilización de una época; c) por último, la historia de las personas. En el primer aspecto, la historia tiene, desde luego, una especie de ley de desarrollo; pero, ¿cuál es exactamente la importancia de ese aspecto en relación con los otros dos, que hacen depender de numerosos azares el curso de la vida intelectual? El autor no apunta respuesta alguna a esta pregunta.

¿Es éste ya el estado definitivo de la historia de la filosofía? ¿Debe abandonar toda esperanza de ser ella misma filosófica, para convertirse en un capítulo de la filología y de la crítica literaria? ¿Está condenada a oscilar perpetuamente entre el método del mosaico y el método impresionista, sin poder hacer nada mejor que matizar el uno con el otro?

---

[37] V. Delbos, *La méthode en histoire de la philosophie:* Revue de métaphysique et de morale (Paris 1917), pp. 279-289.

[38] V. Delbos, *Figures et doctrines de philosophes,* Paris 1919; *La philosophie française,* Paris 1919.

[39] W. Windelband, *o.c.,* p. 5.

Sin duda, y a pesar de las apariencias, subsiste algo de las ideas de Comte o Hegel. Ellos nos enseñaron a ver en los sistemas de la filosofía del pasado, más que sectas cerradas o fantasías individuales, aspectos del espíritu humano. Aprendieron a tomar el pasado intelectual completamente en serio y comprendieron mejor que otros la solidaridad intelectual de las generaciones. Sin embargo, no se puede pretender remediar la crisis que sufre la historia de la filosofía volviendo a una de esas fórmulas generales de desarrollo gratas a los positivistas y a los hegelianos. Todo lo que se ha intentado recientemente en este sentido es muy incompleto o bien prematuro [40]. Igual que los dos primeros problemas que hemos planteado, este tercero no puede ser resuelto más que de una manera aproximada y provisional, con todas las incertidumbres que lleva consigo la historia.

Hay que destacar, en primer lugar, que la erudición filológica, que hizo desmoronarse —como señalábamos— a la construcción comtiana o hegeliana, nos puso sobre la pista de una solución positiva. Cuanto más se progresa en el conocimiento íntimo y detallado del pasado, mejor se ve que las nuevas doctrinas tienen su punto de inserción en las doctrinas anteriores y se establecen continuidades y transiciones allí donde antes no se veía sino radical originalidad y absoluta oposición. Fórmulas generales como las de Comte o Hegel, para quienes el desarrollo debe proceder por oposición franca y clara, no son adecuadas para reflejar la realidad matizada que nos muestra la historia. En contraposición, esa continuidad intelectual que pone de manifiesto la crítica histórica, no podría expresarse mediante una ley general sino que debe ser objeto de mil investigaciones de detalle. La idea de estudiar en su continuidad y su génesis los sistemas del mundo, de Platón a Copérnico, no se les habría podido ocurrir a los historiadores imbuidos de la idea de la radical oposición entre la antigüedad y la edad media; fue necesaria la maravillosa erudición de Duhem para reencontrar a través de aquel tiempo la continuidad de dos o tres temas de pensamiento. El legítimo renacimiento de simpatía con que ha sido acogida recientemente la historia de la filosofía de la edad media, no está basado solamente en motivos ajenos al interés de la historia, sino también en auténticos descubrimientos que muestran su unión con la filosofía moderna. El abandono del método *a priori*, lejos de perjudicar a la idea de la unidad de la filosofía y de la inteligencia, ha permitido darle un sentido más pleno y más concreto, aun-

[40] Entre estas tentativas, una de las que juzgamos interesante, aunque prematura, es la *Philosophie comparée* de M. MASSON-OURSEL (Paris 1923) que intenta extraer una ley de desenvolvimiento comparando la marcha general del pensamiento filosófico en Europa y en Extremo Oriente. Desgraciadamente, las doctrinas que relaciona no siempre son comparables. Véase también la ingeniosa interpretación de la historia por J. DE GAULTIER en el *Mercure de France* del 1.° de enero de 1923, p. 11.

que más difícil de traducir en fórmulas; porque no se trata de la unidad de un plan que se realiza poco a poco, sino de una serie de esfuerzos originales y de hallazgos múltiples.

En segundo lugar, el abandono de la idea de progreso inexorable, que dominó la historia de la filosofía hasta 1850 aproximadamente, no ha sido menos favorable para la exacta apreciación del desarrollo filosófico. La idea de una marcha incesante y continuada es totalmente contraria a la realidad histórica. Bacon lo veía con más exactitud que sus discípulos del siglo XVIII cuando mencionaba, junto a períodos de progreso, otros períodos de retroceso y de olvido, seguidos de renacimientos. La verdad es que la curva de la vida intelectual, si se puede hablar así, es extremadamente complicada, y sólo los estudios de detalle pueden dar una idea de sus meandros. Pero, además de poder ofrecemos tal idea, la obra de la crítica filosófica tampoco es destructora, sino muy al contrario: nos muestra muchos de los esquemas posibles de desarrollo, allí donde el apriorismo histórico no veía más que uno. Puede haber evolución del pensamiento hacia un mayor desacuerdo, hacia la disgregación en una polvareda de sectas opuestas unas a otras, como en la Grecia posterior a la muerte de Sócrates, o, por el contrario, evolución hacia la unidad de pensamiento, hacia el acuerdo casi completo, como en la segunda mitad del siglo XVIII, en que dominaba el empirismo inglés. El pensamiento filosófico o bien se hace móvil, sugestivo, transformándose en un método de vida espiritual, en una directriz mental, como en Sócrates o en Platón, o bien adopta la forma de una doctrina decisoria que tiene respuesta para todas las cuestiones y pretende imponerla mediante una dialéctica irrefutable, como en tiempos de la escolástica. Hay momentos en que el pensamiento intelectual renuncia, como si estuviese cansado, a afirmar su propia valía y cede el paso a doctrinas que pretenden alcanzar la realidad por intuición, sentimiento o revelación; por ejemplo, el intelectualismo del siglo XVIII, con su confianza en la razón, fue seguido muy de cerca por la orgía romántica; alternancia muy instructiva y que quizá sea una ley general de la historia del pensamiento [41]. Por estos ejemplos se ve cómo la crítica, por sí sola, sin el menor *a priori,* permitirá clasificar y ordenar los sistemas.

La historia permitirá juzgarlos hasta cierto punto. En efecto, el valor de un sistema no es independiente del fervor espiritual que ha suscitado. Las doctrinas filosóficas no son cosas, sino pensamientos, temas de reflexión que se proponen a la posteridad y cuya fecundidad no se agota jamás sino en apariencia, directrices mentales que siempre pueden ser recuperadas. Las ideas que conforman tales doctrinas

---

[41] Cf. L. CAZAMIAN, *L'évolution psychologique et la litterature en Angleterre,* Paris 1920, 4 ss.

no son materiales inertes de un edificio mental desmontable, y que pudieran ser utilizados de nuevo, tal como están, en otras construcciones, sino que son gérmenes que tienden a desarrollarse; pretenden ser un «bien capaz de comunicarse» [42]. La investigación histórica debe permitirnos captar el impulso original y la manera en que se desarrolla, cesa y a veces, se renueva. La historia no está terminada: esto es lo que jamás debe olvidar el historiador del pensamiento. Platón o Aristóteles, Descartes o Spinoza han estado siempre vivos. Uno de los mayores servicios que puede prestar un historiador consiste, sin duda, en mostrar en qué manera se transforma una doctrina; de manera bien diferente, según los casos. A veces sucede que la doctrina, haciéndose permanente, se solidifica en un dogma, que se impone; así, después de tres siglos de existencia, el estoicismo es, para Epicteto, una ley que no necesita demostración. También ocurre que un tema filosófico, al procurar fijarse en doctrina, realizarse en dogma, acaba agotándose en una especie de compilación y amaneramiento que recuerda a las brillantes decadencias de escuelas artísticas cuya fórmula se ha agotado. Por ejemplo, la filosofía jónica quedó reducida en tiempos de Platón a los balbuceos de los últimos heracliteanos que, por miedo a fijar el río fluyente de las cosas, no querían utilizar el lenguaje. Más aún, la descripción de las cosas inteligibles llegó, entre los últimos neoplatónicos como Proclo y Damascio, a tan minuciosa precisión, que no hay más remedio que reconocer en ella todo el artificio de un tecnicismo profesional y su falta de sinceridad. Y otro tanto se podría decir de las últimas formas de los sistemas de Fichte o de Schelling. Así, se ven aparecer como categorías históricas móviles, modificables, temas generales de pensamiento que deben reemplazar a las categorías anquilosadas que en otro tiempo usaron hasta el agotamiento los historiadores eclécticos o hegelianos.

Estas brevísimas indicaciones excluyen la posibilidad de acabar esta introducción formulando nada que se parezca a una ley de desarrollo del pensamiento filosófico. No se trata de construir, sino solamente de describir. Lo que no se puede hacer es escribir la historia como un profeta *a posteriori,* como si se quisiese dar la impresión de que el pensamiento filosófico nacía poco a poco y se materializaba progresivamente. No podemos admitir ya, como Aristóteles, padre de la historia de la filosofía, que la historia está orientada hacia una doctrina contenida ya en potencia en ella. La historia de la filosofía nos enseña que el pensamiento filosófico no es una de esas realidades estables que, una vez halladas, subsisten como una invención técnica; este pensamiento está continuamente sometido a discusión, continuamente en peligro de perderse en fórmulas que, al fijarlo, lo traicio-

[42] B. SPINOZA, *La reforma del entendimiento*, Aguilar, Buenos Aires [2] 1959.

nan; la vida espiritual reside en el trabajo y no en la posesión de una pretendida verdad adquirida[43].

Esta obra intenta ofrecer un esbozo lo más claro y vivo posible de ese trabajo. Está inspirada por el deseo de servir de guía en el inmenso pasado de la filosofía, ese pasado que las investigaciones históricas detalladas demuestran que es cada vez más complejo y matizado. También se ha considerado indispensable ofrecer al lector los medios necesarios para juzgar la fidelidad de este esbozo y precisar sus rasgos; por eso cada capítulo va acompañado de citas de los textos más importantes y seguido de una bibliografía sumaria, indicando, junto a las ediciones de los autores, las obras y artículos que se han creído esenciales.

[43] Sobre las cuestiones de método en historia de la filosofía remito a mi obra *La philosophie et son passé*, Paris [7] 1960.

BIBLIOGRAFIA GENERAL

I. OBRAS GENERALES

ABBAGNANO, N.: *Historia de la filosofía*, I-III, Montaner y Simón, Barcelona, 1955.
BRUNGSCHVICG, L.: *Les étapes de la philosophie mathematique*, 1912.
—*L'experience humaine et la causalité physique*, 1922.
—*Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale*, I-II, Paris, 1927.
COPLESTON, Fr.: *Historia de la filosofía*, I-IX, Ariel, Esplugues de Llobregat, 1969.
COUSIN, V.: *Necesidad de la filosofía. Introducción a la historia de la filosofía*, Espasa Calpe, Buenos Aires, 1947.
CHÂTELET, I.: *Historia de la filosofia*, I-II, Espasa Calpe, Madrid, 1976.
CHEVALIER, J.: *Historia del pensamiento*, Aguilar, Madrid, I, 1958; II, 1960; III, 1969; IV, 1968.
DAUMAS, M.: *Histoire de la science*, Gallimard, Paris, 1957.
—*Histoire générale des tecniques*, I, Paris, 1962.
DELBOS, V.: *Figures et doctrines des philosophes*, Paris, 1919.
—*Historia y solución de los problemas metafísicos*, Hachette, Buenos Aires, 1950.
DILTHEY, W.: *Historia de la filosofía*, F.C.E., México, 1951.
DUHEM, P.: *Le système du monde de Platon à Copernic*, I-X, Paris, 1915-1959.
DURANT, W.: *Historia de la filosofía*, Joaquín Gil, Buenos Aires, [2] 1947.
ENCICLOPEDIA FILOSÓFICA, ed. por Centro di Studi Filosofici di Gallarate, I-VI, Firenze, [2] 1967.
ENRIQUES, F. y SANTILLANA, G. de: *Storia del pensiero scientifico*, I, *Il mondo antico*, Milano, 1932.
FERRATER MORA, J.: *Diccionario de Filosofía*, I-IV, Alianza, Madrid, [2] 1980.
FISCHL, J.: *Manual de historia de la filosofía*, Barcelona, 1968.
FRANCK, A.: *Dictionnaire des sciences philosophiques*, Hachette, Paris, [3] 1885.
GAOS, J.: *Filosofía de la filosofía e historia de la filosofía*, México, 1947.
GOLDSCHMIDT, W.: «Los quehaceres del historiador de la filosofía», *Rev. Est. Pol.*, 67 (Madrid, 1953), pp. 49-82.
KNEALE, W.-M.: *The Development of Logic*, Oxford, 1962.
KOYRE, A.: *Estudios de historia del pensamiento científico*, I-II, Siglo XXI, México, 1977.
—*Estudios galileanos*, Siglo XXI, México, 1980.
LAMANNA, E. P.: *Historia de la filosofía*, Haschette, Buenos Aires, 1957.
MONDOLFO, R.: *Problemas y métodos de la investigación en historia de la filosofía*, Univ. Nacional, Tucumán, 1949.
—«La filosofía como problematicidad y el historicismo», *Philosophia*, 9 (1952), pp. 9-24.
RENOUVIER, Ch.: *Philosophie analytique de l'histoire*, I-IV, 1896-1897.
—*Bosquejo de una clasificación sistemática de las doctrinas filosóficas*, Losada, Buenos Aires, 1984.
RIVAUD, A.: *Histoire de la philosophie*, I-IV, Press. Univ., Paris, 1948-1962.
RUSSELL, B.: *Historia de la filosofía occidental*, Barcelona, 1954.
—*Los problemas de la filosofía*, Labor, Barcelona, 1928-1937.
SCHNEIDER, H. W.: *Historia de la filosofía norteamericana*, F.C.E., México-Buenos Aires, 1950.
SCHUHL, P.-M. y GOLDSCHMIDT, W. y otros: «Etudes sur l'histoire de la philosophie», en *Hommage à Martial Gueroult*, Paris, 1964.
TATON, R.: *Historia general de las ciencias*, I-V, Destino, Barcelona, 1971-1975.
UEBERWEG, Fr.: *Grundriss der Geschichte der Philosophie*, I-IV. I, *Das Altertum*,

ed. por K. Praechter, Verlag Schwabe, Basel, [13] 1956; II, *Die patristsche und scholastische Zeit,* ed. por Baumgartner, [11] 1828; III, *Die Neuzeit bis zum Ende des achtzehnten Jahrhunderts,* ed. por Frischeisen-Koeler-Moog, [12] 1924; IV, *Die deutsche Philosophie im 19. Jahrhundert und die Gegenwart,* ed. por Oesterreich, [12] 1924; V. *Die Philosophie des Auslandes im 19 Jahrhundert un die Gegenwart,* ed. por Oesterreich, [12] 1928.
WEBER, A.: *Historia de la filosofía,* Jorro, Madrid, 1912.
WINDELBAND, W.: *Historia general de la filosofía,* El Ateneo, Barcelona, 1970.
WULFF, M. de: *Elementos de historia de la filosofía,* Gili, Barcelona, [3] 1927.

REVISTAS:

Revue philosophique de la France et de l'etranger, Louvain.
Revue de metaphisique et de morales, Paris.
Revue de sciences philosophiques et thèologiques, Paris.
Revue internationale de Philosophie, Bruxelles.
Revista de Filosofía, Madrid.
Rivista de Filosofia scientifica, Genova.
Archiv für die Geschichte der Philosophie, Berlin.
Archives de philosophie, Paris.
Mind. A quarterly review of psychology, Edinburg.
Revue d'histoire de la philosophie, Paris.
Archivo di filosofia, Roma.
Rivista critica di storia della filosofia, Milano.

II. ANTIGÜEDAD

BRÉHIER, E.: *Etudes de philosophie antique,* Press. Univ., Paris, 1955.
BURCKHARDT, J.: *Historia de la cultura griega,* Iberia, Barcelona, 1947.
BURNET, J.: *Early greek-philosophy.* Parte I: *Thales to Plato.* London, [4] 1930.
—*L'aurore de la philosophie grecque,* Payot, Paris, 1919.
—*La aurora de la filosofía griega,* Argos, México, 1944.
CAPELLE, W.: *Historia de la filosofía griega,* Gredos, Madrid, 1981.
CROISET, A.-M.: *Histoire de la litérature grecque,* Paris, [2] 1940.
DEBAMBEZ, P. y FLACELIERE, R. y SCHUHL, P.-M.: *Dictionnaire de la civilisation grecque,* Paris, 1966.
DIELS, H.: *Die Fragmente der Vorsokratike.* I-II Berlin, [7] 1954 (ed. revisada por W. Kranz).
—*Doxtographi graeci,* Berlin, [2] 1929.
DUMONT, J.: *La filosofía antigua,* Mexico, 1966.
GAOS, J.: *Antología filosófica. La filosofía griega,* México, 1941.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Fragmentos filosóficos de los presocráticos,* I-II, Instituto de Filosofía de la Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1955.
GARCÍA FERNÁNDEZ: *Los filósofos presocráticos,* I-II, Instituto de Filosofía de la Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1955.
GOMPERZ Th.: *Pensadores griegos,* Guaramía, Asunción del Paraguay, 1951.
GRENET, P. B.: *Historia de la filosofía antigua,* Herder, Barcelona, [2] 1976.
GUTHRIE, W. K. C.: *A History of Greek Philosophy,* I, Cambridge, 1962.
—*Los filósofos griegos,* México, 1964.
JAEGER, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega,* I-III, F.C.E., México, [2] 1957.
JAEGER, W. y WERNER, C.: *La teología de los primeros filósofos griegos,* México, 1952.
MARROU, H.-J.: *Histoire de l'education dans l'antiquité,* Paris, [2] 1950.
—*De la connaissance historique,* Nauwelaerts, Louvain, 1955.

MONDOLFO, R.: *El pensamiento antiguo. Historia de la filosofía greco-romana,* I-IV, Losada, Buenos Aires, [9] 1983.
PAULY, A. y WISSOWA, G., y KROLL: *Real-Encyclopadie der Klassische Altertumswissenschaft,* I-VII, Stuttgart, 1985 ss.
REYMOND, A.: *Histoires des sciences exactes et naturelles dans l'antiquité gréco-romaine,* Paris, 1955.
RITTER, H. y PRELLER, L.: *Historia philosophiae graecae et romanae ex fontium locis contexta,* Gotha, [9] 1913.
RIVAUD, A.: *Las grandes corrientes del pensamiento antiguo,* Tridente, Buenos Aires, 1945.
ROBIN, L.: *El pensamiento griego y los orígenes del conocimiento científico,* Cervantes, Barcelona, 1926.
—*La philosophie grecque des origines à Epicure,* Paris, 1942.
ROSSI, P.: *Antologia della critica filosofica,* I, *L'età antica,* Bari, 1961.
SAMBURSKY, S.: *The Fysical World of the Greeks,* London, 1956.
VOGEL, C. J. de: *Greek Philosophy, a Collection of Texts,* Brill, Leyden, I, 1950; II, 1953 y III, 1959.
ZELLER, E.: *Die Philosophie der Griechen,* I-VI, Leipzig, 1920-1923. Ed. inglesa revisada por W. Nestle, London, 1931.
ZELLER, E. y MONDOLFO, R.: *La filosofia dei Greci nel suo sviluppo storico,* Firenze, 1932-1938.

III. EDAD MEDIA

BAEUMKER, Cl. y GRASMANN, M.: *Beitrage zur Geschichte der Philosophie und theologie des Mittelalters. Texte und Untersuchungen,* Münster, 1981 ss.
BRÉHIER, E.: *La philosophie du Moyen Age,* Paris, 1937.
CROMBIE, A.-C.: *Histoire des sciences de saint Augustin a Gailée (400-1650),* Paris, 1959.
DELHAYE, Ph.: *La filosofía cristiana medieval,* Andorra, 1961.
DEMPF, A. *La concepción del mundo en la Edad Media,* Madrid, 1958.
—*Metafísica de la-Edad Media,* Madrid, 1957.
—*Etica de la Edad Media,* Gredos, Madrid, 1958.
FARRÉ, L.: *Filosofía cristiana, patrística y medieval,* Buenos Aires, 1960.
FOREST, A.; STEENBERGHEN, F. van, y GANDILLAC, M. de: *Le mouvement doctrinal du XIe au XIVe s.,* tomo 13 de A. Fliche, V. Martin y E. Jarry, *Histoire de l'église,* Paris, 1951.
GILSON, E.: *La filosofía en la Edad Media,* I-II, Gredos, Madrid, [3] 1972.
—*El espíritu de la filosofía medieval,* I-II, Buenos Aires, 1952.
GRASMANN, M.: *Filosofía medieval,* Barcelona, 1949.
HAUREAU, B.: *Histoire de la philosophie scolastique,* I-III, Paris, 1872-1880.
HUIZINGA, J.: *El otoño de la Edad Media,* Madrid, [7] 1967.
PADOVANI, U. A.: *Grande antologia filosofica. Il pensiero cristiano,* Milano, 1954.
PICAVET, F.: *Esquise d'une histoire generale et comparée des philosophies médiévales,* Paris, [2] 1907.
STEENBERGHEN, F. van: *Filosofía medieval,* Buenos Aires, 1967.
VIGNAUX, P.: *El pensamiento en la Edad Media,* México, 1954.
WULF, M. de: *Historia de la filosofía medieval,* I-III, México, 1945-1949.

IV. TIEMPOS MODERNOS

ALVAREZ GONZÁLEZ, F.: *La filosofía del Renacimiento,* Univ. de Cuenca, Ecuador, 1952.
BRÉHIER, E.: *Etudes de philosophie moderne,* Paris, 1965.

—*Histoire de la philosophie allemande,* Paris, [3] 1954 (ed. completada por P. Ricoeur).
BUENO, M.: *Las grandes direcciones de la filosofía,* F.C.E., México, 1957.
CASSIRER, E.: *El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia moderna,* I-IV, F.C.E., México, 1953-1957.
—*Filosofía de la Ilustración,* F.C.E., México, [2] 1950.
CASTELL, A.: *An Introduction to Modern Philosophy in Six Problems,* New York, 1943.
COLLINS, J. D.: *A History of Modern European Philosophy,* Milwaukee, [4] 1961.
DELBOS, V.: *La philosophie française,* Paris, 1919.
DILTHEY, G.: *El mundo histórico y el siglo XVIII,* F.C.E. México, 1944.
—*De Leibniz a Goethe,* F.C.E., México, 1945.
DUJOVNE, L.: *La filosofía de la historia desde el Renacimiento hasta el siglo XVIII,* Buenos Aires, 1959.
FISCHER, K.: *Geschichte der neueren Philosophie,* I-IX, Mannheim, Heidelberg, [5] 1920.
HOEFFDING, H.: *Historia de la filosofía moderna,* I-II, Jorro, Madrid, 1907.
—*Les philosophes contemporains,* Paris, 1908.
JODL, F.: *Historia de la filosofía moderna,* Losada, Buenos Aires, 1951.
LANGE, F. A.: *Historia del materialismo,* Jorro, Madrid, 1903.
LEROUX, E. y LEROY, A.: *La philosophie anglaise classique,* Paris, 1951.
MESNARD, P.: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle,* Paris, [2] 1951.
RANDALL, J. H.: *La formación del pensamiento moderno,* Buenos Aires, 1952.
ROMERO, F.: *Historia de la filosofía moderna,* F.C.E., México, 1959.
SORLEY, W. R.: *A History of English Philosophy,* Cambridge, [2] 1937.
WIESE, B. von: *La cultura de la Ilustración,* Inst. Est. Pol., Madrid, 1954.
ZELLER, E.: *Geschichte der deutschen Philosophie,* München, [2] 1920.

PRIMERA PARTE

PERIODO HELENICO

CAPITULO PRIMERO

LOS PRESOCRATICOS

En el primer período, el período helénico que acaba con la muerte de Alejandro (323), la filosofía se desarrolló en territorio griego y en diversos centros sucesivamente, en función de las vicisitudes políticas. La filosofía nació en el siglo VI en el país jónico, en sus ciudades marítimas comerciales, entonces muy ricas. A partir del 546, Jonia fue sometida por los persas y la gran ciudad de Mileto quedó reducida a ruinas en el 494. El centro de la vida intelectual se desplazó; la filosofía se trasladó al sur de Italia y a Sicilia. Finalmente, después de las guerras médicas, en tiempos de Pericles (muerto en el 429), Atenas se convirtió en la capital intelectual de Grecia, a la vez que en el centro del nuevo imperio marítimo que debía durar hasta la guerra de Peloponeso. En este desarrollo los jonios desempeñaron el papel principal; los primeros filósofos de la Magna Grecia eran emigrados jónicos y también fueron jonios los primeros propagadores de la filosofía en Atenas. Sin embargo, en cada uno de aquellos centros el pensamiento filosófico tuvo caracteres diferentes.

1. LA FISICA DE MILETO

Es difícil precisar la significación exacta y el alcance del movimiento de ideas que tuvo lugar en Mileto en el siglo VI antes de nuestra era. De los tres filósofos que se sucedieron en la ciudad, entonces la más poderosa y floreciente del Asia Menor griega, el primero [1], Tales, no escribió, siendo conocido por una tradición que no se remonta más allá de Aristóteles. Los otros dos, Anaximandro y Anaxímenes, fueron autores de una obra en prosa cada uno, titulada posteriormente *Sobre la naturaleza,* y sólo los conocemos por lo que de ellos dijeron Aristóteles y los escritores de su escuela.

Lo que Aristóteles buscaba, ante todo, en sus enseñanzas era una respuesta a esta pregunta: ¿de qué materia están hechas las cosas? Es Aristóteles quien plantea la pregunta, y lo hace en el lenguaje de su propia doctrina; no tenemos prueba alguna de que los filósofos de Mileto se hubiesen preocupado por sí mismos de este problema, cuya

---

[1] ARISTÓTELES, *Metafísica,* A, 3, 983 b 20.

solución se busca en ellos. Análogamente, si se nos dice que el principio de todas las cosas es, según Tales el agua, según Anaximandro el infinito y según Anaxímenes el aire, hay que guardarse de ver en estas fórmulas una respuesta al problema de la materia [2].

Para comprender su sentido hay que buscar, si es posible, cuáles eran los problemas que ellos se planteaban de hecho y, al parecer, eran de dos órdenes: ante todo, problemas de técnica científica. En este sentido, Anaximandro pasa por haber sido el inventor del gnomon y haber trazado en él las líneas de los solsticios y del equinoccio; habría dibujado también el primer mapa y descubierto la oblicuidad del zodíaco. Pero sus problemas son fundamentalmente los relacionados con la naturaleza y las causas de los meteoros o de los fenómenos astronómicos: terremotos, vientos, lluvias, relámpagos, eclipses y también cuestiones generales de geografía sobre la forma de la tierra y los orígenes de la vida terrestre.

Acerca de esas técnicas científicas, los filósofos de Mileto no hicieron, sin duda, más que propagar en territorio griego lo que las civilizaciones mesopotámica y egipcia les transmitían. Los babilonios eran observadores del cielo; además, levantaban planos de ciudades y de canales, para su catastro, e incluso intentaron dibujar un mapamundi [3]. Por lo que se refiere a las artes mecánicas, ofrecieron, en todos los países helénicos, del siglo VII al V, un desarrollo muy rico y variado [4], del cual fueron sin duda más testigos que instigadores los filósofos jónicos: testigos muy favorables, que veían la superioridad del hombre en su actividad técnica, y cuya opinión encontró sin duda su más sorprendente expresión en un jonio del siglo V, Anaxágoras; según él, el hombre es el más inteligente de los animales porque tiene manos, y la mano es el utensilio por excelencia y el modelo de todos los utensilios [5].

La originalidad de los filósofos de Mileto parece haber consistido en la elección de las imágenes con las que representaban el cielo y los meteoros; esas imágenes no conservan nada de lo fantástico de los mitos; están tomadas de las artes o de la observación directa. En todas las analogías que constituyen su ciencia, hay gran deseo de comprender los fenómenos inaccesibles a través de su relación con los hechos más familiares, y todo ello con la máxima precisión imaginativa, que no admite, como en el caso del mito, ningún trasfondo misterioso.

Una de estas observaciones frecuentes era, para un filósofo de Mi-

---

[2] *Ibid.*, A, 3, 983 b 6-11; 984 a 2-7.

[3] L. Delaporte, *La Mésopotamie*, en *Bibliotèque de synthèse historique*, Paris 1923, pp. 260-261.

[4] A. Espinas, *Les origines de la technologie*, 1897, pp. 75 ss.; P.-M. Schuhl, *Machinisme et philosophie*, Paris [2]1946, cap. 1.

[5] Aristóteles, *De partibus animalium*, IV, 10, 687 a 7.

leto, preocupado por la navegación, la de las borrascas y tempestades; veía formarse, a partir de la calma, nubes espesas y negras que eran súbitamente desgarradas por un relámpago, anunciador de la tormenta de viento que venía después. Anaximandro, intentando explicarlas, enseñaba que el viento, encerrado en la nube, la rompía con violencia y que el relámpago y el trueno acompañaban a tan brusca ruptura[6]. Así, por analogía con el huracán, concebía él la naturaleza y la formación de los astros. Para entender la concepción que Anaximandro se hacía del cielo, basta reemplazar el estuche de nubes espesas por un estuche opaco de aire condensado (sin que el aire signifique para él otra cosa que los vapores), el viento interior por fuego, los desgarramientos del estuche por una especie de tubos de escape o bocas de fuelle, por los que irrumpe el fuego. Si se supone que esos estuches son de forma circular y están dispuestos alrededor de la tierra como las llantas alrededor de las ruedas de un carro, los astros no serán para nosotros sino la parte del fuego interior que sale por esos tubos. Por la obstrucción momentánea de tales tubos se explicarán los eclipses y las fases de la luna. Anaximandro admitía que había tres de esos estuches circulares, animados de movimiento rotatorio; en el punto más alejado de la tierra, los del sol y la luna, que no tienen más que un tubo de escape; en el más bajo, el de las estrellas fijas (sin duda la vía láctea), que tiene gran número de ellos[7].

Asimilaciones de este género permiten formular de una manera nueva el problema cosmogónico; la formación del cielo no es, en el fondo, diferente de la de una tormenta; se trata de saber cómo el fuego, que primitivamente rodeaba a la tierra como la corteza a un árbol, se ha roto y repartido en el interior de tres anillos circulares. Ahora bien, la causa fundamental parece ser, para Anaximandro, la que origina las lluvias, las tormentas y los vientos. Y son los vapores, que, producidos sobre el mar, por evaporación, rompen la esfera de fuego y la encajan en anillos[8].

El fenómeno fundamental en esta física de Mileto es desde luego la evaporación del agua del mar por influencia del calor. Los productos de esa evaporación (vapores, vientos, nubes, etc.) eran considerados tradicionalmente en Grecia como poseedores de propiedades vitales[9]. Anaximandro no hace, pues, sino seguir una opinión muy antigua al admitir que los seres vivos nacen en la humedad cálida eva-

---

[6] Aecio, *Placita*, III, 6, 1.

[7] *Ibid.*, II, 13, 7; 15, 6; 20, 1; Hipólito, *Refutación de las herejías*, I, 6, 4-6.

[8] Aecio, *Placita*, III, 6, 1 (origen del viento), comparado con Aristóteles, *Meteorológicos*, II, 1, 353 b, 5. Cf. J. Burnet, *L'aurore de la philosophie grecque*, Paris 1919, p. 67.

[9] Plutarco, *La decadencia de los oráculos*, 18; Aristóteles, *De anima*, A, 5, 410 b, 27.

porada por el sol. Insistía también sobre la anterioridad de las formas de vida en el mar, de los peces, seres encerrados en una corteza espinosa, que tuvieron que modificar su género de vida cuando, al estallar su corteza, fueron situados en tierra [10].

Estas opiniones de Anaximandro nos permiten precisar quizás el sentido de las afirmaciones sobre la sustancia primitiva que Aristóteles considera como el centro de aquella doctrina. Tales afirmaciones parecen referirse, no a la materia de los seres, sino a la cosa de la que procede el mundo. Tales, al enseñar que esa cosa es el agua, no hace más que reproducir un tema cosmogónico extremadamente extendido; pero, de acuerdo con el desarrollo del pensamiento de Mileto, sin duda hay que entender por agua algo así como la extensión marina con toda la vida que de ella se desprende. Enseñaba, además, que la tierra es como un disco plano instalado sobre el agua primitiva como un navío sobre el mar. ¿Qué fue lo que impulsó a Anaximandro a sustituir el agua de Tales por eso que llama el infinito? Sobre el sentido de esta expresión existe muy poca concordancia. ¿Es una forma específica de Mileto del mito hesiódico del Caos, anterior a los dioses, a la tierra y al cielo, de la misma manera que la tesis de Tales se refería a una antigua cosmogonía? El infinito sería, en tal caso, la cosa cualitativamente indeterminada de donde nacerían las cosas determinadas: fuego, agua, etc., o, al menos, la mezcla en que se confunden todas las cosas, que se separan en seguida para formar el mundo. Parece, sin embargo, que el infinito de Anaximandro es, más bien, lo ilimitado en extensión, lo que existe sin límites, por oposición al mundo que está contenido en los límites del cielo, puesto que tal infinito contiene a los mundos [11].

Esta interpretación cuadra con la tesis de la pluralidad de los mundos, una de las tesis de Anaximandro que será retomada por Anaxímenes; admite, efectivamente, la existencia simultánea de varios mundos que nacen y mueren en el seno del infinito eterno y sin vejez. Se nos dice que de este infinito nacen los mundos por un «movimiento eterno», es decir, por un movimiento de generación incesantemente reproducido que tiene por efecto separar a los contrarios: lo cálido y lo frío, pues estos contrarios, al actuar uno sobre el otro, producen, como ya vimos, todos los fenómenos cósmicos [12].

Anaxímenes, al tomar el aire como principio, es decir, como primer comienzo, no se aparta de Anaximandro. La palabra aire no hace más que precisar la naturaleza del infinito; porque su principio es

[10] AECIO, *Placita*, V, 19, 1.

[11] TEOFRASTO, citado por Simplicio (H. DIELS, *Doxographi graeci*, Berlin ²1939, 376, 3-6). Cf. J. BURNET, *o.c.*, pp. 61-66.

[12] HIPÓLITO, *Refutación de las herejías*, 1, 6, 1-2, comparado con ARISTÓTELES, *Física*, III, 4, 203 b, 25 (citado por J. BURNET, *o.c.*, p. 66, n. 1).

un aire infinito (sin límite), de donde nacen todas las cosas; está, como el infinito de Anaximandro, animado por un movimiento eterno. Pero parece que Anaxímenes no creyó que tal movimiento pudiera resolver el problema del origen de las cosas; un movimiento de agitación, como el que se imprime a una criba, puede separar fácilmente las cosas mezcladas, pero no producirlas. A ese movimiento eterno añadió Anaxímenes otra explicación del origen de las cosas: el aire, al enrarecerse, da nacimiento al fuego, y, por condensaciones sucesivas, al viento, las nubes, el agua y, finalmente, la tierra y las piedras. En este último orden de transformaciones piensa, sin duda, en fenómenos muy concretos y accesibles a la observación: la formación de vientos en el aire tranquilo e invisible; después, la formación de nubes que se resuelven en lluvias, las cuales dan origen a ríos que depositan aluviones. El proceso inverso, el del enrarecimiento, es el que da origen al fuego, es decir, a todos los meteoros ígneos y a los astros [13].

La física de los filósofos de Mileto es, pues, una física de geógrafos y meteorólogos, pero su visión de conjunto del universo no anuncia en modo alguno el progreso de la astronomía que verá el siglo siguiente. La tierra es, para Tales y Anaxímenes, un disco plano que el uno hace flotar sobre el agua y el otro sobre el aire; para Anaximandro es una columna cilíndrica cuyo diámetro de base es igual a un tercio de la altura, y cuya parte superior, habitada por nosotros, está ligeramente hinchada; y se mantiene en equilibrio porque está a igual distancia de los confines del universo. Anaxímenes vuelve incluso a una imagen mítica decididamente anticuada, si bien es verdad que cree que el sol, después de ponerse, no pasa por debajo de la tierra, sino que va rodeando el horizonte, oculto a nuestra vista por altas montañas, hasta volver al oriente. En la determinación que ofrece Anaxímenes de las distancias de los anillos celestes a la tierra, apenas se vislumbra algún reflejo de lo que será la astronomía matemática [14].

Por otra parte, a esta física, en la que no intervienen más que imágenes sensibles y familiares, se añade un modo de explicación de un tipo totalmente diferente: el nacimiento y destrucción de los mundos se regulan de acuerdo con un cierto orden de justicia: «En las cosas de las que proceden es donde los seres se destruyen de acuerdo con la necesidad; se administran entre sí el castigo y la expiación de su injusticia, conforme a las exigencias del tiempo.» Aquí aparece la idea de un orden natural de sucesión que es, al mismo tiempo, un orden de

[13] HIPÓLITO, *Refutación,* I, 4, 1-3.

[14] Tales, según ARISTÓTELES, *Metafísica,* A 3, 983 b, 21; Anaxímenes, en HIPÓLITO, *Refutación,* I, 7, 4 y 6; Anaximandro, en HIPÓLITO, I, 6, 3, y PLUTARCO, *Stromata* (H. DIELS, *Doxographi graeci,* 579, 11).

justicia: imagen social de un orden del mundo, muy extendida entre las civilizaciones orientales y que desempeñará un papel fundamental en la filosofía griega. A esta noción de justicia se remite, sin duda, el carácter divino que los filósofos de Mileto dan al mundo y a la sustancia principal que Anaxímenes llama inmortal e imperecedera [15].

2. COSMOGONIAS MITICAS

A esta sabiduría jónica, de imágenes tan claras, se oponen los decididos esfuerzos realizados en la misma época para rehabilitar las antiguas cosmogonías míticas. Onomacrito, que vivía en Atenas en tiempos de Pisístrato (muerto en el 527), pasa —sin duda equivocadamente— por ser el recolector de esas antiguas leyendas. Indudablemente, son restos de su compilación o de compilaciones análogas lo que encontramos en nuestros más antiguos documentos, que no se remontan más allá de Platón, Aristóteles y su discípulo Eudemo. Cada una de esas cosmogonías presenta, como en Hesíodo, una serie de formas míticas derivadas unas de otras; pero su carácter fantástico sobrepasa a la de Hesíodo. Estamos ante un caso de verdadera decadencia; no se trata de introducir un orden, sino de deslumbrar a las imaginaciones. En Platón vemos que el cielo y la tierra se unen para engendrar al océano y a Tetis, de los que nace la pareja Cronos y Rea, que procrean, a su vez, a Zeus, Hera y sus hermanos [16]. En Aristóteles, los teólogos toman la noche como principio [17]. Por Eudemo, discípulo de Aristóteles [18], conocemos un montón de cosmogonías análogas que, por otra parte, pueden muy bien ser una simple amalgama de época relativamente reciente. Menos reservado que sus maestros, Eudemo nos muestra mejor la burda imaginación de esos teólogos. Por ejemplo, Helánico, para quien la primera pareja, agua y tierra, engendró a Cronos o Heracles, que es un dragón alado, tricéfalo, con rostro de dios entre una cabeza de toro y otra de león; se unió con Anangké o Adrastea para engendrar en Eter, Erebo y Caos, un huevo de donde saldrá el mundo. De estas elucubraciones, la que Eudemo atribuye especialmente a la asociación religiosa de los órficos (rapsodias órficas), y que muestra a Cronos, ser supremo, fecundando al Eter y al Caos, de donde salen el huevo del mundo y el dios alado Fanes, no ofrece nada que la distinga de las demás.

---

[15] Teofrasto, en Simplicio (H. Diels, *Doxographi graeci,* 476, 8-11). Cf. F. M. Cornford, *From religion to philosophy,* New York 1957, pp. 174 y 176.

[16] Platón *Timeo,* 40 e.

[17] *Metafísica,* 1071 b, 25.

[18] En Damascio, *Dei primi principi,* cap. 123.

Pero, tomadas en conjunto, las teogonías de Eudemo presentan un rasgo notable: el lugar que conceden a formas míticas semiabstractas, como Cronos, el tiempo, o Adrastea, que designan una ley o una regla. Son las que hemos visto intervenir bajo el nombre de justicia en las cosmogonías jónicas. Por otra parte, parece que estas cosmogonías se instalan poco a poco en los grupos religiosos órficos y forman cuerpo con el conjunto de sus creencias sobre el origen y destino de las almas. El propio Platón nos facilita los detalles más antiguos y los únicos dignos de crédito en tales creencias: el alma, prisionera en el cuerpo como en una tumba, debe participar después de la muerte en un banquete en el que se embriaga eternamente [19]. Las tabletas de oro descubiertas en sepulcros del siglo II en la Magna Grecia, en Turios, Petelia, Eleuterna, y sobre las que están grabadas, como en los libros egipcios de los muertos, recomendaciones sobre el itinerario que debe seguir el alma después de la muerte y las fórmulas que debe pronunciar, quizá no pertenezcan a la secta órfica [20]. En cualquier caso es al ciclo de los mitos órficos y al ciclo dionisíaco a los que se remite la leyenda, de antigüedad incierta, del origen divino del hombre, a la que alude Platón [21]. Los Titanes, enemigos de Zeus, son impulsados por Hera a matar a Dionisos, hijo de Zeus; lo destrozan y se comen sus miembros sangrantes, menos el corazón que es tragado por Zeus y de donde renacerá un nuevo Dionisos. Zeus fulmina entonces a los Titanes; de sus cenizas nace la raza humana, en la que el bien, que procede de Zeus, está mezclado con el mal, elemento titánico. El poeta Píndaro, que floreció en el año 478, es testigo de la extensión que alcanzaron desde muy pronto tales creencias. «El cuerpo de todos cede ante la muerte todopoderosa, pero continúa viviendo una imagen de nuestro ser, porque sólo ella procede de los dioses» [22]. Volveremos a encontrar estas creencias en los filósofos, pero será lejos de Jonia.

3. LOS PITAGORICOS

A partir del año 494 (fecha de la destrucción de Mileto), desaparece momentáneamente, con la escuela de Mileto, cualquier huella de filosofía jónica. La vida intelectual se había trasladado ya a las florecientes colonias de la Magna Grecia y Sicilia. Sin embargo, muchos

[19] PLATÓN. *La República,* 363 c; *Fedón,* 62 b, 69 c.

[20] Cf. CH. PICARD, que ha planteado el problema de la relación con los misterios.

[21] Cf. E. ROHDE, *Psyche. Seelenkult und Unsterblichkeitsglaube der Griechen* I-II, Tubingen [10]1925, T. II, p. 116.

[22] *Trenos,* fragmento 2 °, edición y traducción (francesas) de A. Puech, Paris 1912, IV, p. 196.

de los hombres que allí se dan a conocer, proceden de Jonia. Pitágoras nació en Samos; Jenófanes, en Colofón. Y cada uno de ellos impulsa, en las colonias en Italia, un importante movimiento de ideas: la filosofía de los números y el eleatismo. Uno y otro dominarán todo el ulterior desarrollo de las ideas.

El pitagorismo no es solamente un movimiento intelectual sino también un movimiento religioso, moral y político que desemboca en la formación de una hermandad que procura hacer propaganda y hacerse con el poder en las ciudades de la Magna Grecia. Es difícil hacerse una idea exacta de este movimiento tan complejo. Para empezar, la vida del propio Pitágoras sólo es conocida a través de leyendas que se formaron desde las primeras generaciones de sus discípulos [23]; además, la historia del pitagorismo está compuesta por dos períodos muy distintos, el primero de los cuales duró desde la fundación de la escuela de Crotona (hacia 530), hasta cerca de la muerte de Platón (350), y el segundo, el del neopitagorismo, empezó hacia el primer siglo de nuestra era. Aun admitiendo que se pudiese hacer una separación entre las doctrinas del primer período y las del segundo (lo que es bien difícil, ya que, a menudo, hay que utilizar textos del nuevo pitagorismo para conocer el antiguo), las doctrinas atribuidas en bloque a los pitagóricos de la primera época contienen contradicciones tan flagrantes que es imposible atribuirlas todas a Pitágoras y hay que conformarse con clasificarlas, sin poder determinar sus vinculaciones ni sus autores.

Pitágoras, nacido en el 570, fundó una asociación religiosa en Crotona hacia el año 530. No hay en ello nada de extraordinario; asociaciones de ese tipo, como la de los órficos, existían ya en Grecia. La misión que se proponían era enseñar métodos de purificación que mantenían en secreto, reservándolos para los iniciados. Así era también la asociación pitagórica; tenía secretos que prohibía revelar a los impuros [24]. Tradiciones bastante antiguas atribuyen a la enseñanza de Pitágoras promesas de vida feliz para los iniciados, después de la muerte. La asociación, abierta a las mujeres y a los extranjeros, desbordaba los límites de una religión de ciudad. Las famosas prohibiciones contenidas en el catecismo pitagórico (no comer habas, no hablar en la oscuridad, no llevar en una sortija la efigie de un dios, no sacrificar gallos blancos, etc.) [25], son vulgares tabúes [26] en los que no hay que buscar ningún simbolismo moral, como se hizo más tarde, sino

---

[23] I. Lévy, *Recherches sur les sources de la légende de Pythagore,* Paris 1926.

[24] Cf. en Jámblico, *Vida de Pitágoras,* 75-78, carta de Lisis a Hiparco acerca del secreto pitagórico.

[25] Jámblico, *o.c.,* pp. 83-84.

[26] J. G. Frazer, *La rama dorada,* F.C.E. México 1969, p. 284.

signos destinados a distinguir suficientemente a los miembros de la secta de las demás gentes.

La doctrina de la transmigración de las almas a través de los cuerpos de hombres y animales, que un antiguo documento [27] atribuye a Pitágoras, no puede considerarse tampoco como fruto de una reflexión filosófica. Esta creencia, frecuente entre los primitivos, que no ven en el nacimiento sino una reencarnación [28], se remite a esos cuentos, tan frecuentes en el folklore, que muestran el alma saliendo del cuerpo y yendo a residir en un animal o en un objeto inanimado [29]; y no es posible atribuirle un origen histórico preciso. Por último, el principio de la abstinencia de carne, si realmente llegó a formar parte del catecismo primitivo de la escuela, procedía, sin duda, de la misma fe en la unidad de todos los seres vivos que dio origen a la doctrina de la transmigración.

¿Qué es lo que distingue pues, a Pitágoras de las sectas órficas, tan incapaces de progreso y tan encasilladas en su ritual y sus mitos fantásticos? Herodoto cuenta que el tracio Zamolxis, que había sido en Samos esclavo de Pitágoras, aprendió de él «la manera de vivir de los jonios» [30]. Parece también que Pitágoras llevó a la Magna Grecia la cosmología de Mileto: enseñaba, como Anaxímenes, que el mundo estaba sumergido en el seno de un aire infinito, cuyas partes más próximas absorbe por una especie de respiración, y, una vez entradas en él, separan y aislan las cosas entre sí. El aire ilimitado, llamado también oscuridad, noche o vapor, produce de este modo la multiplicidad y el número en las cosas [31]. Al igual que los filósofos de Mileto, Petrón, un pitagórico de la época más antigua, pasa por haber admitido la pluralidad de los mundos [32], una pluralidad definida, es verdad, y unos mundos colocados en orden geométrico. Nos resulta imposible encontrar la menor afinidad entre la física de Pitágoras, con sus orígenes en Mileto, y las reglas prácticas de la hermandad.

Ningún parentesco visible hay tampoco entre esta cosmología y la célebre doctrina atribuida por la tradición a Pitágoras y según la cual todas las cosas son números. Esta doctrina se nos presenta bajo tres aspectos diferentes, cuyo enlace no aparece por ninguna parte. En primer lugar, designa una cierta relación entre los números y las formas geométricas. Pitágoras representaba los números, no por el

---

27 JENÓFANES, fragmento 7, en H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*, 21 B 7.

28 L. LÉVY-BRUHL, *Fonctions mentales dans les sociétés inférieures*, Paris 1910, p. 398.

29 J. G. FRAZER, *o.c.*, pp. 570 ss.

30 Herodoto, *Historia*, IV, p. 95.

31 ARISTÓTELES, *Metafísica*, M, 3, 1091 a, 17.

32 Fanias de Eresa en PLUTARCO, *La decadencia de los oráculos*, caps. XXII y XXIII.

simbolismo habitual de las cifras, sino un poco al modo en que aparecen en nuestros juegos de dominó: cada número representado por tantos puntos como unidades tiene y ordenados según módulos geométricos; de ahí los números triangulares, es decir, representados por puntos dispuestos en triángulo, como el 3, 6, 10, etc., o cuadrados, representados por números dispuestos en cuadrado, como el 4, el 7, etc., u oblongos, representados por puntos dispuestos en rectángulo, como el 6, 12, etc.[33].

Segundo aspecto de la doctrina: los tres acordes musicales (cuarta, quinta, octava) son representados por relaciones numéricas simples, a saber: $\frac{2}{1}, \frac{3}{2}, \frac{4}{3}$, pudiendo establecerse, además, una cierta proporción armónica, que contiene a los tres. Es la proporción 12: 8: 6, en la que la mediana es inferior a la mayor en un tercio de ésta y superior a la menor en un tercio de esta menor: $8 = 12 - \frac{12}{3} = 6 + \frac{6}{3}$

Finalmente, el tercer aspecto está constituido por un simbolismo absolutamente primitivo, según el cual los números representan la esencia de las cosas: el 7, la ocasión; el 4, la justicia; el 3, el matrimonio, siguiendo las más arbitrarias analogías. Dejando a un lado este último aspecto, de donde surgirá la aritmología fantástica, con la que los hombres se han divertido durante siglos, se observa cómo Pitágoras se veía impulsado a descubrir y estudiar, por una parte, ciertas series numéricas, y por otra, ciertas relaciones númericas privilegiadas. Si bien es cierto que al principio las estudió menos por sí mismas que por las cosas que representaban (atribuyendo, por ejemplo, un valor singular al número triangular 10, la famosa *tetractis,* suma de los cuatro primeros números, por la cual juraban los miembros de la secta), estaba, sin embargo, obligado a reconocer toda clase de nuevas propiedades aritméticas[34]. Por otra parte, el descubrimiento del llamado teorema de Pitágoras le llevaba a considerar que había entre ciertas líneas (en este caso, entre el lado de un cuadrado y su diagonal), una relación que no era expresable numéricamente: la ciencia pitagórica tropezaba, pues, desde el comienzo, con sus propios límites.

Organización religiosa, cosmología jónica, matematicismo físico: tres rasgos que aún deben ser completados por otro más: la actividad política de su hermandad. Desconocemos por completo las condiciones en las que la hermandad se adueñó del poder en Crotona y cuáles eran las tendencias políticas de los pitagóricos; lo único cierto es el hecho. Y también es seguro que uno de los personajes más nobles y ricos de la ciudad, llamado Cilón, dirigió contra los nuevos dominadores una sublevación que tuvo éxito: la casa en que estaban reuni-

---

[33] Cf. J. BURNET, *L'aurore de la philosophie grecque,* pp. 112 ss.

[34] Armonía, según JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras,* 115; simbolismo, según ARISTÓTELES, *Metafísica,* M, 4, 1078 b, 21; juramento pitagórico, JÁMBLICO, *o.c.*, 150.

dos los principales pitagóricos de Crotona fue rodeada e incendiada y sólo dos lograron escapar: Arquipo y Lisis, que fue después en Tebas maestro de Epaminondas. Sin duda, a partir de este desastre, que tuvo lugar hacia mediados del siglo V, fue cuando los pitagóricos se dispersaron en la Grecia continental, donde volveremos a encontrarlos [35].

4. HERACLITO DE EFESO

Heráclito, llamado el Oscuro, y Jenófanes son los dos primeros pensadores de los que poseemos fragmentos escritos de cierta extensión. Ambos nos remiten de nuevo a las ciudades jonias. Heráclito era de Efeso, donde destacó hacia mediados del siglo VI. Toda Jonia estaba sometida a los persas desde el 546, y cabe suponer que Heráclito fue testigo de la sublevación de las ciudades jonias, todas las cuales, menos Efeso, se agruparon en el 498 para combatir la dominación persa, y fueron cruelmente castigadas por Darío. Heráclito vivió en medio de esas catástrofes civiles y quizás tales impresiones dieron a su pensamiento ese giro pesimista, ese aspecto distante y altivo, tan característico, que se traduce en un estilo breve y brillante, sentencioso, lleno de imágenes suntuosas o familiares. Su obra, *El Universo,* escrita en prosa, es la primera en que encontramos con claridad una verdadera filosofía, es decir, una concepción del sentido de la vida humana inserta en una doctrina reflexiva del universo. Quizá él mismo dividió su obra en esas tres partes que han llegado a hacerse tradicionales: física, teología y política [36]. Con esos tres patrones podemos ordenar los ciento treinta fragmentos cortos que de él nos quedan.

En muchos de sus aspectos, la cosmología de Heráclito tiene su origen en la filosofía de Mileto. En ella reaparecen sus dos temas principales: la explicación de los astros (fuegos brillantes) por una especie de evaporación seca, emanada de la tierra, y la de las nubes o vientos, por vapores nacidos del mar; y la explicación de la transformación del fuego en agua y después en tierra, y transformaciones inversas por condensación y enrarecimiento, como en Anaxímenes [37]. También aparece, claramente distinguido, el pensamiento implicado en toda la doctrina de Mileto acerca de la autonomía del mundo, no creado por

[35] Narración de Aristógenes, contemporáneo de Aristóteles, en JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras,* 248-251.

[36] DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos,* Orbis, Barcelona 1985, IX, 5.

[37] AECIO, *Placita,* II, 17, 4; Teofrasto (H. DIELS, *Doxographi graeci,* 475, 15 ss.); DIÓGENES LAERCIO, IX, 9.

dios ni hombre alguno[38]. Pero añade rasgos nuevos, al menos para nosotros: el desprecio por la investigación minuciosa y exacta y por el carácter polifacético que distinguió, a la vez, la erudición de un Hesíodo o de un Hecateo, que recogían todas las tradiciones para escribir poemas o historias, y la paciente ciencia de un Pitágoras[39]. De esta preferencia por la intuición inmediata («los ojos son mejores testigos que los oídos»)[40], proceden las imágenes de su cosmología que no superan en mucho al mito: los astros son producidos por la acumulación de evaporaciones secas en una especie de barcas celestes cuyas aberturas están vueltas hacia nosotros; los eclipses tienen lugar cuando esas barcas se dan la vuelta; el brillo y el calor del sol se explican por la proximidad de la barca solar a la tierra, aunque esté por encima de la región brumosa en que la luna pierde claridad y calor; la creación diaria de un nuevo sol y, quizá, la negación del hemisferio sur: todo esto no indica un progreso, sino un desprecio singular por las investigaciones razonadas y una regresión hacia formas primitivas de pensamiento[41].

La meditación personal de Heráclito gira en torno a cuatro temas diferentes cuya unidad es difícil de entender: ante todo, la guerra *(Polemos)* es el padre de todas las cosas; el nacimiento y conservación de los seres se deben a un conflicto de contrarios que se oponen y mantienen entre sí. Desear, con Homero, que «termine la discordia entre los dioses y los hombres», equivale a pedir la destrucción del universo. Este fecundo conflicto es, al mismo tiempo, armonía, no en el sentido de relación numérica simple como entre los pitagóricos, sino en el de un ajuste de fuerzas que actúan en dirección opuesta, como las que mantienen tensa la cuerda de un arco. Así se limitan y acoplan, armoniosos y discordantes, el día y la noche, el invierno y el verano, la vida y la muerte. Cualquier exceso de un contrario, que sobrepase la medida asignada, es castigado con la muerte y la corrupción; si el sol desborda sus límites y no se acuesta a la hora marcada por el destino, su fuego lo quemará todo. Se observa que el tema de los contrarios se aplica a la vez a los contrarios simultáneos que se limitan en el espacio y a los contrarios sucesivos (continuación regulada de exceso y escasez, de saciedad y hambre), que se limitan en el tiempo. Su unión solidaria es mantenida por *Diké,* la Justicia, a cuyo servicio están las *Erinies* vengadoras; así, en Hesíodo y Píndaro, las Horas, hi-

---

[38] HERÁCLITO, Fragmento 20 (según el orden de J. BYWATER, *Heracliti Ephesii Fragmenta,* Oxford 1877).

[39] Fragmentos 16 y 17.

[40] Fragmento 15.

[41] DIÓGENES LAERCIO, IX, 9; AECIO, *Placita,* II, 22, 2; 29, 3; Fragmento 32; J. BURNET, *o. c.*, p. 151, nota 4.

jas de Temis, eran las diosas de la norma, de la justicia y de la paz *(Eunomía, Diké, Eirené)*[42].

El segundo tema heracliteano es la unidad de todas las cosas. Ahí reside la verdad por excelencia, que el vulgo, incapaz de comprender las cosas que encuentra, no reconoce; como el oro que no se encuentra sino removiendo mucha tierra y que la naturaleza gusta de esconder; como el Apolo de Delfos, que revela el porvenir a la vez que lo oculta bajo palabras enigmáticas. Es la sabiduría, que no consiste, en modo alguno, en la vana erudición de un Hesíodo o un Pitágoras, acogedora de todas las leyendas, sino en esta sola cosa, separada de todo, que se entrega a los ojos más que a los oídos, a la intuición más que a la tradición, y que consiste en reconocer el pensamiento único que dirige todas las cosas. ¿Qué es, pues, esta unidad? ¿Es la unidad de la sustancia primordial, como defendían los filósofos de Mileto? En cierto sentido, sí: la sustancia primordial es el fuego, en el cual pueden trasmutarse todas las cosas, de la misma manera que cualquier mercancía se cambia por oro; todo nace y evoluciona según que el fuego, eternamente vivo, se vaya avivando o apagando. Pero el fuego no es ya uno de esos grandes medios físicos, como la extensión marina o la atmósfera generadora de tempestades que obsesionaban la imaginación de los filósofos de Mileto; es más bien una fuerza incesantemente activa, un fuego «siempre vivo». La opción de Heráclito centra la atención menos en la sustancia de las cosas y más en la norma, el pensamiento, la razón, el *logos* que determina las medidas exactas de sus transformaciones[43].

El tercer tema heracliteano es el de la perpetua fluencia de las cosas. «No puedes bañarte dos veces en el mismo río, porque nuevas aguas corren siempre sobre ti». El ser es inseparable de este continuo movimiento; la cerveza se descompone si no se la remueve; sólo se reposa cambiando; el tiempo desplaza las cosas como un niño que juega a las damas; el joven se hace viejo; la vida cede su puesto a la muerte, la vigilia al sueño; las cosas frías se van calentando; lo húmedo se seca[44].

El cuarto tema es una especie de visión irónica de los contrastes, un trastrueque que nos revela en las cosas lo opuesto de lo que en un principio veíamos en ellas. Para los cerdos, el fango vale más que el agua limpia y, para los burros, la paja es superior al oro. El hombre más sabio no es más que un mono, en comparación con Dios; el agua

---

[42] Cf. sucesivamente los Fragmentos 44, 43, 45, 36, 59 y 29; y H. GOMPERZ, *Reihenfolge einiger Bruchstücke des Heraclits:* Hermes (1923) pp. 20-56. Sobre la justicia, Fragmentos 60, 61 y 62.

[43] Cf. sucesivamente los frags. 1, 5 al 11, 16 al 19, 22, 20 y 21.

[44] Fragmentos 41, 84, 83, 79, 78 y 39.

del mar es la más pura y la más impura: saludable para los peces, funesta para los hombres[45].

Ciertamente, estos temas están relacionados entre sí. Los opuestos sólo pueden mantenerse mediante la unidad que los envuelve y limita al uno con el otro. Todas las intuiciones de Heráclito tienden hacia una doctrina única, de singular profundidad; todos sus contrastes se encuentran en un contraste único: lo permanente, o Uno, y lo cambiante no se excluyen entre sí. Al contrario; es en el cambio mismo, en la discordia —pero en un cambio ponderado y en una discordia regulada— donde se encuentran lo Uno y lo permanente[46]. Heráclito tuvo la intuición de que la sabiduría consiste en descubrir la fórmula general, el *logos* de este cambio. Entre esas regulaciones, una de las principales se refiere a los cambios periódicos del tiempo, que trae consigo, tras un ciclo siempre semejante, los días, los meses, los años. Inspirándose en tradiciones antiquísimas que se remontan hasta la civilización babilónica, Heráclito se esfuerza en establecer un gran año que fuese, con respecto a la vida del mundo, lo que una generación es con respecto a la vida humana[47]. El final de ese gran año vendría señalado, si hemos de creer lo que afirman documentos posteriores, por una conflagración universal o reabsorción de todas las cosas en el fuego, después de la cual el mundo renacerá de ese fuego. Pero quizá esto sea una falsa interpretación de Heráclito por parte de los estoicos. Indudablemente, para él, todo se transforma en fuego; pero esta transformación queda siempre equilibrada por una transformación inversa del fuego en las demás cosas; el «camino ascendente», la conflagración, es idéntico al «camino descendente», o extinción del fuego en aire; simultáneamente «se dispersa y se reúne, avanza y retrocede»[48].

Frente a lo vulgar, la sabiduría de Heráclito sólo siente desprecio: desprecio, en primer lugar hacia la religión popular, hacia la veneración de las imágenes y, especialmente, hacia los cultos misteriosos, órficos o dionisíacos, y sus innobles purificaciones mediante sangre, hacia los traficantes de misterios que mantienen la ignorancia de los hombres sobre el más allá; desprecio, también, del noble, nacido de una familia en que el título de rey era hereditario, hacia la incapacidad política de la multitud que repudiaba a los mejores de la ciudad. Sin duda, su dios era la realidad misma del mundo, «que no quiere y que quiere ser conocido por el nombre de Zeus», que es día y noche, invierno y verano, y adopta las formas más diversas. La unidad

[45] Fragmentos 53, 51, 97, 99 y 52.
[46] Frag. 59.
[47] AECIO, *Placita*, II, 32, 3.
[48] Cf. la discusión de J. BURNET, *o. c.*, p. 180; Frag. 69 y 40.

de dios, al comienzo del pensamiento griego, es como un reflejo de la unidad del mundo [49].

Nos faltan aún dos ecos del éxito de la filosofía de Heráclito durante el siglo V y principios del IV: en primer lugar, el tratado sobre *El régimen,* conservado en la colección de obras atribuidas a Hipócrates; después, la pintura de conjunto, tan llena de vida, que hace Platón de los movilistas de su tiempo en el *Cratilo* y el *Teeteto*. El tratado médico aplica a la teoría de la salud la doctrina cosmológica de Heráclito. Lo que constituye la salud, es la armonía del todo, el ajuste de las dos fuerzas opuestas, el fuego motor y el agua nutricia. Más adelante veremos, además, que no hay una doctrina cosmológica que no sea, al mismo tiempo, médica; la idea de que el hombre es un microcosmos era una de las más comunes y extendidas en aquel tiempo. Nuestro médico heracliteano acumula, no sin virtuosismo estilístico, todas las paradojas del maestro: «Todo es semejante, siendo distinto; todo idéntico, siendo diferente; todo está en relación y sin relación; todo es inteligente y sin inteligencia» [50]. En cuanto a esos de los que nos habla Platón, es decir, su propio maestro Cratilo y sus discípulos, son heracliteanos exasperados que llevan hasta el límite el movilismo universal, negando que haya nada estable, y rechazan toda discusión y hasta toda palabra, con el pretexto de que las discusiones y las palabras implican la subsistencia de las cosas de las que se discute. El heracliteísmo, en sus últimas prolongaciones, es, por tanto, hostil a la filosofía dialéctica que veremos desarrollarse en el curso del siglo V [51].

5. JENOFANES Y LOS ELEATICOS

Los infortunios de Jonia, a raíz de sus conquista por los persas (546), fueron, sin duda, los que obligaron a Jenófanes de Colofón a expatriarse. Fue entonces cuando los jonios, abandonando su país, fundaron varias colonias en el mar Tirreno, y entre ellas Elea, en la costa lucana. Jenófanes era unos de aquellos refugiados a quienes él mismo presenta en un poema, encontrándose en tierras lejanas, y preguntándose mutuamente: «¿De dónde eres... y qué edad tenías cuando llegó el Medo?» [52] De sus elegías y sus *Sátiras* nos quedan versos

---

[49] Frags. 124 al 130; 60 y 110 al 115; DIÓGENES LAERCIO, IX, 6; sobre los «reyes de Efeso, ESTRABÓN, *Geografía,* XIV, 1. Algunos comentaristas, como P. TANNERY (*Pour l'histoire de la science hellène: de Thales a Empedodes,* Paris [1]1930, pp. 182 ss.) creen ver creencias órficas en el fragmento 38 y en algunos otros.

[50] Su origen heracliteano es muy notable en el libro I, caps. III al XXIV. Cf. J. BERNAYS, *Gesammelte Abhandlungen* I, 1885, pp. 1 ss.

[51] PLATÓN, *Teeteto,* 179 d, 180 c.

[52] Frag. 22 (orden de H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

suficientes como para hacernos una idea de sus preocupaciones. Jenófanes conserva, en cierto sentido, el pensamiento de los filósofos de Mileto cuando explica los astros y el sol por emanaciones o nubes procedentes de la evaporación del mar, cuando ve en la tierra una especie de depósito de aluviones del mar, cuando lo considera probado mediante la existencia de los fósiles, y cuando admite, en fin, innumerables mundos. Pero no tiene las mismas tendencias científicas que sus predecesores; no se esfuerza por saber la forma del mundo y la de la tierra; admite que el sol de hoy seguirá indefinidamente su curso en línea recta y será reemplazado mañana por otro, y que la tierra se extiende hasta el infinito bajo nuestros pies [53].

Sus preocupaciones van en otro sentido. En él se precisa una idea, ya explícita en Heráclito: la incompatibilidad de la razón humana, madurada por la ciencia de Mileto y por la experiencia, con las imágenes tradicionales del mito. Los dioses de Homero y de Hesíodo, engendrados como los hombres y culpables de todas las iniquidades, con sus vestiduras y su voz y forma humanas, son invenciones de los hombres. Un etíope los imagina negros; un tracio les atribuye ojos azules; los bueyes o los caballos, si tuviesen dioses, les asignarían formas propias de su especie [54]. Al revés que Píndaro, Jenófanes no sólo es el gran fustigador de los mitos, sino que sólo tiene palabras de desprecio contra la afición de sus contemporáneos a los juegos olímpicos [55]. Pero a estas negaciones añade, de una manera ciertamente prudente, y sin pretender estar en posesión de la certeza, una teoría positiva del dios único, que no es semejante a los hombres, puesto que «él lo ve y lo piensa todo y todo lo oye», y que, permaneciendo completamente inmóvil, gobierna todas las cosas por la potencia inteligente de su pensamiento [56]. Parece que éste ser uno, inteligente e inmóvil, es una divinización de la naturaleza; con Jenófanes y Heráclito estamos en el momento en que la física jónica da origen a una teología totalmente opuesta a la de los mitos, en la que Dios tiene algo de la impersonalidad, la inmovilidad y la inteligibilidad de una ley natural.

Muy distinto alcance tiene la obra de Parménides. Ciudadano de Elea, colonia jonia fundada en Italia, en la costa del mar Tirreno, hacia el 540, Parménides alcanzó notoriedad hacia el 475 en aquella ciudad, a la que dio sus leyes. Conocemos el nombre de dos pitagóricos, Aminias y Dioceta, de los que fue discípulo [57]. El ambiente intelectual de Elea era muy distinto del de Jonia; hasta su forma literaria es nueva: Parménides es el primer escritor de una obra filosófica

[53] Frags. 28 al 30; Aecio, *Placita*, II, 20, 3; Hipólito, *Refutación*, I, 14, 5.
[54] Frags. 10 al 16.
[55] *Ibid.*, 2.
[56] *Ibid.*, 35 y 23 al 26.
[57] Diógenes Laercio, IX, 23, 21.

en verso. Hemos conservado el comienzo, que es solemne como el recitado de una iniciación religiosa: el poeta se ve conducido sobre una carroza por las hijas del Sol hasta las puertas del día, que guarda la Justicia vengadora. La Justicia, a ruego de los guías, le abre las puertas; entra y recibe de la diosa las palabras de verdad [58]. Se trata de un relato probablemente imitado de cualquier libro órfico de los muertos y muy alejado, por su mecanismo fantástico, de la simplicidad de la prosa jónica y de las imágenes tan realistas de Heráclito. Lo poco que sabemos de su cosmología deja entrever, también, un espíritu totalmente nuevo. Si es verdad que enseñó la esfericidad de la tierra y la identidad de la estrella de la tarde con la estrella de la mañana [59], es suficiente prueba de que poseía del mundo una imagen geométrica precisa, muy distinta del cielo que los jónicos imaginaban según el modelo de los meteoros.

En realidad, las tesis fundamentales de la cosmología jónica, sobre todo bajo la forma que les había dado Heráclito, son destruidas de raíz por la doctrina de Parménides, y no volverán a levantarse. El nacimiento y la evolución de las cosas, su separación y reunión alternativas, sus oposiciones, divisiones y alteraciones, todo lo que Heráclito pretendía extraer de la experiencia directa, es precisamente lo que Parménides niega en nombre del razonamiento. Al camino de la opinión, que bajo la orientación de los sentidos y hábitos del lenguaje conduce a la cosmología jónica, opone él el camino de la verdad, que conduce a otra concepción muy diferente de lo real. La novedad del pensamiento de Parménides reside en este método racional y crítico que es el punto de partida de toda la dialéctica filosófica en Grecia. De lo real, desde que se piensa en ello, hay que decir: es; y no se puede decir: no es, porque no se puede conocer ni expresar lo que no es. Esto era justamente lo que hacían los jónicos al admitir una sustancia primordial que, a la vez, es y no es lo que de ella se deriva, es la misma que sus productos, sin ser la misma; era lo que hacían al admitir el nacimiento de las cosas, la *physis,* que hace crecer a los seres, ya que de lo que no es no puede venir lo que es. Es imposible que las cosas se disipen o dividan, porque lo que es no tiene grados y no puede ser menos en un lugar que en otro; no se puede concebir a las cosas como móviles, ya que no hay ni nacimiento ni corrupción; y, finalmente, la sustancia infinita de los jónicos es absurda, ya que en lo infinito falta todo para ser plenamente [60].

Parménides sustituye el mundo jónico por la única realidad que puede ser pensada: una esfera perfecta y limitada, que pesa lo mismo

---

58 Frag. 1 (según el orden de H. DIELS).
59 DIÓGENES LAERCIO, IX, 23, 21.
60 Frags. 5, 6 y 8.

desde el centro en cualquier dirección, increada, indestructible, continua, inmóvil y acabada. Sólo ella satisface las condiciones de lo que es. Por tanto, para Parménides, lo que es no constituye una noción abstracta, ni tampoco una imagen sensible; es, por decirlo así, una imagen geométrica, nacida al contacto con la ciencia pitagórica. Por otra parte, la esfera de Parménides asume el carácter divino que tenía el orden del mundo en Heráclito. Las divinidades semiabstractas, como la justicia, la necesidad, el destino, que, según los jónicos, dirigían el curso regular de las cosas, son invocadas también por Parménides para garantizar la completa inmovilidad de su esfera [61].

Este es el camino de la verdad. ¿Quiere eso decir que no se debe seguir el camino de la opinión? De ningún modo, siempre que se sepa bien que se trata de opiniones humanas. Parménides superpuso también a su filosofía una cosmología; pero no parece que pretendiera otra cosa que recoger en ella las opiniones tradicionales sobre el nacimiento y destrucción de las cosas. Tiene, pues, un sentido diferente de la cosmología jónica, porque admite dentro de sí mitos teogónicos, como los de Hesíodo y de los órficos. Considera, por ejemplo, el amor como el primer dios [62]. Pero, por otra parte, no admite como principio una sustancia primordial, sino más bien una pareja de términos opuestos, el día y la noche, o incluso la luz y la oscuridad. [63]. Estos términos remiten más a la fantasía hesiódica que al positivismo jónico; y lo de la pareja de contrarios es un rasgo de pensamiento totalmente pitagórico. Finalmente, como una nueva señal del espíritu religioso y tradicional, el cielo es para Parménides, como lo será en ciertos mitos de Platón, el lugar de paso de las almas, en el que se asienta la necesidad, *Anangké,* que les distribuye sus porciones [64]. Hay que añadir, ciertamente, que en la explicación de detalle Parménides es tributario de los jónicos: la estructura de su cielo, compuesto de coronas concéntricas, en el centro de las cuales se encuentra la tierra, recuerda los anillos de Anaximandro; hay una corona de fuego puro o de luz, que es la más lejana y toca las extremidades del mundo; las demás coronas, intermedias, tienen mezcla de oscuridad y de luz, y los astros son sus partes luminosas [65].

Con Parménides tenemos ya el esbozo de dos corrientes opuestas en el pensamiento griego: por una parte, el positivismo jónico, intuitivo, experimental, que ignora la matemática física y es enemigo declarado de los mitos, de las tradiciones religiosas y de los nuevos cul-

---

61 Frag. 8.

62 PLATÓN, *El banquete,* 195 c; 13.

63 Frags. 8 y 9.

64 AECIO, *Placita,* II, 7, 1, (H. DIELS, *Doxographi graeci,* 335, 15), si admitimos la expresión κληροῦχου de los manuscritos.

65 AECIO, *Placita,* II, 7, 1.

tos de iniciación, razón por la cual es poco popular y no hace nada por serlo; y por otra parte, el racionalismo de Parménides y de Pitágoras, que trata de construir lo real mediante el pensamiento, que se inclina hacia la dialéctica, poco aficionado a la experiencia directa, y, por esa misma razón, amigo de los mitos cuando se trata de cosas sensibles, dispuesto a prestar gran atención al problema del destino, naturalmente popular y amante de la propaganda. La íntima alianza entre el racionalismo y la imaginación mítica contra el positivismo parece ser la característica sobresaliente de este período.

Zenón de Elea, a mediados del siglo V, desarrolló ante todo el aspecto crítico del pensamiento de su maestro Parménides. Aristóteles le consideraba el fundador de la dialéctica [66], es decir, del arte de refutar a un interlocutor partiendo de principios admitidos por él; y aunque no llegó a escribir diálogos, estaba en el camino que conducía a esa nueva forma literaria. Platón dice de él que estableció la tesis de Parménides, la existencia del Uno inmóvil, mostrando los absurdos que resultaban de la tesis contraria [67]. Hay que señalar que Zenón no entendía en modo alguno por tesis contraria las doctrinas cosmológicas jónicas contempladas por Parménides, sino la tesis pitagórica de que las cosas son números, es decir, que están hechas de unidades discretas, como puntos. En Zenón el contraste se establece entre dos representaciones que miran una y otra a la racionalidad, entre la continuidad de la esfera parmenidiana y la discontinuidad del mundo pitagórico. Esta discontinuidad es absurda, porque, efectivamente, componer un múltiplo con unidades sin magnitud o con puntos es componerlo con nadas; pero también asignar a cada unidad una magnitud equivale a decir que no es la unidad, puesto que está compuesta. Además, si el punto añadido a una magnitud no la hace más grande, ¿cómo podrá ser el componente de esa magnitud? Y, por fin, al suponer una magnitud hecha de puntos, habrá entre dos de estos puntos una magnitud que deberá estar hecha de otros puntos, y así hasta el infinito [68]. Agreguemos los célebres argumentos por los cuales Zenón demuestra la imposibilidad del movimiento, en la hipótesis de que una magnitud está hecha de puntos. El argumento del corredor: es imposible que el corredor llegue al final del estadio, ya que debe pasar por una cantidad infinita de puntos. El de Aquiles y la tortuga: Aquiles no alcanzará a la tortuga que persigue, ya que en primer lugar, debe llegar al lugar de donde partió la tortuga, después, partir de nuevo para llegar al lugar donde ella se encuentre en aquel momento, y así hasta el infinito, si es verdad que la distancia entre él

[66] Según Diógenes Laercio, VIII, 57.
[67] Platón, *Parménides*, 128 a b.
[68] Frags. 1 al 3 (en H. Diels, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

y la tortuga ha de estar siempre compuesta de una cantidad infinita de puntos. El de la flecha: en cada momento del tiempo, la flecha que vuela ocupa un espacio igual a sí misma; está, pues, en cada instante en reposo, si se supone que el tiempo está compuesto de momentos indivisibles. El del estadio: si dos corredores se mueven con igual rapidez en sentidos opuestos y se cruzan ante un objeto inmóvil, cada uno de ellos se moverá con relación al otro dos veces más rápidamente que con relación al objeto; ahora bien, suponiendo que los cuerpos estén compuestos de puntos y que el intervalo de un punto a otro sea franqueado en un instante indivisible, ocurrirá que, para el corredor, el instante necesario para pasar de un punto del objeto inmóvil al punto siguiente será la mitad del instante que necesitaría para pasar de un punto del otro corredor al punto siguiente [69]. En definitiva: lo que Zenón defiende contra los pitagóricos es la esfera continua de Parménides, demostrándoles que su principio de construir las cosas a base de unidades o de puntos acaba destruyendo su propia tesis.

En Meliso de Samos, discípulo de Parménides y diez años más joven que Zenón, el conflicto con la física jónica aparece, por el contrario, en primer plano. Por su procedencia (Meliso fue el general de Samos que derrotó a la flota de Pericles en el 440) [70], no debió conocer la doctrina eleática sino después de la filosofía jónica. Así se explicaría que, aunque concede a lo real las propiedades de la esfera parmenidiana (unidad, eternidad, continuidad y plenitud), conserve algo de lo jónico al hacerla infinita en magnitud. Además, insiste con mucha fuerza en la insuficiencia del conocimiento sensible. En efecto, si afirmamos con verdad que una cosa está caliente, será preciso rechazar por errónea la sensación que nos presente a una cosa caliente convirtiéndose en fría; es decir, todas las observaciones sobre las que se fundaba la imagen de cambio en la física jónica [71].

6. EMPEDOCLES DE AGRIGENTO

A pesar de la actitud hostil de Parménides, la especulación acerca de la física reaparece con fuerza a mediados del siglo V; es la época de Empédocles de Agrigento, de Anaxágoras de Klazomene, de los jóvenes pitagóricos y, a finales del siglo, del gran Demócrito de Abdera.

Pero hay un rasgo totalmente nuevo, común a todas estas doctrinas: no existe transformación ni verdadero nacimiento [72], porque na-

[69] ARISTÓTELES, *Física*, VI, 9, 239 b ss.

[70] PLUTARCO, *Vida de Pericles*, 26.

[71] Infinitud, Frags. 3 al 6 (según el orden de H. DIELS); contra el conocimiento sensible, Frag. 8.

[72] EMPÉDOCLES, Frag. 8 (orden de H. DIELS).

da viene de nada; sólo existen diversas combinaciones de un inmenso número de pequeñísimos corpúsculos inmutables y dotados de propiedades absolutamente permanentes. Habrá tantas cosmologías diferentes como maneras posibles de imaginar esos corpúsculos y sus modos de unión.

Empédocles expone, en un poema cargado de imágenes, la doctrina de los cuatro elementos, o mejor «raíces» de las cosas: el fuego, el aire, el agua y la tierra. Son para el mundo como los colores de que se sirve el pintor o como el agua y la harina con que se hace la masa; todo viene de su reunión, de su separación, de sus diversas dosificaciones; pero ninguno de ellos es el primero; son igualmente eternos y no proceden uno de otro [73]. Esta doctrina reconoce por vez primera la existencia y la independencia del aire atmosférico. Empédocles prueba esa existencia por la experiencia de una clepsidra a la que se introduce en el agua, tapando con el dedo su orificio superior: el aire contenido en el aparato se opone a la entrada del agua por los orificios inferiores [74]. Todo cambio ocurre por combinación o bien por disociación de los elementos. Hay, por tanto, dos fuerzas activas: una, que los reúne cuando están separados, la amistad; otra, que los separa cuando están juntos, el odio. Amistad y odio se dominan entre sí alternativamente. Si partimos del estado en que todo está unido por la amistad, del *sphaeros* (análogo a la esfera de Parménides), el odio se introduce poco a poco, va expulsando gradualmente a la amistad hasta que las cosas estén en estado de completa separación, del que la amistad está ausente del todo. Después, por un movimiento inverso, entrando gradualmente en el mundo, hace salir de él al odio y se reincorpora al *sphaeros* de donde había salido. Hay, pues, dos trayectorias del mundo inversas entre sí y eternamente alternas: la que va de la mezcla a la disgregación, y la que va de la disgregación a la mezcla; orden ineluctable, porque el odio y la amistad se han comprometido mediante juramento a cederse alternativamente la preponderancia [75]. En nuestro mundo actual [76] progresa el odio: primero se separó del *sphaeros* el aire, que lo rodea como una atmósfera; después, el fuego, que se elevó a la mayor altura; después, la tierra, y de ésta brotó el agua. En uno de los hemisferios celestes el fuego es preponderante y produce la luz del día; en el hemisferio nocturno no hay más que algunos restos de fuego en medio de su masa de aire oscuro [77]. Además, el sol y la luna no son masas ígneas. Empédocles sa-

[73] Frags. 6, 8, 9, 25, 33, 34 y 17.
[74] Frag. 100.
[75] Frags. 16, 17, 26; acerca de la esfera, el 27 y 28.
[76] Como demuestra J. Burnet, *o.c.*, p. 267.
[77] Aecio, *Placita*, II, 6, 3; Plutarco, *Stromata* (H. Diels, *Doxographi graeci*, 582).

be que la luna no hace sino reflejar la luz del sol, y conoce la verdadera causa de los eclipses y la naturaleza de la noche, que no es más que la sombra de la tierra. La luna, masa de aire condensado, devuelve la luz como los espejos de vidrio que empezaban a extenderse en Grecia en el siglo v [78]. Empédocles aplica al sol, de una manera más bien oscura, esa teoría de los espejos: el sol sería un reflejo del hemisferio ígneo sobre el cielo [79]. La generación actual de los animales mediante la unión de los sexos, que ha sucedido a un estado primitivo de androginia, es otro testimonio de la preponderancia del odio [80]. Empédocles opone a este panorama de nuestro mundo un apunte difuso del mundo en que prevalece el amor, y de la generación de seres nuevos por agregación. A esta fase hace referencia la descripción de miembros solitarios y errantes, cabezas sin cuello y brazos sin hombros, que tratan de unirse, y cuya unión da origen, al principio, a los monstruos más extraños: bueyes con cara de hombres u hombres con cabeza de bueyes [81].

La física de Empédocles es rica en explicaciones fisiológicas de detalle; la doctrina de los cuatro elementos dio origen a una escuela médica conocida por el nombre de Filistión y que consideraba las propiedades de estos elementos, lo cálido del fuego, lo frío del aire, lo húmedo del agua y lo seco de la tierra, como fuerzas activas cuya adecuada combinación en el organismo produce la salud, el grado de inteligencia y los diversos temperamentos o caracteres [82].

Una teoría importante, cuya relación con lo demás no se entiende claramente, es la de la percepción exterior: de los seres brotan emanaciones que van al encuentro de los poros situados en los órganos de los sentidos; si hay la debida correspondencia, la emanación penetra en ellos y se produce la percepción. La visión (idea que Platón reproducirá en el *Timeo*) se produce por el encuentro entre la emanación que viene de la luz exterior y el rayo ígneo que emana del fuego contenido en el ojo [83].

Empédocles no es sólo un físico, sino que se presenta ante sus conciudadanos como un inspirado profeta, coronado de adornos, que sabe curarlos y, a la vez, enseñarles el origen y destino del alma y las purificaciones necesarias. Empédocles sigue en esto la línea de los órficos

---

78 Frags. 45 al 28; cf. G. KAFKA, *Zur Physik des Empedokles:* Philologus 78 (1923) p. 283.

79 PLUTARCO, *o.c.*

80 AECIO, *Placita,* V, 19, 5; cf. E. BIGNONE, *Empedocle,* Bocca, Torino 1916, p. 570.

81 Frags. 35 y 61.

82 GALENO, *Obras,* en C. G. Kühn (ed.), *Corpus medic. Graecorum* I-XX, Leipzig 1821-1833; X, p. 5; fragmentos de Filistión en M. VELLMANN, *Die Fragmente der Sikelischen Ärzte Akron, Philistion und des Diokles von Karystos,* Berlin 1901.

83 TEOFRASTO, *Los sentidos,* 12 (H. DIELS, *Doxographi graeci,* 502).

y los pitagóricos. Cree en la transmigración de las almas hacia cuerpos de animales y apoya en esta creencia el precepto de la abstinencia de carne. Sabe que el alma es un espíritu malo y que la sucesión de sus vidas mortales es una expiación, que debe durar treinta mil años, por algún crimen, muerte o perjuro que ha cometido. La tierra es la caverna, el país sin alegría en el que habitan la muerte y la cólera [84]. No es fácil establecer la vinculación de estas enseñanzas religiosas con la cosmología, y, sin embargo, merece la pena subrayar la relación existente entre el pesimismo de Empédocles y su creencia de que la fase actual de la historia del mundo está dominada por el odio.

7. ANAXAGORAS DE KLAZOMENE

Con Anaxágoras de Klazomene abandonamos de nuevo la Magna Grecia, sus profetas y sus iniciados, para volver a la inspiración positiva de los jónicos. Un hecho decisivo: este jonio, procedente de un país en que se habían conservado —no sabemos cómo— las tradiciones jónicas, fue a residir a Atenas, la Atenas floreciente después de las guerras médicas, la capital del nuevo imperio marítimo. Allí vivió treinta años y disfrutó la amistad de Pericles [85], el árbitro de aquellos tiempos. A pesar de este apoyo, el viejo espíritu ateniense, tan bien representado en *Las nubes,* de Aristófanes, no se encontraba a gusto con aquellos jonios que negaban la divinidad de las cosas celestes y enseñaban que el sol era una piedra incandescente y la luna una tierra. Anaxágoras fue acusado de impiedad y expulsado de Atenas [86]. Pero su influencia permaneció viva, como lo atestigua Platón.

Anaxágoras dio una solución nueva al conflicto de Parménides con la tendencia jónica. Siguió fiel al principio, entonces dominante, de que no hay generación ni corrupción; «nada se crea ni se destruye, no hay más que mezcla o separación de las cosas existentes» [87]. Pero se trata de explicar el cambio y cómo una cosa pueda proceder de otra. Anaxágoras siente muy vivamente, como todos los jónicos, la infinita diversidad de las cosas; hay muchas cosas y de muy variadas especies: hueso, carne, etc., cada una de las cuales tiene propiedades irreductibles; su punto de vista es, al menos implícitamente, opuesto al de Empédocles, ya que éste explicaba las cosas por la combinación dosificada de las cuatro cualidades elementales, mientras Anaxágo-

---

[84] Frags. 112 al 148 referentes a un poema diferente del primero (*Sobre la Naturaleza*) y titulado *Purificaciones.*

[85] PLATÓN, *Fedro,* 270 a.

[86] PLATÓN, *Apología de Sócrates,* 26 d; DIÓGENES LAERCIO, II, 12, 14, cf. *Las nubes,* 364-380, donde la teoría de Anaxágoras es puesta en boca de Sócrates.

[87] Frag. 17 (según el orden de H. DIELS, *Die Fragmente der Vorsokratiker*).

ras piensa, a la inversa, que el hueso, la carne y el pelo son de por sí cualidades que no es posible descomponer. Por otra parte, vemos que las cosas proceden unas de otras: el pelo de lo que no es pelo, la carne de lo que no es carne, y esto ¿cómo es posible si en realidad no hay nacimiento? Es que lo producido existía ya en el productor, por lo que la producción no es sino separación. De un estado en el que las cosas están mezcladas y donde, a causa de esta mezcla, no es posible distinguir las unas de las otras, se pasa a un estado en el que se separan. La naturaleza sería comparable mucho más al arte del metalúrgico que extrae el hierro del mineral, que al arte del pintor que hace combinaciones. Pero las transformaciones de las cosas son infinitas y ninguna cosa deja de dar nacimiento a otras; hace falta, pues, que cada cosa contenga en sí, mezcladas e invisibles a causa de su mezcla, las simientes de todas las cosas; «las cosas no están separadas, cortadas unas de otras con un hacha, ni lo caliente de lo frío ni lo frío de lo caliente»[88]. Las cosas se califican según la cualidad que predomina en ellas, pero la infinidad de las demás cualidades está también presente en ellas, aunque de forma indiferenciada. Por consiguiente, la disgregación que está siempre en curso no se materializa jamás del todo, e incluso está muy lejos de materializarse. Es un proceso que no tiene fin. A las semillas de todas las cosas, cada una de las cuales contiene una cantidad infinita de ellas, las denominó Aristóteles con un nombre que se ha hecho clásico: homeomerías o partes homogéneas[89]; pero hay que señalar que éstas no son partes que intervengan en la composición de las cosas en número limitado; Anaxágoras no podía admitir efectivamente el movimiento infinito de división más que en la medida en que admitía correlativamente la infinita divisibilidad, y con ella, en un cuerpo limitado, una cantidad infinita de homeomerías que haría indefinidamente posible el proceso de separación[90].

Desde ese momento pueden traducirse a un nuevo lenguaje las viejas cosmogonías de Mileto. El infinito de Anaximandro viene a ser la mezcla infinitamente grande en la que «todas las cosas están juntas y no pueden ser distinguidas a causa de su pequeñez»[91]. La cosmogonía será la historia del proceso continuo de separación por el cual las partes del mundo se aíslan unas de otras: por una parte, lo denso y lo húmedo, lo frío y lo oscuro, que se reúnen hacia el centro, mientras que lo ralo y lo cálido se dirigen hacia la región externa [92]. Pero Anaxágoras se plantea otras cuestiones: en ese infinito perfecta-

[88] Frag. 8; cf. 10 y 11.
[89] ARISTÓTELES, *De generatione et corruptione*, I, 1. 314-318.
[90] Frags. 3 y 7.
[91] Frag. 1.
[92] Frag. 15.

mente homogéneo, ¿cuál puede ser el origen del movimiento? Sólo puede residir en una realidad externa y superior a la mezcla, de la misma manera que en el sistema de Empédocles estaba al margen de los elementos. Esta causa sin mezcla, simple, existente por sí, que es el principio de la ordenación del mundo, es la inteligencia *(Nous)*. ¿De qué forma actúa el *Nous*? Anaxágoras, bajo la impresión de los cambios producidos por las revoluciones celestes, admite que la primera causa que separa las cosas entre sí es un movimiento circular o torbellino. Imagina, pues, al *Nous* animado, en un principio, por un movimiento circular, y produciendo después en un espacio limitado un pequeño torbellino que se extiende poco a poco alrededor de su centro y se propaga a través del espacio infinito. La separación de las cosas se produce, de una forma difícil de entender, por la acción mecánica de este torbellino; los astros, por ejemplo, proceden de que el éter arranca piedras a la tierra y las inflama por la rapidez de su movimiento. El mismo proceso puede producirse, además, en innumerables puntos del espacio ilimitado, y hay que aceptar, de acuerdo con la enseñanza de Mileto, una infinidad de mundos [93].

La biología de Anaxágoras no tiene un punto visible de conexión con su cosmología. Sostenía, sin duda, que todos los seres vivos, incluso las plantas, tenían en sí un fragmento de la inteligencia universal [94]. Enseñaba que la sensación se produce por la acción de los contrarios; por lo cual es en la pupila, perfectamente oscura, donde puede aparecer una imagen luminosa; lo que es más caliente o más frío que nosotros es precisamente lo que nos calienta y nos enfría; y toda sensación implica dolor, porque el dolor es el contacto con lo que no es semejante [95].

8. LOS MEDICOS DEL SIGLO V

Después de Anaxágoras, a lo largo del siglo V, el espíritu jónico ganó terreno, pero sin llegar a tener representantes notables. Los físicos fueron ridiculizados por los cómicos: Hipón por Cratino [96], Diógenes de Apolonia por Aristófanes; y Platón en el *Cratilo* (409 b) habla de los anaxagóricos. Reaparecen las viejas tesis de Mileto; Hipón toma como principio el agua; Diógenes de Apolonia, el aire; Arquelao de Atenas admite con Anaxágoras el *Nous* y la mezcla primordial. Pero estos autores, en general, se interesan menos por la cosmología que por la fisiología y la medicina [97].

---

[93] Frags. 12 al 16; Frag. 4 (Cf. J. BURNET, *o.c.*, p. 310).

[94] Frag. 11; ARISTÓTELES, *Sobre las plantas*, I, 1.

[95] TEOFRASTO, *Los sentidos*, 27 (H. DIELS, *Doxographi graeci*, p. 507).

[96] Escolio en *Las nubes*, 94.

[97] Hipón, en HIPÓLITO, *Refutación*, I, 16, 1; Diógenes en TEOFRASTO (H. DIELS, *Doxographi graeci*, 477, 5); Arquelao, en HIPÓLITO, I, 9.

Poseemos una serie de cuarenta y un tratados médicos, atribuidos a Hipócrates, nacido en Cos el año 450. Esos tratados nos muestran la enorme importancia que tuvo la medicina en la vida intelectual de los griegos a finales del siglo V. Todos los autores se liberan de las viejas supersticiones, y es conocido el espléndido comienzo del tratado sobre la *Epilepsia:* «Creo que la epilepsia, llamada también enfermedad sagrada, no tiene nada de divina ni es más sagrada que las demás, y que los hombres le atribuyeron al principio un origen y unas causas divinas por ignorancia». Sin embrgo, surge entre ellos un importante conflicto metodológico, referente a las relaciones de la medicina con la cosmología filosófica. Unos, como el autor del tratado *Sobre la medicina antigua,* temen, ante todo, que se aplique a su arte el dogmatismo y la incertidumbre de la física; no conviene —dicen— recurrir a vanas hipótesis, como la de lo frío o lo caliente, lo seco o lo húmedo, como causas de la enfermedad o la salud; esas conjeturas son buenas cuando se quiere hablar de los movimientos celestes, sobre los cuales no se puede decir nada seguro; la verdadera medicina es autónoma y ha descubierto, mediante la observación, sin ayuda de estas hipótesis, una infinidad de cosas de las que está segura.

A este método empírico se oponen los médicos fisiologistas, cuyo punto de vista ha definido perfectamente Platón en un pasaje del *Fedro* (270 c.). Platón cree que no es posible entender la naturaleza del alma independientemente de la del universo, e incluso, si hay que creer a Hipócrates, es imposible hablar del cuerpo si no es con este método; a propósito de cada ser, hay que examinar si es simple o compuesto y, en caso de que sea compuesto, hacer la enumeración de sus partes y examinar las acciones y pasiones que corresponden a cada una de ellas.

9. LOS PITAGORICOS DEL SIGLO V

Los pitagóricos de la misma época están también divididos: los acusmáticos constituyen una orden puramente religiosa en la que lo principal sigue siendo la práctica y la creencia, y los matemáticos[98] buscan exclusivamente el desarrollo científico de las matemáticas, de la astronomía y de la música, es decir, de las ciencias que serán consideradas por Platón como el punto de partida de la filosofía. Estos forman un grupo muy mal conocido cuyo jefe parece haber sido Filolao y que incluye a Cebes y Simmias, a los que Platón representa en el *Fedón* conversando con Sócrates, Arquitas de Tarento, jefe políti-

[98] JÁMBLICO, *Vida de Pitágoras,* 81; implica que la escisión es posterior a Pitágoras.

co de su país, amigo de Platón que lo calificó de rey filósofo, y Timeo de Locres, a quien utiliza Platón para exponer su propia física. Es imposible hacer una historia precisa de este ambiente intelectual en el que se esbozaron los dogmas del platonismo. No hay más documento fidedigno, aparte de los fragmentos de Filolao cuya autenticidad es discutida [99], que los textos en que Aristóteles expone las doctrinas de los pitagóricos, sin precisar más. Pero hay un rasgo que merece ser destacado: su emancipación casi completa de la cosmogonía jónica. En efecto, decir —como hacen ellos— que las cosas están hechas de números, no puede tener el mismo sentido que decir que están hechas de fuego o de aire. De cualquier manera que se imaginen tales números, ya sea como líneas de puntos o como magnitudes [100], nunca serán, como el fuego o el aire, sustancias capaces de transformarse en otras: suponen un orden fijo y permanente. De ahí el carácter de su cosmología, que no implica cosmogonía al estilo jónico, sino que se conforma con describir un orden, un cosmos, y tiende a convertirse, no en una física, sino en pura astronomía matemática. En el sistema cosmológico de estos pitagóricos, el centro está ocupado por un fuego, alrededor del cual gravitan: un primer planeta llamado antitierra; después, la tierra, que pasa al rango de planeta; después, el sol, los cinco planetas y las estrellas fijas. Nada indica que hayan buscado el origen de este sistema; más aún, el lugar que asignan a la tierra excluye por completo las ideas de los jónicos que, acostumbrados a asimilar los fenómenos celestes a los meteorológicos, suponían inevitablemente que la tierra estaba inmóvil bajo la bóveda de nubes. En cuanto al procedimiento seguido para imaginar estas realidades astronómicas inaccesibles a la observación, el fuego central que ilumina el hemisferio terrestre que nosotros no habitamos, no tiene ningún carácter cosmogónico, sino que está destinado a dar de la luz solar una explicación que ya aparecía en Empédocles; y la antitierra sirve para explicar los eclipses mediante la interposición de ese cuerpo opaco entre el fuego central y la luna o el sol [101]. Este nuevo pitagorismo parecía ser, en cierto sentido, una verdadera liberación de la física dinámica y cualitativa de los jónicos, que daban, con los últimos anaxagóricos y heracliteanos, muestras de agotamiento. En esta época debieron de surgir numerosas hipótesis acerca del orden y los movimientos de los cuerpos celestes, pero de ellas sólo quedan restos. Uno de estos restos es quizá la hipótesis del pitagórico Hicetas, que explica el movimiento diurno por la rotación de la tierra sobre su eje. Lo conocemos por un pasaje de Cicerón que varios siglos después llamó la atención de Copérnico [102].

99 J. BURNET, *o.c.*, p. 324.

100 Compárese ARISTÓTELES, *Metafísica,* M, 6, 1080 b 18 y 1083 b 8.

101 ARISTÓTELES, *De caelo,* II, 13; AECIO, *Placita,* II, 20, 12.

102 Teofrasto, en CICERÓN, *Academica priora,* 39; agréguense las consideraciones

10. LEUCIPO Y DEMOCRITO

Sin embargo, en la misma época, el espíritu jónico volvía a adquirir una fuerza extraordinaria, aunque en dirección muy distinta. Leucipo de Mileto, que recibió en Elea la enseñanza de Zenón, fue el iniciador del movimiento que continuó Demócrito de Abdera, nacido hacia el 460 y fundador de su escuela hacia el 420. Con éste, que era diez años más joven que Sócrates y que murió a una edad avanzada, se desarrolló una física enciclopédica muy aficionada a las grandes recopilaciones de observaciones zoológicas y botánicas. «Nadie ha viajado más que yo —decía de sí mismo—, ni ha visto más países y climas, ni ha oído más discursos de hombres sabios». Se conservan los títulos de más de cincuenta tratados suyos sobre los temás más diversos: moral, cosmología, psicología, medicina, botánica, zoología, matemáticas, música, tecnología. No dejaba pasar nada, pero apenas quedan algunos fragmentos de su obra, vasta como la de Aristóteles y que, por su ambición de universalidad, lleva en sí la marca de la época de los sofistas, a la que pertenece [103].

En sus líneas generales, la cosmogonía de Leucipo, que no se puede diferenciar de la que Demócrito exponía en sus dos *Diacosmoi* o sistemas del mundo, es fiel al esquema de Mileto: una masa infinita de donde saldrá la materia de innumerables mundos que se producen sucesiva o simultáneamente. Para que se forme un mundo, basta con que un fragmento se separe de esa masa y se vea animado por un movimiento de torbellino. La distinción y disposición de las partes del mundo son, como en Anaxágoras, efectos necesarios del movimiento de torbellino [104]. Algunos detalles del mundo de Demócrito tienen ya, a finales del siglo V, un carácter francamente arcaico, como cuando da a la tierra, igual que Anaximandro, una forma de tamboril o de disco [105].

Pero en este molde arcaico introduce Demócrito una novedad considerable: la doctrina de los átomos. La física de Demócrito es la primera física corpuscular claramente expresada. La masa infinita en que se encuentran mezcladas las semillas de todos los mundos, está hecha de una infinidad de pequeños corpúsculos, invisibles a causa de su pequeñez, indivisibles (átomos), completamente llenos, eternos, y mantenedores, cada uno, de su propia forma, a la vez que presentan una infinidad de formas diferentes. Les da el nombre de *ideas,* el mismo que más adelante dará Platón a las esencias igualmente eternas. En-

---

sobre la armonía de las esferas, o sea, de los sonidos producidos por las estrellas en su carrera; ARISTOTELES, *De caelo,* II, 9.

[103] DIÓGENES LAERCIO, IX, 47.

[104] DIÓGENES LAERCIO, IX, 31-33.

[105] AECIO, *Placita,* III, 10, 45.

tre los átomos no hay más diferencia que su magnitud y su forma, o su posición en el caso de que tuviesen la misma magnitud y forma. Entre varias combinaciones de átomos idénticos no hay más diferencia que el orden relativo de átomos [106]. Por otra parte, el origen de un mundo, es decir, la separación de un fragmento de la masa infinita, supone un vacío en el que ese fragmento ha de caer. Sin vacío no hay movimiento, y por vacío hay que entender el espacio enteramente privado de solidez: lo que no es, por oposición a lo que es. Afirmar el vacío es, por tanto, afirmar la necesidad de existencia de lo que no es, lo cual equivale a contradecir el gran principio de Parménides [107]. El conglomerado de átomos está, como hemos dicho, animado por un movimiento de torbellino cuyo origen no está claro. El efecto de este movimiento es la producción de múltiples choques entre átomos de diferentes pesos. Y entonces, como sucede en un remolino de viento o de agua, los átomos más ligeros son rechazados hacia el vacío exterior, mientras que los átomos compactos se agrupan en el centro, donde empiezan a formar un primer agrupamiento esférico. En esta esfera se irá distinguiendo, poco a poco, una envoltura esférica cada vez más delgada, y un núcleo central que irá apropiándose los átomos arrancados a la envoltura; y en el exterior de ésta se forman los cuerpos celestes, a costa de los átomos externos que tocan el torbellino y quedan agregados a él [108].

Así, por primera vez en una cosmología griega, se hace abstracción de potencias cualitativas, como el frío o el calor, y no se acude, tampoco, a causas motrices exteriores, a realidades elementales como la inteligencia, la amistad o el odio. No hay más que una mecánica corpuscular en la que sólo se consideran las propiedades de figura, impenetrabilidad, movimiento y posición. La verdadera realidad pertenece al átomo y al vacío; las demás propiedades que atribuimos a las cosas les corresponden simplemente por convención [109]; son meras afecciones de la sensación, que nacen en la alteración del órgano por el objeto, como en la doctrina que Platón atribuye al sofista Protágoras de Abdera, según la cual la cualidad percibida es el resultado del concurso de dos movimientos. Así concebía Demócrito la visión: el aire situado en el intervalo existente entre el ojo y el objeto visto se contrae bajo la doble influencia de los efluvios que emanan de cada uno de los dos. El aire es, pues, apto para recibir la impresión y la trasmite hasta la pupila, en la cual se produce el reflejo del objeto [110].

---

106 ARISTÓTELES, *Metafísica*, A, 4, 985 b, 15.
107 TEOFRASTO (H. DIELS, *Doxographi graeci*, 484); 1-3.
108 DIÓGENES LAERCIO, IX, 31.
109 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 135.
110 PLATÓN, *Teeteto*, 52, comparado con TEOFRASTO, *Los sentidos*, § 63. cf. A. RI

De este modo, al mismo tiempo que una física mecanicista, surge también con toda naturalidad el escepticismo respecto de los sentidos. El conocimiento que éstos nos proporcionan es un «conocimiento bastardo»; el «conocimiento legítimo» procede de la razón.

La movilidad depende, por tanto, no de una potencia cualitativa cualquiera, sino de la forma o de la dimensión de los átomos. Por eso la física corpuscular contiene una teoría del alma, en la que el alma, que es móvil y produce movimiento, está hecha de átomos esféricos como los del fuego o como el polvillo que se ve flotar en un rayo de sol; sus átomos, iguales en número a los del cuerpo, se yuxtaponen a ellos, uno con otro, y son constantemente renovados por la respiración [111].

Apenas podemos entrever los principios de la obra de Demócrito. Sin embargo, ateniéndonos tanto al conjunto de sus tratados como a testimonios antiguos, conviene considerarlo más como un observador que como un teórico. Aristóteles señala, no sin intención crítica, que Demócrito se contenta con recoger los hechos que se producen y anotar, cuando corresponde, su constancia, sin querer ir más allá en la determinación de sus principios. Colecciona y clasifica los hechos naturales con la misma curiosidad y ánimo con que los historiadores jonios del siglo V, Hecateo de Mileto o Herodoto, recogían los hechos históricos [112].

A esta ciencia tan positiva añadía Demócrito una moral que, completamente alejada del sentimiento trágico de la vida y del destino que se manifiesta entre los poetas-filósofos de la Magna Grecia, tenía como tema central la tranquilidad de un alma exenta de temor y de superstición. Demócrito admite la existencia de los dioses; pero son, igual que los hombres, combinaciones de átomos, pasajeras y sometidas a la necesidad universal [113].

11. LOS SOFISTAS

Los últimos filósofos de que hemos hablado viven en medio de la extraordinaria efervescencia espiritual que caracteriza al final de las guerras médicas (449). Grecia queda libre del peligro bárbaro. El imperio marítimo ateniense comprende una parte de las islas del mar Egeo y la vieja tierra de civilización que es Jonia. Pericles, muerto

VAUD, *Le problème du devenir et la notion de matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Theophraste,* Paris 1906, p. 160.

111 ARISTÓTELES, *De anima,* I, 2, 404-405; LUCRECIO, *Sobre la naturaleza,* I, 370.

112 ARISTÓTELES, *Física,* VIII, 1.

113 DIÓGENES LAERCIO, IX, 45; CICERÓN, *De natura deorum,* I, 28; fragmentos muy discutidos de las obras morales según ESTOBEO, *Florilegio.*

en el 429, había introducido en Atenas la constitución democrática. Profundísima conmoción moral, reflejada en el teatro: mientras Esquilo, muerto en el 546, presentaba en escena los peligros de los excesos y crímenes que consistían en transgredir los límites señalados por la justicia divina, Eurípides, muerto hacia el 411, subraya constantemente el carácter humano, convencional, provisional, de las normas de la justicia. Por otra parte, la comedia ática, mientras defiende las viejas tradiciones, ridiculiza —porque las teme— las ideas nuevas que introducen la ciencia jónica y también la enseñanza de los sofistas.

La sofística, que caracteriza los cincuenta últimos años del siglo v, no designa una doctrina, sino una manera de enseñar. Los sofistas son profesores que van de ciudad en ciudad buscando su auditorio y que, por un precio convenido, enseñan a sus alumnos, en lecciones aisladas o en una serie de cursos, los métodos para imponer una tesis cualquiera. La búsqueda del éxito, basada en el arte de convencer, de persuadir, de seducir, sustituye a la investigación y difusión de la verdad. Es la época en que la vida intelectual, cuyo centro se traslada a la Grecia continental, adopta la forma de un concurso o un juego, forma agonística tan familiar a la vida griega. Se trata únicamente de hacer triunfar tesis defendidas o atacadas por contendientes a los que adjudica el premio un juez soberano, que a menudo es el público mismo. Aristófanes nos muestra este debate librado entre la tesis justa y la injusta: «¿Quién eres?, pregunta lo justo. Una tesis. Sí, pero inferior a la mía. Tú pretendes superarme, pero yo me llevo la victoria. Pero tú, ¿qué habilidad tienes? Yo invento razones nuevas». Parecido es el debate sobre el ideal de vida descrito por Eurípides en el *Antíope* entre el amigo de las musas y el hombre político. Platón, en cambio, nos muestra a Sócrates apartándose de esos concursos. En el *Protágoras,* Hipias intenta en vano establecer un debate de ese tipo entre Sócrates y Protágoras. En el *Gorgias,* Calicles, después de haber pronunciado un discurso a favor de la justicia natural, se queja de que Sócrates rompe las reglas del juego al no responderle con otro discurso [114]. Hay una preocupación por el auditorio desconocida hasta entonces. El filósofo no revela la verdad; la propone y se somete de antemano al veredicto de los oyentes. Aquí aparece un rasgo que llegará a ser permanente a partir de la época de los sofistas: el esfuerzo por definir al filósofo por analogía con el orador, el político, el sofista, es decir, con todos los que se dirigen al público [115].

En estas condiciones, los principales valores intelectuales son la

[114] Aristóteles, *Las nubes* (año 423), v. 887 ss.; Eurípides, Frag. 189, en H. Nauck (ed.), *Trag. graec. Frag.*, Leipzig ²1889; Diógenes Laercio, IX, 52, atribuye a Protágoras la institución de justas de discursos; Platón, *Protágoras,* 338 a; *Gorgias,* 497 bc.

[115] Por ejemplo, en Aristóteles, *Problemata,* 30, 9 y 11.

erudición, que pone al hombre en posesión de todos los conocimientos útiles para su objetivo, y el virtuosismo, que le permite escoger sus temas con oportunidad y presentarlos de modo atrayente. De ahí las dos características esenciales de los sofistas: ser, por una parte, los técnicos que se enorgullecen de conocer y enseñar todos los saberes útiles al hombre y, por otra, los maestros de retórica que enseñan a ganarse la simpatía del auditorio.

A primera vista, la sofística puede ser considerada como la afirmación de la superioridad de la vida social, apoyada en técnicas, desde los oficios más humildes hasta el arte más excelso que los sofistas se enorgullecen de enseñar: la virtud política [116]. Es la característica común a cuatro grandes sofistas que nos son conocidos sobre todo por los retratos que de ellos hizo Platón para la generación siguiente: Protágoras de Abdera, que sobresalió hacia el 440 y escandalizaba a los atenienses por su indiferencia en materia de religión; Gorgias de Leontium que en el 427 fue embajador de su ciudad en Atenas; murió, casi centenario, hacia el 380 y cuyos discípulos atenienses no fueron filósofos sino escritores, como Isócrates y Tucídides. Y finalmente, Pródico de Keos e Hipias de Elis.

De aquel humanismo que lo esperaba todo del arte y de la cultura da fe el famoso comienzo del tratado de Protágoras: «El hombre es la medida de todas las cosas, de lo que son, por las que son; de lo que no son, por las que no son». Por lo demás, el hombre sólo debe ocuparse de las cosas humanas. «En cuanto a los dioses, yo no soy capaz de saber si existen o no existen; hay demasiadas dificultades para averiguarlo, en especial la oscuridad del problema y la brevedad de la vida» [117]. Todo un programa que aspira a una cultura humana y racional. Se busca al hombre, en general. Hipias, según Platón, considera a todos los hombres como «parientes, prójimos, conciudadanos, por naturaleza, si no lo fueren por ley» [118]. Y Protágoras cuenta, en un mito célebre, cómo Zeus salvó a la Humanidad, que estaba a punto de perecer por falta de medios naturales de defensa, dando a todos los hombres las virtudes naturales e innatas de la justicia y el pudor, que les permiten fundar ciudades y perpetuar su raza, ayudándose unos a los otros: magnífico elogio de la vida social [119]. El sofista está siempre dispuesto a defender las artes; Hipias, por ejemplo, se vanagloria, según Platón, de ser independiente gracias a ellas, puesto que sabe fabricar hasta los vestidos que lleva puestos; o la anónima *Apología de la Medicina*, de la colección de obras de Hipócrates, que

116 Compárese PLATÓN, *Hipias*, II, 368 b-d y *Protágoras*, 318 d y 319 a.
117 DIÓGENES LAERCIO, IX, 51.
118 PLATÓN, *Protágoras*, 337 c.
119 PLATÓN, *Protágoras*, 320 c 323 a; cf. el artículo de W. NESTLE en Philologus 70, pp. 26-28.

muestra, contra sus detractores, la utilidad de los médicos y comienza con estas palabras, tan características del espíritu de progreso de aquel tiempo: «Mucha gente se empeña en desacreditar a las artes... Pero el verdadero objetivo de la inteligencia es encontrar cosas nuevas o perfeccionar las ya inventadas» [120].

En tal ambiente debían plantearse las cuestiones morales. Pródico de Keos, en particular, parece ser el moralista del grupo. Utilizando su nombre, Jenofonte expone el famoso apólogo en el que Hércules escoge entre el vicio y la virtud, al cual los espíritus selectos de aquella época oponían, como defensa, la preferencia de Paris por Afrodita en vez de Atenea o Hera. Estos temas morales, así como el tema pesimista del carácter pasajero de los bienes de la vida humana, se convirtieron en objeto de verdaderas predicaciones, continuadas más adelante [121].

Pero fue principalmente en la política donde afirmaron los sofistas el poder y la autonomía del hombre. La ley es una invención humana y, en cierta medida, artificial y arbitraria; eso es lo que, de hecho, se deduce de la obra de los legisladores de aquel tiempo, quienes, en Atenas o en las colonias, reemprendían constantemente la tarea de constitución. Así, Protágoras dio leyes a Turios, como lo había hecho Parménides en Elea. La ley se opone, pues, como obra artificial, a la naturaleza. Hay también, ciertamente, leyes no escritas, costumbres tradicionales que tienen valor religioso; pero apenas representan nada frente a la obra reflexiva del legislador. Tal es el punto de vista del sofista Antifón, cuyos fragmentos han sido descubiertos recientemente. No se comete falta al oponer la justicia artificial de las leyes a la justicia natural. Por ejemplo, la ley, al exigir al hombre que declare la verdad ante los tribunales, le obliga a menudo a perjudicar a quien no le ha hecho ningún daño, o sea, a contradecir el primer precepto de la justicia. Pero en este carácter convencional de las leyes cree ver Antifón un elemento de superioridad [122].

Este movimiento de ideas, cuya importancia salta a la vista, tuvo un final bastante triste: desembocó, a comienzos del siglo IV, en el cinismo político, por una parte y, por otra, en el puro virtuosismo. Por un lado, el cinismo político de los aristócratas atenienses Cricias y Alcibíades, que se manifiesta tan a menudo en la *Historia de la gue-*

---

[120] Cf. Th. GOMPERZ, *Die Apologie der Heilkunst*, Wien 1910.

[121] Comparar JENOFONTE, *Memorables*, II, 1, 21 ss., y pseudo ISÓCRATES, *Elogio de Elena*, cap. XX, donde se sostiene también la superioridad de Teseo, el héroe ateniense, sobre Hércules. Th. GOMPERZ (*Pensadores griegos*, Guarania, Asunción de Paraguay 1951) le atribuye la paternidad de los discursos pesimistas del pseudo PLATÓN, *Axioco*.

[122] Sobre la ley no escrita, cf. SÓFOCLES, *Antígona*, v. 450-455; frag. de Antifón en *Oxyrinchus Papyri*, XI y XV. (A. CROISET, en Revue des Études grecques, Paris 1917).

rra del Peloponeso de Tucídides[123], y que Platón inmortalizó en el Calicles del *Gorgias:* la enseñanza de la retórica por Gorgias lleva a la depravación política y moral de un Calicles, para quien el poder no es sino un medio de satisfacer sus apetitos. La otra salida, el puro virtuosismo, se encuentra ya en el tratado de Gorgias sobre el no-ser, donde, utilizando los medios dialécticos del eleatismo, demuestra que nada existe o que, si existe algo, es incognoscible, o que, si pudiera ser conocido, no podría ser transmitido a los demás[124]; virtuosismo subrayado por la importancia que atribuyen al bien decir la enseñanza retórica de Gorgias, los trabajos de gramática general de Protágoras y las investigaciones de Pródico sobre los sinónimos; virtuosismo que encuentra sus fuentes de argumentación en pequeñas obras como los *Discursos dobles* que resumen sistemáticamente la doble tesis contraria que se puede tener que sostener acerca de las cuestiones morales; virtuosismo que halla, en fin, su manifestación última en el arte de disputar, o erística, de la que tan cruelmente se burla Platón en el *Eutidemo:* la erística tiene medios muy fáciles para anular al adversario con dos o tres principios bien sencillos, tales como: el error es imposible, toda refutación es imposible, etc.[125].

Tales fueron, a pesar del extraordinario talento de los sofistas, los resultados de una concepción de la vida intelectual orientada únicamente hacia el éxito. Sin embargo, nada de lo positivo de este movimiento y de sus precedentes se ha perdido: el naturalismo jónico, el racionalismo de la Magna Grecia, el espíritu religioso de Empédocles y de los pitagóricos, el humanismo de los sofistas volverán a aparecer unidos en el más prestigioso de los filósofos griegos, en Platón.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS

CAPELLE, W.: *Die Vorsokratiker. Fragmente und Quellensgeschichte übersetzt und eingeleitet*, Krone, Stuttgart, 1940.
CUBELLS, F.: *Los filósofos presocráticos*, Valencia, 1965.
DIELS, H.: *Die fragmente der Vorsokratiker, griechisch und deutsch*, I-III, ed. revisada por W. Kranz, Berlin, [7] 1954.
—*Poetarum philosophorum fragmenta*, Berlin, 1901.
—*Doxographi graeci*, Berlin, 1929. Cf. las ediciones de los fragmentos de Jenófanes, Parménides y los Sofistas a cargo de M. Untersteiner, y de los Pitagóricos debida

123 En especial III, 83, 1; *Gorgias*, 482 c ss. y las citas de un sofista anónimo en JÁMBLICO, *Protéptico*, cap. XX.

124 Sobre el tratado de Gorgias, cf. el pseudo ARISTÓTELES, *Sobre Gorgias, Jenófanes y Meliso*; sobre Protágoras, ARISTÓTELES, *Retórica*, III, 5; sobre Pródico, PLATÓN, *Protagoras*, 337 bc.

125 Sobre las relaciones entre la sofística y la erística, cf. el pseudo ISÓCRATES, *Elogio de Elena*, introducción.

a M. Timpanaro-Cardini, La Nuova Italia, Firence, 1958. Para los fragmentos de Heráclito, cf. R. Walzer, *Eraclito,* Sansoni, Firenze, 1939; I. Bywater, *Heraclitii Ephesa, fragmenti,* Oxonii, 1877; L. Axelos, *Les fragments d'Héraclite d'Ephèse,* Paris, 1958; F. de Maria, *Los fragmentos de Heráclito,* Univ. Litoral, Rosario (Argentina), 1957.
FREEMANN, K.: *The Pre-socratic Philosophers,* Blackwell, Oxford, 1946.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Fragmentos filosóficos de los presocráticos,* I-II, Instituto de Filosofía de la Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1955.
KIRK, G.S. y RAVEN, J. E.: *Los filósofos presocráticos,* Gredos, Madrid, 1969.
MULLACH, F. W. A.: *Fragmenta philosophorum graecorum,* I-III, Didot, Paris, 1860-1861.
NESTLÉ, W.: *Die Vorsokratiker in Auswhal,* Jena, 1922-1923.
VOGEL, C. J. de: *Greek Philosophy,* Leyden, 1950.
VOILQUIN, J.: *Les penseurs grecs avant Socrate,* Paris, 1964.

ESTUDIOS DE CONJUNTO

BURNET, J.: *Early greek phisolosophy.* Parte I: *Thales to Plato,* London, [4] 1930.
—*L'aurore de la philosophie grecque,* Payot, Paris, 1919.
—*La aurora de la filosofía griega,* Gredos, Madrid, 1981.
CORNFORD, F. M.: *From Religion to Philosophy: A Study in the Origins of Western Speculation,* New York, 1957.
CHERNISS, H.: *Aristotle's Criticism of Presocratic Philosohy,* Baltimore, 1935.
DIES, A.: *Le cycle mistique: la divinité, origine et fin des existences individuelles dans la philosophie antésocratique,* Paris, 1909.
—«Le problème de l'Un et du multiple avant Platon», *Revue d'Histoire de la Philosophie,* I (1927).
DODDS, E. R.: *Los griegos y lo irracional,* Alianza, Madrid, [2] 1980.
FRANKEL, H.: *Dichtung und Philosophie des frühen Griechentums,* München, 1951.
—*Wege und Formen früh-griechischen Denkens,* München, [2] 1961.
FRANKFORT, H.: *El pensamiento prefilosófico,* F.C.E., México, 1954.
JAEGER, W.: *La teología de los primeros filósofos griegos,* F.C.E., México, 1952.
MONDOLFO, R.: *El genio helénico y los caracteres de sus creaciones espirituales,* Columba, Buenos Aires, 1956.
—*El infinito en la antigüedad clásica,* Buenos Aires, 1952.
ONIANS, R. B.: *The Origins of European Though about the Body, the Mind, the Soul, the World, Time and Fate,* Univ. Press., Cambridge, 1951.
REY, A.: *La jeunesse de la science grecque,* Paris, 1933.
RIVAUD, A.: *Le problème du devenir et la notion de la matière dans la philosophie grecque depuis les origines jusqu'à Theophraste,* Paris, 1905.
SCHAERER, R.: *L'homme antique et la structure du monde intérieur d'Homère à Socrate,* Paris, 1958.
SCHUHL, P.-M.: *Essai sur la formation de la pensée grecque,* Press. Univ., Paris, [2] 1949.
SCHWARTZ, E.: «El sentido histórico de los griegos», *Revista de Occidente,* 7 (1924), pp. 43-68.
TANNERY, P.: *Pour l'histoire de la science hellène: de Thales à Empedocle,* Paris, [2] 1930.
THOMSON, G.: *Los primeros filósofos,* Siglo XX, Buenos Aires, 1975.
VERNANT, J. P.: *Los orígenes del pensamiento griego,* Eudeba, Buenos Aires, 1965.

ESTUDIOS ESPECIALES

I

Artículos de J. Doerfler sobre Tales en *Archiv für Geschichte der Philosophie*, XXV (1912) p. 305; de P. Tannery y de H. Diels sobre Anaximandro, *ibid.*, VIII, 1895, p. 443; X, 1897, p. 228.
KHAN, Ch. H.: *Anaximander and the Origins of Greek Cosmology*, New York, 1960.

II

GUTHRIE, W. K. C.: *Orpheus and Greek Religion, a Study of the Orphic Movement*, Cambridge, 1935.
HARRISSON, J.: *Prolegomena to the Study of Greek Religion*, Cambridge, 1903, p. 574.
JEANMAIRE, H.: *Dionysos. Histoire du culte de Bacchus*, Paris, 1951.
KERN, O.: *Orficorum fragmenta*, Berlin, 1922.
RAMNOUX, Cl.: *La nuit et les enfants de la nuit dans la tradition grecque*, Paris, 1959.
ROHDE, E.: *La inmortalidad del alma entre los griegos*, Europa, Madrid, 1952.

III

DELATTE, A.: *Etudes sur la litterature pythagoricienne*, Paris, 1915.
—*La vie de Pythagore, de Diogène Laërce*, Bruxelles, 1922.
—*La politique pythagoricienne*, Liège-Paris, 1922.
DETIENNE, M.: *Homere, Hésiode et Pythagore*, Bruxelles, 1962.
GARCÍA JUNCEDA: «El pitagorismo antiguo: valores científicos de una actitud mítica», *Estudios Filosóficos*, 17 (1968), pp. 419-496; 18 (1969), pp. 83-123.
KUCHARSKI, P.: *Etude sur la doctrine pythagoricienne de la Tétrade*, Paris, 1952.
LASCARIS COMNENO, C. y GUADAN, A. M. de: «Contribución a la historia de la difusión del pitagorismo», *Revista de Filosofía*, 15 (Madrid, 1956), pp. 181-208.
MEAUTIS, G.: *Recherches sur le pythagorisme*, Neuchâtel, 1922.
OLIVIERI, A.: *Civiltà greca nell'Italia meridionale*, Napoli, 1931.
RAVEN, J. E.: *Pythagoreans and Eleatics*, Cambridge, 1948.
VERNANT, J.-P.: «Le fleuve Amélès», *Revue Philosophique* (1960), p. 163.
VOGEL, C. J. de: *Pythagoras and Early Pythagoreanism*, Assen, 1966.

IV

FARRÉ, L.: *Heráclito*, Madrid, 1959.
GAOS, J.: *Fragmentos de Heráclito*, México, 1940.
JEANNIÈRE, A.: *La pensee d'Héraclited'Ephese*, Aubier, Paris, ² 1959.
KIRK, G. S.: *Heraclitus, the cosmic fragments*, Cambridge, 1954.
—«Logos, harmonie... dans Héraclite», *Revue Philosophique* (1957), pp. 289-299.
LLEDÓ, E.: «Heráclito y los poetas», *Revista de Filosofía*, 15 (Madrid, 1956), pp. 273-278.
MACCHIORO, V.: *Eraclito*, Laterza, Bari, 1922.
MONDOLFO, R.: *Heráclito. Textos y problemas de su interpretación*, México D.F., 1966.
RAMNOUX, Cl.: *Vocabulaire et structures de pensée archaïque chez Héraclite*, Paris, 1959.
—«Etudes présocratiques», *Revue Philosophique* (1961), pp. 93-107; (1962), pp. 76-89.
SPENGLER, O.: *Heráclito*, Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1947.

WUNDT, M.: «Die Philosophie des Heraklits», *Archiv für Geschichte der Philosophie,* XXIX, p. 431.

V

BROCHARD, V.: «Sur Zénon d'Elée», en *Etudes de philosophie ancienne et moderne,* Paris, 1912, pp. 3-22.
CALOGERO, G.: *Studi sull'Eleatismo,* Roma, 1932.
CÜBELLS, F.: «Jenófanes, primer "ilustrado"», *Anales del Seminario de Valencia,* 4 (1964), pp. 93-129.
DIELS, H.: *Parmenides Lehrgedicht, griechisch und deutsch,* Berlin, 1897.
GARCÍA BACCA, J. D.: *El poema de Parménides,* México, 1943.
HERRERO, J.: «Materia e idea en el ente de Parménides», *Revista de Filosofía,* 15 (Madrid, 1956).
KOYRÉ, A.: «Remarques sur les paradoxes de Zénon», en *Etudes d'histoire de la pensée philosophique,* Paris, 1961, pp. 9-32.
LÉVI, M.: *Senofane e la sua filosofia,* Firenze, 1904.
LOENEN, J. H. M.: *Parmenides, Melissus, Gorgias,* Assen, 1959.
MONDOLFO, R.: *L'infinità dell Essere in Melisso,* Sofia, 1933.
MONTERO MOLINER, F.: *Parménides,* Madrid, 1960.
—«El pensar en la doctrina de Parménides», *Revista de Filosofía,* 17 (Madrid, 1958).
—«"Lo ente" en la doctrina de Parménides», *Revista de Filosofía,* 18 (Madrid, 1959).

VI

BIDEZ, J.: *La biographie d'Empédocle,* Gante, 1894.
BIGNONE, E.: *Empedocle. Studio critico,* Bocca, Torino, 1916.
BOLLACK, J.: *Empédocle,* Paris, 1965.
BRUN, J.: *Empédocle,* Paris, 1966.
DIELS, H.: «Studia empedoclea», *Hermes* (Berlin, 1880).
DETIENNE, M.: «La "demonologie" d'Empédocle», *Revue des Etudes Grecques,* 72 (1959), pp. 1-17.

VII

CLEVE, F. M.: *The Philosophy of Anaxagoras,* Univ. de Colombia, New York, 1949.
GEFFCKEN, J.: «Die Asebeia von Anaxagoras», *Hermes,* 42/1.

VIII

BOURGEY, L.: *Observation et expérience chez les médecins de la collection hippocratique,* Paris, 1953.
DÍAZ GONZÁLEZ, J.: *Historia de la medicina en la antigüedad,* Barcelona, 1951.
DIES, A.: «Les oeuvres d'Hippocrate», *Revue Philosophique,* 21 (1912), pp. 56-663.
HIPÓCRATES: *Oeuvres,* ed. por Littré, I-X, Paris, 1839-1861.
SCHUHL, P.-M.: «Les premières étapes de la philosophie biologique», *Revue d'Histoire des Sciences,* (1952), pp. 197-221.
—«Les débuts de la psychopharmacologie dans l'antiquité grecque», en *Annales Moreau de Tours,* I, Paris, 1962, pp. 4-8.

IX

Franck, E.: *Plato und die sogenannten Pythagoreer*, Halle, 1923.

X

Dyroff, A.: *Demokritstudien*, Leipzig, 1899.
Llanos, A.: *Demócrito y el materialismo*, Buenos Aires, 1963.

XI

Brodero, E.: *Protagoras*, I-II, Laterza, Bari, 1914.
—«Le opere di Protagoras», *Rivista di Filologia*, 31 (1903), pp. 558 ss.
Capizzi, A.: *Protagora*, Firenze, 1955.
Costa Araujo, L.: «Los sofistas y la historia del pensamiento», *Revista Nacional de Educación*, 60 (Madrid, 1946), pp. 7-12.
Dupreel, E.: *Les sophistes*, Neuchâtel, 1948-1949.
Gomperz, H.: *Sophistik und Rhetorik*, Leipzig, 1912.
Nestlé, W.: «Die Schrift des Gorgias über die Natur», *Hermes*, 57 (1922), p. 51.
Rolland de Reneville, J.: *Essai sur le problème de l'Un-multiple et de l'atribution chez Platon et les Sophistes*, Paris, 1962.
Untersteiner, M.: *I sofisti. Testimonianze e frammenti*, La Nouva Italia, Firenze, 1949.
Vollgraff, W.: *L'oraison funèbre de Gorgias*, Leyden, 1952.

CAPITULO II

SOCRATES

El siglo que precedió a la muerte de Alejandro (323) fue el siglo de oro de la filosofía griega, y fue, al mismo tiempo, muy especialmente, el siglo de Atenas: con Sócrates y Platón, con Demócrito y Aristóteles, culmina el período de apogeo en que la filosofía, segura de sí y de sus métodos, pretende apoyar sobre la razón misma su derecho a ser la conductora universal de los hombres: fue la época de fundación de las primeras instituciones filosóficas, la Academia y el Liceo. Las ciencias matemáticas y la astronomía alcanzaron también en el mismo siglo una difusión extraordinaria. Finalmente, el brillante desarrollo de los sistemas de Platón y Aristóteles no debe ocultarnos la existencia de escuelas derivadas de Sócrates, extrañas u hostiles al movimiento platónico-aristotélico; ellas preparan las doctrinas que serán dominantes a partir de la muerte de Alejandro y que oscurecerán durante bastante tiempo a Platón y Aristóteles.

En febrero del año 339, moría Sócrates, condenado por sus conciudadanos, a la edad de 71 años. Había sido acusado ante el tribunal democrático de ser un impío que no honraba a los dioses de la ciudad, introducía nuevas divinidades y corrompía a la juventud con sus enseñanzas [1]. Aquel hombre extraordinario no era, como los sabios de que hemos hablado anteriormente, un jefe de escuela; las escuelas que se califican a sí mismas de socráticas son numerosas y, en muchos puntos, opuestas entre sí; no tienen ninguna tradición doctrinal común. No podemos llegar a Sócrates directamente, puesto que él nada escribió, ni por una tradición única, sino a través de tradiciones múltiples que nos ofrecen de él otros tantos perfiles diferentes. Añadamos que esos perfiles no tienen, en modo alguno, la intención de ser fieles; el más antiguo de todos, el de *Las nubes* se Aristófanes (del 423, cuando Sócrates tenía 47 años), donde Sócrates es escenificado, es una sátira. Después de su muerte aparece toda la literatura de los *Discursos socráticos,* diálogos en los que sus discípulos adjudican al maestro el papel principal. Esos diálogos constituyen un género literario que no se precia, ni mucho menos, de exactitud: en primer lugar

[1] Sobre la fecha del proceso, cf. artículo de K. PRAECHTER, en Hermes (1904) p. 473; sobre los cargos de acusación, PLATÓN, *Apología,* 24 bc; Eutifrón, 2 d, 3 b; JENOFONTE, *Memorables,* I, 1.

están las obras socráticas de Platón; después, los diálogos apologéticos escritos inmediatamente y bajo los efectos de la indignación producida por la muerte del maestro (la *Apología,* el *Critón*); después los retratos idealizados (el *Fedón,* el *Banquete,* el *Teeteto,* el *Parménides*) y, finalmente, las obras en las que Sócrates no es más que el portavoz de la doctrina de la Academia. En segundo término, las *Memorables* de Jenofonte, escritas bastante tardíamente (hacia el 370), especie de apología en la que el autor, que es todo menos un filósofo, so pretexto de reproducir las conversaciones del maestro, ofrece una imitación bastante vulgar de los discursos socráticos anteriores. Entre los trabajos publicados sobre Sócrates, el de E. Wolf, que discute la historicidad de la *Apología* de Platón y, sobre todo, el de O. Gigon, siguen siendo muy escépticos respecto a la posibilidad de reconstruir la doctrina de Sócrates. Hay que añadir a éstos los títulos y escasos fragmentos que subsisten de los diálogos de Fedón y de Esquines y algunos datos proporcionados por Aristóteles; y, por último, una tradición hostil a Sócrates que persiste hasta el final de la antigüedad en Porfirio (siglo III), en el retórico Libanio (siglo IV), se abre paso a través de los epicúreos y reaparece en el libelo escrito por Polícrates en el año 390[2]; el epicúreo Filodemo de Gadara, por ejemplo, rechaza la ironía socrática, considerándola una forma de orgullo[3].

Ciertamente, todos coindicen en proclamar el carácter excepcional y la originalidad de este sabio, hijo de un picapedrero y de la comadrona Fenareta que, vestido con burda túnica, recorría descalzo las calles; que se abstenía de beber vino y de los manjares delicados; de complexión extraordinariamente robusta y aspecto vulgar; de nariz chata y cara de demonio[4], tan poco parecido a los sofistas, ricamente vestidos, que seducían a los atenienses, ni a los sabios antiguos que eran, en general, hombres importantes de su ciudad. Sócrates representa un nuevo tipo, que será en el futuro modelo constante de una sabiduría personalísima, nada esclava de las circunstancias. Tampoco es un político, sino solamente un excelente ciudadano dispuesto siempre a obedecer las leyes, ya se trate de defender su puesto en el combate de Potidea, o de luchar en la magistratura —adonde le llevó la suerte— contra las fantasías ilegales del tirano Cricias, o de recha-

---

2 Sobre Polícrates, DIÓGENES LAERCIO, II, 38; hostilidad en Epicuro (CICERÓN, *Brutus,* 85), PORFIRIO, *Historia de los filósofos,* frags. 8 y 9, ed. A. Nauck. Cf. J. Humbert, *Polycratès, l'accusation de Socrate et le Gorgias,* Paris 1930.

3 FILODEMO, *De vitiis,* col. X, 23, ed. Jansen, y col. XXI, 36 a XXIII, 37. Sobre las distintas formas de la ironía, cf. Aristóteles, *Etica a Nicómaco,* IV, cap. VII. MONTAIGNE, por el contrario, decía: «Sócrates manifestaba su alma de modo natural y común... Nos lleva a tierra, con paso sosegado trata los más útiles discursos». (*Ensayos* III, Orbis, Barcelona 1985, p. 209.

4 DIÓGENES LAERCIO, II, 18; el cómico Ameipsias en DIÓGENES LAERCIO, II, 28; ARISTÓFANES, *Las nubes,* 410-417; PLATÓN, *El banquete,* 215 ss., Critón.

zar, finalmente, por respeto a las leyes de su país, la fuga que le propone Critón para escapar a la muerte después de su condena [5].

Ni sofista, ni político, Sócrates no tiene, efectivamente, ninguna doctrina, ninguna legislación que proponer en las conversaciones fortuitas que mantiene lo mismo en las tiendas del mercado [6], que en el estadio, o en las casas de los ricos. Tiene en cambio, por encima de todo, el firme propósito de salvar a sus enseñanzas de la forma agonística; no tiene tesis que presentar a juicio, sólo pretende actuar de forma que cada uno venga a ser su propio juez. En los diálogos de Platón, Sócrates es casi siempre el aguafiestas que no quiere plegarse a las reglas del juego y le pone fin. «Elegid —aconseja Calias a Sócrates y Protágoras, que no quieren prolongar su discusión—, elegid un árbitro, un juez de certamen, una magistrado supremo»; Sócrates responde irónicamente «que era improcedente elegir un árbitro porque eso sería injuriar a Protágoras» (338 b). Pero la verdad es que su objeto consistía en analizar las tesis, en ponerlas a prueba y no en hacerlas triunfar. El esquema de la tercera parte del *Gorgias* es, a este respecto, característico: el discurso de Calicles contra la filosofía es una especie de párrafo de concurso; Platón lo ha demostrado suficientemente refiriéndose en varias ocasiones al *Antíope* de Eurípides, obra en la que dos hermanos sostenían alternativamente, en una de esas discusiones habituales en el autor, la superioridad de la vida práctica y la de la vida consagrada a las musas. A semejanza del segundo de los hermanos, Sócrates habría debido pronunciar, en respuesta a Calicles, una apología de la filosofía; nada de eso: él no formula opinión alguna, sino que con sus preguntas obliga a Calicles a analizarse a sí mismo. En definitiva, la filosofía (y acaso era esto lo que la hacía sospechosa o, al menos, extraña a los ojos de una ateniense del siglo V) es aquello que no puede adoptar la forma agonística y, en consecuencia, escapa al juicio del público.

Antes de enseñar a los demás, tuvo que educarse él. Nada sabemos de esa formación personal; el Sócrates de *Las nubes* (423) es un hombre de edad madura, y había pasado ya de los sesenta cuando lo conoció Platón. Al menos un precioso documento nos muestra a Sócrates como hombre de pasiones violentas: es el testimonio de su contemporaneo Espíntaro, cuyo hijo, Aristógenes, redactó aquellos recuerdos sobre Sócrates: «Nadie resultaba más persuasivo gracias a su palabra, a la expresión que se reflejaba en su fisonomía y, por decirlo todo, a cuanto había de particular en su persona; pero eso con tal de que no estuviese encolerizado, porque si esa pasión le inflama-

---

[5] PLATÓN, *Apología*, 28 1; 32 c; DIÓGENES LAERCIO, II, 24.

[6] Un diálogo socrático de Fedón lleva el nombre del zapatero Simón (DIÓGENES LAERCIO, II, 105).

ba, su fealdad era espantosa y no había palabra ni acción de la que no fuese capaz en tales condiciones». Su dominio de sí era, por tanto, una victoria constante sobre sí mismo [7].

Esa exhuberancia interior que él refrenaba era, sin duda, la razón del poder fascinador que ejerció sobre todos los temperamentos ardientes, desde el de un Alcibíades [8] hasta el de Platón. El temperamento de Sócrates era demasiado rico como para que él se limitase a su propia reforma interior y no aspirase a difundir la sabiduría a su alrededor; no quería vivir en la soledad, sino con los hombres y para los hombres, a quienes pretendía comunicar el bien más precioso que había alcanzado: el dominio de sí mismo. La fuerza interior que le impulsa hacia los demás la vivió Sócrates como una misión divina. Conviene insistir sobre ese carácter religioso: el punto de partida de su actividad en Atenas ¿no fue acaso la respuesta de la Pitia de Delfos a su entusiasta amigo Querefonte, a quien fue revelado que nadie era más sabio que Sócrates? Fue Apolo «quien le señaló como tarea el vivir filosofando, escrutándose a sí mismo y a los demás» [9]. Por tanto, no tiene nada de extraña, para su época, la interpretación que Sócrates da de sus propias tendencias; no faltaban hombres, como el Eutifrón del que habla Platón, que se creían en relación especial con lo divino [10]; y Sócrates, en particular, parece haber experimentado en sí mismo la presencia divina mediante aquel famoso demonio o, mejor, signo demoníaco o voz interior que, en los casos en que la sabiduría humana es impotente para prever el porvenir, le revelaba los actos de los que era necesario abstenerse [11]. En todo caso, sobre el aspecto religioso del pensamiento de Sócrates es preciso puntualizar algo: la religion le da fe y confianza en sí mismo, pero él no extrae de ella ningún punto de vista doctrinal sobre el destino humano y no hay, por tanto, razón alguna para creer que fuese adepto del orfismo.

¿Qué enseñaba? De creer a Jenofonte y Aristóteles, Sócrates sería, ante todo, el inventor de la ciencia moral y el iniciador de la filosofía de los conceptos. «Sócrates, dice Aristóteles, se ocupa de las virtudes éticas y, con tal objeto, pretende definir universalmente...; busca lo que las cosas son. Porque trata de hacer silogismos; y el principio de los silogismos reside en lo que las cosas son. Lo que con razón se puede atribuir a Sócrates son, a la vez, los razonamientos inductivos y las definiciones universales, que están, unos y otras, en la base de

[7] Según PORFIRIO, *Historia de los filósofos,* p. 91, 3.

[8] Cf. *El banquete,* 215.

[9] PLATÓN, *Apología,* 21 a, 28 b.

[10] PATÓN, *Eutifrón,* 3 bc.

[11] PATÓN, *Eutifrón,* 3 b; *Alcibíades,* 103 al 105 e; JENOFONTE, *Memorables,*I, 1, 2-4 (el demonio como signo adivinador).

la ciencia. Pero, para Sócrates, los universales y las definiciones no son entes separados; fueron los platónicos quienes los separaron y les dieron el nombre de ideas» [12]. Por tanto, según Aristóteles, Sócrates comprendió que la condición previa para la existencia de la ciencia moral estribaba en establecer metódicamente, por vía inductiva, conceptos universales, tales como el de la justicia o el valor. Esta interpretación de Aristóteles, que no tiene otra finalidad que reclamar para Sócrates la iniciativa de la doctrina idealista que, a través de Platón, llega hasta él mismo, es evidentemente inexacta; si su objeto hubiera sido definir las virtudes, habría que admitir que, en los diálogos en que Platón muestra a Sócrates buscando, sin conseguirlo, lo que pudieran ser el valor (en el *Laques*), la piedad (en el *Eutifrón*) o la moderación (en el *Cármides*), aquél se habría propuesto insistir sobre el fracaso del método de su maestro. ¿Era, pues, este teórico de los conceptos quien diría de sí mismo que estaba «vinculado a los atenienses por la voluntad de los dioses, para estimularlos, como un tábano aguijonea a un caballo», y que no cesa de exhortarlos y corregirlos, acosándolos constantemente de la mañana a la noche? [13] La enseñanza de Sócrates consiste, en efecto, en analizar y probar, no ya los conceptos, sino a los hombres mismos, llevándolos a darse cuenta de lo que son: Cármides, por ejemplo, es, en opinión de todos, el prototipo del adolescente reservado; pero ignora lo que es la reserva o la moderación, y Sócrates conduce el interrogatorio de manera que le demuestra que ignora lo que él mismo es. Análogamente, Laques y Nicias son dos valientes que ignoran lo que es el valor; el santo y piadoso Eutifrón, interrogado por todos los procedimientos, no puede llegar a decir lo que es la piedad. Así, todo el método de Sócrates consiste en hacer que los hombres se conozcan a sí mismos; su ironía consiste en mostrarles que la empresa es difícil y que están equivocados al creer que se conocen a sí mismos. En última instancia, su doctrina, si la tiene, nos enseña que esa tarea es necesaria, porque nadie es malo voluntariamente y todo mal deriva del desconocimiento de sí que se toma por conocimiento. El único conocimiento que reivindica Sócrates es saber que no sabe nada [14].

Esa conversación transforma al interlocutor; el contacto con Sócrates es como el del pez torpedo: paraliza y desconcierta; obliga a mirarse a sí mismo, a orientar la atención en una dirección no habitual [15]. Los apasionados, como Alcibíades, saben que encontrarán junto a él todo el bien del que son capaces, pero le rehúyen porque

[12] *Metafísica*, M, 4, 1078 b, 17; comparar Jenofonte, *Memorables*, IV, 6.
[13] Platón, *Apología*, 30 e.
[14] Platón, *Apología*, 21 b, 23 b.
[15] Platón, *Menón*, 79 y ss.

temen a esa influencia poderosa que les arrastra a la servera autocrítica. Sócrates trataba de ejercer su orientación especialmente sobre los jóvenes, a veces casi niños. Si se le acusó sobre todo de corromper a la juventud, quizá fuese porque cuestionaba los prejuicios que los jóvenes habían recibido en su educación familiar. En realidad, Sócrates sólo intervenía para ayudarles a educarse a sí mismos, a extraer de sí toda su fuerza. El examen que Sócrates imponía a su oyente tenía como objeto hacerle perder su inestable tranquilidad, ponerlo en desacuerdo consigo mismo y proponerle, como un bien, el esfuerzo para encontrar de nuevo la armonía. No tenía, pues, más artes que la mayéutica, el arte de partear de su madre, Fenareta: extraía de las almas lo que tenían dentro, sin pretensión alguna de introducir en ellas un bien cuyos gérmenes no tuvieran previamente en sí [16].

Del alcance de los temas de sus conversaciones no podemos hacernos siquiera una idea; no hay razón alguna para creer que Sócrates no fuese un hombre cultivado, capaz de interesarse por las ciencias y las artes; a decir verdad, todo le servía para poner a prueba a los hombres: desde las discusiones estéticas sobre la expresión en las artes, hasta la elección de los magistrados por sorteo, pretexto para demostrar lo absurdo del régimen democrático de Atenas [17]. Conviene subrayar, sin embargo, que, al contrario de la crítica de los sofistas, la de Sócrates no va contra las leyes ni los usos religiosos, sino solamente contra los hombres y las cualidades humanas. Cuanto más conservador es en sus ideas políticas, tanto más libre queda con respecto a aquellos a quienes quiere reformar y a quienes muestra su ignorancia. Fue, sin duda, esa extrema libertad la que le perdió: el gobierno tiránico de Critias le había prohibido la palabra; la democracia le quitó la vida.

BIBLIOGRAFIA

BASTIDE, G.: *Le moment historique de Socrate,* Alcan, Paris, 1939.
BROCHARD, V.: *Estudios sobre Sócrates y Platón,* Barcelona, ² 1945.
CORNFORD, F. M.: *Before and after Socrates,* Cambridge, 1932.
DERENNE, E.: *Les procès d'impiété intentés aux philosophes à Athènes aux Vᵉ et IVᵉ siècles,* Paris, 1930.
DIES, A.: *Autour de Platon,* I, liv. II, «Socrate: la question socratique», Beauchesne, Paris, 1927.
ELORDUY, E.: «Filosofía y vida en Sócrates y en Aristóteles», *Pensamiento,* 2 (1946), pp. 455-466.
FESTUGIÈRE: *Sócrates,* Interamericana, Buenos Aires, 1943.
FRAILE, G.: «Sócrates, ¿filósofo o político?», *Ciencia Tomista,* 74 (1948), pp. 319-327.
GIGON, O.: *Sokrates, Sein Bild in Dichtung und Geschichte,* Berna, 1947.

[16] PLATÓN, *Teeteto,* 148 y ss.
[17] JENOFONTE, *Memorables,* III, 10.

HUMBERT, J.: *Socrate et les petits socratiques,* Paris, 1967.
HORNEFFER, E.: *Der junge Platon,* Giessen, 1922.
KRAUS, R.: *La vida privada y pública de Sócrates,* Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1966.
KUHN, H.: *Sokrates,* München, [2] 1959.
MAGALHAES-VILHENA, V. de: *Le problème de Socrates,* Paris, 1952.
—*Socrate et la legende platonicienne,* Paris, 1952.
MAIER, H.: *Sokrates. Sein Werk und seine geschichtliche Stellung,* Tübingen, 1913.
MONDOLFO, R.: *Sócrates,* Eudeba, Buenos Aires, 1976.
ORTEGA, T.: *Sócrates,* Araluce, Barcelona, 1935.
PICARD, Ch.: «Nouvelles remarques sur l'apologue dit de Prodicos», *Revue Archéologique* (juillet, 1953), pp. 10-41.
RICHTER, R.: *Sócrates y los sofistas,* Rev. de Occidente, Madrid, 1925.
ROBIN, L.: «Les *Mémorables* de Xénophon et notre connaissance de la philosophie de Socrate», en *La pensée hellénique des origines a Epicure,* Paris, 1942, pp. 81-137.
—«Sur une hypothèse récente relative à Socrate», *Revue des Etudes grecques,* 29 (1916), p. 129.
SERRA HUNTER, J.: *Sócrates,* Gerona, 1931.
TAYLOR, A. E.: *Varia Socratica,* Oxford, 1911.
—*Sócrates,* Edimburgo, 1932.
TOVAR, A.: *Vida de Sócrates,* Rev. de Occidente, Madrid, 1947.
WOLFF, E.: *Plato's Apologie,* 1929.
ZUBIRI, X.: «Sócrates y la sabiduría griega», en *Naturaleza, historia y Dios,* Madrid, 1944, pp. 187 ss.

CAPITULO III

PLATON Y LA ACADEMIA

Platón nació en Atenas en el año 427, en una familia aristocrática que contaba con personajes notables en la ciudad, entre ellos el primo de su madre, Critias, que fue uno de los treinta tiranos. Sus años de juventud discurrieron en medio de gravísimas agitaciones políticas; la guerra del Peloponeso acabó en el 404 con la derrota de Atenas, cuyo imperio marítimo quedó destruido para siempre; en la ciudad continúa el juego de alternancias entre la democracia y la tiranía oligárquica; la democracia fue suprimida en marzo del 411 por la oligarquía de los Cuatrocientos, que no duró más que unos meses; en el 404, los lacedomonios obligaron a los atenienses a adoptar el gobierno oligárquico de los treinta tiranos que, con su jefe, Critias, eran sistemáticamente hostiles a la marina y al comercio atenienses, y que cayeron en septiembre del 403 para ser reemplazados por el gobierno democrático que había de condenar a Sócrates.

La obra de Platón lleva en sí la huella de esos acontecimientos: la inestabilidad política de los gobiernos y el peligro de un imperialismo fundado sobre el comercio marítimo, son temas constantes en sus obras políticas. Tan hostil a la tiranía de Critias como a la democracia de Pericles, se vería obligado a buscar en otro lugar distinto del ambiente ateniense la posibilidad de una renovación política. La muerte de Sócrates debió de ser un motivo definitivo del pesimismo que se observa con claridad en el *Gorgias* (515 e).

Nueve años después de esa muerte emprendió su primer gran viaje (390-388), que le llevó primero a Egipto, cuya venerable antigüedad y perfecta estabilidad política admiraba profundamente, después a Cirene, donde conoció al célebre geómetra Teodoro, y por fin a la Magna Grecia, donde encontró a los pitagóricos, y a Sicilia, donde visitó por primera vez al tirano Dionisio de Siracusa e hizo amistad con su sobrino Dión. Al volver, fundó su escuela; compró cerca de Colona un campo llamado Academia, en el que edificó un santuario de las Musas. Aquella finca se convirtió en la propiedad colectiva de la escuela o asociación religiosa, que celebraba anualmente la fiesta de las Musas y que la conservó hasta la época de Justiniano (529). Es difícil saber en qué consistía la enseñanza de Platón, porque la mayor parte de sus obras, destinadas a un público amplio, no la reflejan. Hay que exceptuar, sin embargo, esa especie de ejercicios lógicos que son la segunda parte del *Parménides* y los comienzos del *Teeteto*

y del *Sofista*. Si consideramos que esos ejercicios están destinados a probar la consistencia lógica del estudiante, que Platón entiende que la influencia de la palabra viva es muy superior a la escrita *(Fedro)*, y, finalmente, que la palabra, tal como la entiende un socrático, es más discusión que exposición continuada, podremos deducir, sin duda, que la exposición doctrinal no debió tener en la Academia el puesto que tuvo en el Liceo de Aristóteles.

A instancias de Dión, hizo un segundo viaje a Sicilia en el año 366. Dión esperaba ganar para sus ideas a Dionisio *el Joven*, que acababa de suceder a Dionisio *el Antiguo;* pero cuando llegó Platón, Dión había caído en desgracia y estaba desterrado, por lo que Platón fue, durante un año, más prisionero que huésped del tirano. En el 361 y a petición de Dionisio, hizo un nuevo viaje a Siracusa, tan infructuoso como los dos primeros. Recibido magníficamente y distinguido con la amistad y atenciones del pitagórico Arquitas, tirano de Tarento, no pudo, sin embargo, reconciliar a Dión con su pariente. Los diez últimos años de su vida se vieron ensombrecidos por la conspiración de Dión contra Dionisio (357); el intento fracasó, y el amigo de Platón murió trágicamente, víctima de un complot (353).

Por las cartas de Platón conocemos algunos datos sobre sus viajes a Sicilia, pero ningún documento de este tipo habla de las relaciones que, sin duda, mantuvo con los consejeros políticos atenienses de su tiempo, principalmente con Isócrates, que pretendía ser filósofo también y oponía su *Busiris* al panfleto de Polícrates contra Sócrates, a la vez que criticaba violentamente a ciertos socráticos, como el cínico Antístenes. Pero Platón manifestó públicamente, en el *Fedro* (278 e-279 b), sus simpatías por aquel retórico que, como él, había sido compañero de Sócrates. Veía en él a un filósofo. Isócrates, espíritu sabio, partidario de una democracia moderada, enemigo de la utopía política, se proponía en el fondo el mismo objetivo que Platón: la defensa del helenismo contra el peligro bárbaro [1]. Platón murió en el 348, durante la guerra que Filipo había emprendido contra los atenienses y que acarrearía la decadencia política definitiva de la ciudad griega.

En su larga trayectoria, Platón escribió gran número de diálogos, todos conservados, que cronológicamente pueden ordenarse así:

1. Diálogos que preceden o siguen inmediatamente a la muerte de Sócrates: *Protágoras, Ión, Apología de Sócrates, Critón, Eutifrón, Cármides, Laques, Lisis, República,* Libro I (o *Trasímaco), Hipias mayor* (cuya autenticidad se discute hoy) e *Hipias menor, Primer Alcibíades.*
2. Diálogo precedente a la fundación de la Academia: *Gorgias.*

[1] G. Matieu, *Les idées politiques d'Isocrate,* Paris 1925, pp. 177-181.

3. Diálogos-programas inmediatamente posteriores a la fundación de la escuela: *Menón, Menexeno, Eutidemo, República,* libros II al X.
4. Diálogos que contienen el perfil idealizado de Sócrates: *Fedón, Banquete, Fedro.*
5. Diálogos que introducen una nueva concepción de la ciencia y de la dialéctica: *Cratilo, Teeteto, Parménides, Sofista, Político* (a estos dos debía seguir el *Filósofo,* que quedó en proyecto).
6. Ultimos diálogos: *Timeo, Critias* (sin terminar y que debía ser seguido por el *Hermócrates), Leyes* (sin terminar, publicado después de la muerte de Platón y que presenta en muchos pasajes el aspecto de un conjunto de notas), y el *Epínomis.*

A éstos hay que añadir los nombres de los diálogos rechazados como apócrifos por la crítica moderna: *Alcibíades* II, *Rivales, Teages, Clitofón, Minos e Hiparques.*

Finalmente, las trece *Cartas,* conservadas bajo el nombre de Platón y cuya autenticidad ha sido discutida hasta el punto de haber sido consideradas como trozos de ejercicios de retóricos atenienses, son hoy reconocidas en su mayoría como auténticas, principalmente la larga carta VII, dirigida a los amigos de Dión y llena de detalles sobre las relaciones entre Dionisio y Platón.

Por otra parte, es interesante ensayar una clasificación de los diálogos desde el punto de vista del método, en vez de buscar la cronología y la evolución del pensamiento de Platón. Así lo ha hecho, por ejemplo, V. Goldschmidt, que distingue entre diálogos aporéticos y diálogos acabados. Esa distribución lógica no coincide en modo alguno con las divisiones cronológicas.

1. PLATON Y EL PLATONISMO

En la época inmediatamente posterior a Platón hubo ya discrepancias sobre la significación de sus diálogos. Desde la antigüedad hasta nuestros días hay doctrinas divergentes que se pretenden procedentes de él. En la época de Cicerón, por ejemplo, unos vinculaban el nombre de Platón a un dogmatismo análogo al de los estoicos, mientras que otros veían en él a un partidario de la duda y de la suspensión del juicio. Un poco más tarde, a partir del siglo I, místicos y renovadores del pitagorismo se apropian del nombre y los escritos de Platón, y el platonismo se convierte en sinónimo de una doctrina que sitúa el alma por encima del pensamiento y del ser y la une a un Bien que es más amado y saboreado que conocido. En contrapartida, durante el siglo XIX vemos aparecer una tendencia, fuertemente soste-

nida aún hoy, que pretende hacer de Platón un puro racionalista que identifica la verdadera realidad con el objeto de la inteligencia y enseña a determinar ese objeto mediante una discusión razonada, cuyo modelo está tomado de las matemáticas [2].

Tales divergencias entre los intérpretes se explican no sólo por la riqueza excepcional de su pensamiento, cuyo conjunto es muy difícil o quizá imposible de captar en todos sus aspectos, sino también por la forma literaria de sus escritos. Insistamos ante todo en este segundo punto: el diálogo platónico no tiene ya nada de aquellos tratados didácticos cuyo modelo habían ofrecido los filósofos jónicos y los médicos de la colección hipocrática. Sólo aparece algo semejante en las últimas obras, las de la vejez: las consideraciones fisiológicas del final del *Timeo* y una buena parte de las *Leyes* son meras exposiciones. Pero son obras a las que Platón no dio, excepto en algunos fragmentos, su forma definitiva. Salvo esas excepciones, las obras de Platón presentan un aspecto que las sitúa totalmente aparte; porque, aunque en las escuelas socráticas, casi contemporáneas de Platón, se escribiesen también diálogos, esa forma de exposición fue casi completamente olvidada por los antiguos, a pesar de algunos ejemplos esporádicos que se puedan dar de ella, como los de Cicerón o Plutarco. Es particularmente significativo que los neoplatónicos de finales de la antigüedad no imitasen jamás los procedimientos literarios del maestro, esforzándose por todos los medios en encontrar en el diálogo la sustancia dogmática; por todo ello sería importante tratar de apreciar la forma literaria del pensamiento platónico, en la medida en que afecta a la interpretación de su filosofía.

2. LA FORMA LITERARIA

El diálogo platónico presenta tres aspectos mezclados entre sí en diversos grados: una representación dramática, generalmente una discusión y, a veces, una exposición continuada.

Ante todo, una representación dramática en la que, a veces, el lugar, la época y las circunstancias están señaladas con precisión, como en el *Protágoras* (309 a-310 a), o bien el diálogo aparece, como en el *Banquete* (172-174), inserto en un relato; otras veces, en cambio, y es lo más frecuente, a medida que Platón avanza, el diálogo irrumpe *ex abrupto* [3]. Hay diálogos cuyo aspecto dramático es particularmente visible por la viveza de los personajes y por las situaciones, que

[2] CICERÓN, *Academica posteriora* I, 15-18; APULEYO, *Sobre el Dios de Sócrates*; P. NATORP, *Plato's Ideenlehre*, Meiner, Leipzig, ²1921.

[3] En el *Teeteto* (143 b), hasta critica el primer procedimiento.

mantienen al lector en vilo. Hay otros en los que la acción dramática desaparece casi por completo, aunque no hay ninguno, ni siquiera los más áridos, como el *Filebo* o el *Sofista,* que no contenga algunos rasgos de humor y de sátira[4]. Los personajes son: en primer lugar, Sócrates, y después, aquéllos con quienes trataba Sócrates, sofistas o filósofos extranjeros, jóvenes de familias nobles de Atenas o políticos de la ciudad. En todo caso, como en las comedias de Aristófanes, personas conocidas por todos, muchas de ellas contemporáneas y aun parientes de Platón. Solamente en los diálogos de la vejez aparecen personajes ficticios y poco vivaces, como el extranjero del *Sofista* y las *Leyes,* o Filebo.

Es conocida la predilección con que describía a Sócrates: el Sócrates del *Protágoras,* todavía joven y sin autoridad en medio de sofistas ricos y afamados, el Sócrates con plena conciencia de su misión moral y social en la *Apología,* el que inquieta a la conciencia de Alcibíades *(Banquete),* el que, revelando a Menón su ignorancia, lo crispa, como haría un pez torpedo, el «partero de los espíritus» del *Teeteto;* el defensor, en fin, de la vida filosófica en el *Gorgias* y el *Menón.* Después, Sócrates desapareció y, con él, la vida dramática del diálogo. Es poco probable que el joven Sócrates que, en el *Fedón* (97 c ss.) se instruye leyendo a Anaxágoras o, en el *Parménides* (128 e ss.) somete la doctrina de las ideas al viejo filósofo de Elea, fuese en realidad alguien distinto del propio Platón.

Alrededor de Sócrates hay todo un pueblo de sofistas, retóricos, exégetas, poetas y profetas, cuya sabiduría es sometida a prueba por el maestro. Platón los ridiculiza con más o menos crueldad: a Hipias, porque se vanagloria de enseñar y practicar todas las artes; a Protágoras, porque no es capaz de acabar una discusión sobre la posibilidad de enseñar la justicia más que contando un mito; a Gorgias, el retórico, porque su enseñanza, que pretende ser puramente técnica, no se preocupa por la justicia de su causa; a Ión, intérprete de Homero, porque sólo obedece a la inspiración, como el poeta mismo; a Eutifrón, el pretendido santo, porque se preocupa más de evitar el pecado religioso que la injusticia.

Vienen después los jóvenes, desde Cármides, de noble cuna, primo de la madre de Platón, prototipo de esa reserva y decencia en la actitud y en los propósitos que se conoce como *sofrosine,* hasta el Calicles del *Gorgias,* ambicioso, de baja extracción, inteligente y culto desde luego, y tenazmente decidido a imponerse a los atenienses.

Finalmente, los burgueses y políticos de Atenas: Cricias, el tirano, pariente de Platón, que en el *Cármides* se muestra violento y desconsiderado con Socrátes; Laques y Nicias, excelentes militares, que

[4] *Filebo,* 15 e y ss.; *Sofista,* 241 d.

se enzarzan en discusiones estratégicas cuando se les pregunta lo que debe aprender un joven; la inquietante figura de Anytos, el burgués conservador que, en el *Menón,* teme a la libertad de espíritu de Sócrates y terminará acusándole ante los jueces.

Muchos diálogos tienen progresión dramática y presentan crisis al estilo de las obras de teatro. A veces, el argumento está tomado de la vida corriente, como en el *Banquete,* donde cada uno de los comensales, después de beber, hace el elogio del amor, o bien refleja los acontecimientos dramáticos del proceso y muerte de Sócrates. Pero otras veces, la progresión nace del carácter mismo de los personajes. Así, sucede a menudo que el diálogo se vea interrumpido por la impaciencia de un oyente que se niega a seguir sometiéndose al examen de Sócrates. Cuando Sócrates trata con un interlocutor de carácter violento, como el Calicles del *Gorgias,* el diálogo parece constantemente a punto de romperse[5]. El *Gorgias* nos ofrece, en conjunto, el más hermoso ejemplo de movimiento dramático: tres episodios perfectamente encadenados, las tres conversaciones de Sócrates con Gorgias, Polos y Calicles. Gorgias, que sólo ve el aspecto técnico del aprendizaje de la oratoria, es incapaz de dar a su arte una finalidad moral. Polos no utilizará nunca la retórica para un fin malo, pero ello se debe solamente a que es tímido y respeta los prejuicios. Una persona violenta, como Calicles, encontrará en la escuela de Gorgias, no ya un freno, sino precisamente un instrumento idóneo para ejercer su violencia. Todas las consecuencias de la actitud intelectual de Gorgias se desarrollan, así, de una manera viva y dramática.

Ante tal intensidad vital, cabe preguntarse si Platón, bajo la capa de interlocutores de Sócrates, en su mayoría muertos hacía tiempo, no estaba queriendo pintar a personas vivas. Pero es cierto, por una parte, que no cuida exactamente la cronología, como ocurriría si realmente tuviese la intención de pintar personajes de la época de juventud o madurez de Sócrates; y, por otra parte, algunos de esos personajes, incluso de los diálogos del primero y segundo períodos, nos resultan desconocidos, como Calicles o los sofistas Eutidemo y Dionisodoro, a los que Platón asigna los papeles principales en el diálogo *Eutidemo.* Tampoco hay derecho a hacer corresponder a cada una de esas figuras, conocidas o no, con contemporáneos de Platón. La verdad parece ser que la mayoría de los retratos de Platón son estilizaciones; aunque palpitantes de vida, adquieren un valor universal, y Platón consigue encarnar así en sus personajes las preocupaciones de su época y las suyas propias.

Se trate o no de diálogos que ofrezcan un interés dramático, la parte permanente y sustancial del diálogo es, salvo excepción, la *dis-*

[5] Por ejemplo, *Gorgias,* 497 b; 505 c d; 506 d.

cusión. Ante una pregunta (por ejemplo, ¿qué es la justicia? o ¿se puede enseñar la virtud?), el que responde lo hace mediante una fórmula y es esa fórmula lo que se somete a la prueba de la discusión, según la regla única indicada en el *Menón* (75 d). «Por parte del que responde, la discusión (o dialéctica) consiste, no sólo en dar respuestas verdaderas, sino también respuestas que se deduzcan de lo que él reconoce saber». La discusión supone, pues, toda una serie de postulados admitidos o hipótesis con los cuales se confronta la fórmula que se discute, para ver si está o no de acuerdo con ellos. Rechazada la primera fórmula, el que contesta propone una segunda, con el mismo fin; después, una tercera, y así sucesivamente, sin llegar, a menudo, a ningún resultado definitivo. Cármides, por ejemplo, en el diálogo del mismo nombre, interrogado por Sócrates sobre la naturaleza de la *sofrosine,* responde que consiste «en obrar con orden y lentitud» (159 b); pero, como Cármides reconoce, por otra parte, que la *sofrosine* es una de las cosas bellas y es más bello obrar con rapidez que con lentitud, se deduce que no hay correspondencia entre su fórmula y lo que él mismo reconoce como verdadero. Debe, pues, abandonarla y proponer otra.

La discusión o dialéctica no es, en modo alguno, como en los certámenes de los sofistas, la confrontación de dos opiniones adversas, sostenida cada una de ellas por un interlocutor. Aquí, sólo el que responde expresa opiniones positivas. Sócrates, por su parte, «sólo sabe que no sabe nada»; no tiene otro papel que el de examinar o poner a prueba al que responde, haciéndole ver si está o no de acuerdo consigo mismo.

En principio, la dialéctica platónica permanecerá siempre fiel a lo que fue desde el comienzo en los diálogos socráticos: el *Teeteto* analiza sucesivamente las diversas opiniones de Teeteto sobre la ciencia, de la misma manera que el *Hipias mayor* rechaza una tras otra las opiniones de Hipias sobre lo bello. Sin embargo, el marco externo y el significado parecen cambiar poco a poco. Los diálogos socráticos son, en efecto, por lo menos, tanto un examen de las personas mismas, como de sus opiniones; y el interés se centra a veces más en lo primero que en lo segundo. Los conceptos de moderación, valor, piedad, no son ellos mismos y por sí mismos objeto de investigación; se busca, ante todo, si los que tienen o creen tener esas virtudes, las conocen; en una palabra, si se conocen bien a sí mismos. El fruto de la discusión será el «conocimiento de sí mismo».

Da la impresión de que, a medida que Platón se alejaba de la influencia socrática, su centro de interés se fue desplazando y trasladándose de las personas a las realidades mismas. También atribuye más mérito al resultado que obtiene. Compárese, por ejemplo, el *Protágoras* con el *Menón;* ambos tratan el mismo tema: si la virtud puede ser enseñada. Pero en el primero, Sócrates queda satisfecho con

poner a Protágoras en desacuerdo consigo mismo, ya que responde primero que sí y después que no. Esa era la pretensión del *Protágoras,* más que el tema mismo que allí se examina. En el *Menón,* por el contrario, Platón, maestro ya de la academia, señala métodos positivos de investigación y de enseñanza[6]. Es más, en los últimos diálogos, el método socrático queda olvidado por completo. En el *Filebo* (11 b), por ejemplo, la dialéctica no consiste ya en que Sócrates examine al que responde, sino que implica dos tesis opuestas que se enfrentan, una de las cuales es defendida por el propio Sócrates.

Así, en el curso de la actividad literaria de Platón, la dialéctica pierde poco a poco interés dramático y humano y tiende a transformarse en un método impersonal que estudia los problemas por sí mismos.

El tercer aspecto que distinguimos en la obra de Platón es la exposición continuada. Esta se presenta, en las obras de los períodos primero y segundo, bajo dos formas que tienen gran afinidad entre sí: el *discurso* que sostiene una tesis, y el *mito,* que relata. El discurso sobre una tesis aparece, en general, en boca de los interlocutores de Sócrates y tiene con frecuencia carácter de parodia. Los sofistas exponen su opinión en una conferencia ostentosa y Platón se divierte imitando el estilo de Protágoras, Pródico o Gorgias[7]. A veces se trata de discursos que, sin ser conferencias de sofistas en sentido estricto, se parecen bastante a ellas. Así, por ejemplo, los elogios del amor en el *Banquete,* donde Platón parodia sucesivamente los modos del retórico Lisias (discurso de Fedro), de Pródico (Pausanías), de Hipias (Erixímaco), de Gorgias (discurso de Agatón)[8]; así también el discurso de Calicles en el *Gorgias;* y el discurso de Lisias en el *Fedro* está destinado a ofrecer un ejemplo concreto de los defectos de la tecnica de los oradores. Pero, en todos los casos, esos discursos continuados sirven de algún modo como plataformas del método verdaderamente científico de investigación, que es la dialéctica. Sócrates «no posee el arte de los discursos largos» (*Protágoras,* 336 b) y si sus interlocutores, siguiendo su tendencia natural, intentan librarse de la discusión pronunciando un discurso (como Protágoras), o si están siempre dispuestos, como Calicles, a abandonar la partida en cuanto Sócrates no les deja hablar, éste, en cambio, se queja de que Protágoras no quiera distinguir entre «una discusión entre gente que se reúne y un discurso dirigido al pueblo» y es que en un discurso se trata solamente de persuadir al auditorio, adulando sus prejuicios, pero no de buscar la verdad y la concordancia consigo mismo.

[6] Comparar *Protágoras,* 361 a-d y *Menón* 86 c-87 b.

[7] *Protágoras,* 320 c-323 a, 337 bc; *Hipias,* I, 291 d; *Gorgias,* 48 c.

[8] Fedro, Pausanias, Erixímaco y Agatón son discípulos de cada uno de estos retóricos o sofistas.

Sin embargo, Platón no mantuvo siempre, a lo largo de su carrera, esa actitud hostil frente al arte de los discursos, y al parecer le dio cabida de manera creciente. Los métodos de persuasión conservan su importancia y su valor cuando se trata de imponer puntos de vista que no admiten una demostración rigurosa. Compárense a este respecto las *Leyes,* obra de vejez, y la *República.* En las *Leyes* no hay discusión, pero en cambio hay, para cada categoría de leyes, largos prólogos, destinados a arrastrar la convicción, antes que a probar. Así, por ejemplo, en el libro X, el célebre prólogo a las leyes relativas a la religión [9]. Ese estilo de Platón ha tenido una influencia extraordinaria y en él hallamos algo más que el bosquejo de una predicación moral que, más adelante, llegará a ser casi toda la filosofía. Por otra parte, desde el *Fedro* mostró Platón cómo era posible una reforma de la elocuencia y cómo, asociándola a la dialéctica, se podía dar orden y consistencia al discurso. En el mismo diálogo ofreció el ejemplo de ese estilo majestuoso y oratorio (245 c ss.), que tan fuertemente contrasta con la vivacidad maliciosa de los primeros diálogos.

Por lo que se refiere al mito, al principio era una especie de adorno en el discurso. Así lo usaban los sofistas u oradores a quienes parodia Platón: el mito de Prometeo en Protágoras [10], por ejemplo, o el del nacimiento de Eros en el discurso del *Banquete.* Pero muy pronto, desde el *Gorgias,* Platón pone mitos en boca de Sócrates. Esos mitos tienen ciertos caracteres precisos que los distinguen del mito usado como mero ornamento oratorio. En primer lugar, nunca son parte de un discurso más extenso, sino que están tratados por sí mismos, como ocurre con los mitos del final del *Gorgias* (523 a) y de la *República* (X, 614 b). En ambos casos, cuando empieza el mito, la discusión ha terminado y el concepto de justicia ha sido ya clarificado; se añaden, por tanto, a la discusión sin formar parte de ella. En segundo lugar, esos mitos no se refieren jamás a la genealogía de los dioses, sino únicamente al destino del alma, o, de un modo más general, a la historia humana. Los mitos relacionados con la vida futura están naturalmente ligados, desde la *Odisea,* a una geografía fantástica que describe los países de las sombras. Esa especie de geografía adquiere en el mito platónico un lugar cada vez más importante. Mientras que el *Gorgias* apenas va más allá de las representaciones homéricas, el *Fedón* especula sobre los relieves de la superficie terrestre; en especial, la *República* (616 c-617 b) y el *Fedro* (247 c) enlazan íntimamente la historia del alma con el sistema astronómico, ya que el mundo entero es el escenario en que evolucionan las almas de los hombres y de los dioses. Casi podría decirse que las especulaciones astronómi-

---

9 Sobre la importancia de la persuasión, *Leyes,* 903 ab.

10 *Protágoras,* 320 c-323 a.

cas sólo aparecen en Platón en beneficio del mito del alma. El mecanismo de las cosas impone (*Leyes,* X, 904 b) que el alma sea naturalmente atraída hacia los lugares en que debe sufrir su castigo o disfrutar su recompensa: el mundo mismo es un gran ser vivo y animado. El *Timeo,* que tiene forma de relato o mito, cuenta cómo fue tomada el alma del mundo y como ésta se formó a su vez un cuerpo. Esta astronomía religiosa tendría más adelante una considerable influencia.

El mito se orienta también a veces, aunque raramente, hacia la leyenda en forma de narración histórica, como ocurre en uno de los diálogos inacabados de la vejez de Platón, el *Cricias,* en el que se describen la Atenas prehistórica y la Atlántida.

Finalmente, hay que añadir que en el *Timeo* (61 c) la exposición continuada del mito va directamente unida a otra forma de exposición continuada: la de un tratado fisiológico o médico. Al final del diálogo, las ciencias experimentales, tal como las concebían los jónicos o los médicos, hacen una fugitiva y tardía aparición, y no encuentran naturalmente su expresión en ninguna de las formas literarias que hemos citado.

Al valorar la filosofía de Platón, es imposible hacer abstracción de esa extraordinaria complejidad de formas, drama y comedia, dialéctica, discursos continuados y mitos, que, según las épocas, aparecen en diferentes proposiciones y experimentan, además, sus propias modificaciones.

3. OBJETIVO DE LA FILOSOFIA

Lo que constituye la unidad de todas estas formas, lo que, de algún modo, las necesita, es el deseo de determinar el puesto del filósofo en la ciudad y su misión moral y social. En la Grecia de aquel entonces, el filósofo no se definió jamás por comparación con los demás tipos de especulación, científicos o religiosos, sino más bien por su relación y sus diferencias con el orador, el sofista y el político. La filosofía es el descubrimiento de una nueva forma de vida intelectual que, por lo demás, no puede separarse de la vida social. Los diálogos nos describen esa vida y, con ella, los dramas y comedias que de ella han surgido. En ciertos aspectos, esa filosofía chocaba con las costumbres sólidamente implantadas en la Grecia de la época, y era inevitable que se produjesen conflictos, cuya consecuencia trágica fue la muerte de Sócrates.

¿Qué es el filósofo? Platón ofrece muchas descripciones. En el Fedón (64 e ss.) es el hombre que se ha purificado de las taras del cuerpo, que no vive más que para el alma y no teme a la muerte, puesto que, ya en esta vida, su alma está separada del cuerpo. En el *Teeteto*

(172 c-177 c) es el hombre torpe y poco diestro en sus relaciones con los hombres, que no encontrará nunca su puesto en la sociedad humana y carecerá de influencia en la ciudad. En la *República,* es el jefe de la ciudad y es precisamente él quien, en las *Leyes* (X, 909 a), se convierte en esa especie de inquisidor que, deseando «la salvación del alma» de los ciudadanos, impone a los habitantes de la ciudad la creencia en los dioses de la misma bajo la amenaza de prisión perpetua. Es, por fin, el entusiasta e inspirado del *Fedro* (224 a ss.) y del Banquete (210 a). En esas descripciones sucesivas hay dos rasgos dominantes que parecen contradecirse; por una parte, el filósofo debe «huir de aquí» [11], purificarse, vivir en contacto con realidades que el sofista o el político ignoran; por otra parte, debe construir la ciudad justa, cuyas relaciones sociales reflejen las relaciones exactas y rigurosas que constituyen el objeto de la ciencia. El filósofo es, por una parte, el sabio retirado del mundo y, por otra, el sabio y justo, el verdadero político que da leyes a la ciudad. El propio Platón ¿no fue, a la vez, fundador de la Academia, amigo de los matemáticos y astrónomos y, por otra parte, consejero de Dión y de Dionisio, el tirano? Además, si como filósofo fue el inventor o promotor de una lógica rigurosa, también fue el inspirado cuyo espíritu permanecería estéril sin el impulso de Eros, y que no podría engendrar sino en lo bello [12]: la discusión razonada se desdobla en una dialéctica del amor que se traduce en efusiones líricas y contemplaciones místicas [13]. Sabio y místico, filósofo y político, son rasgos generalmente separados y que no volveremos a encontrar unidos, a través de esta historia, sino en algunos grandes reformadores del siglo XIX. Por eso es importantísimo comprender bien lo que constituye su vínculo de unión.

4. DIALECTICA SOCRATICA Y MATEMATICAS

En primer lugar, ¿qué es la ciencia platónica? Se caracteriza por la unión íntima entre el objeto del conocimiento y el procedimiento metódico por el que se alcanza. Hay en ello un punto de capital importancia sobre el cual nunca se insistirá bastante: vemos que Platón parte de lo que ordinariamente se llama el concepto socrático, pero que él, por su cuenta, llama ya *idea (eidos o idea),* como, por ejemplo, el valor, la virtud, la piedad, es decir, como lo formula en el *Eutifrón* (6 d): «el carácter único por el cual toda cosa piadosa es piadosa» y del cual nos servimos «como de un término de comparación para

11 *Teeteto,* 176 a.
12 *Banquete,* 203 c y ss.; 206 c.
13 *Ibid.,* 210 e.

declarar que todo lo que es semejante a él, es piadoso». La idea es, por tanto, un carácter que reside en las cosas mismas, pero que no es posible individualizar si no es mediante el análisis socrático. En efecto, sólo estamos seguros de que la fórmula elaborada por el personaje que responde expresa realmente la idea cuando tal fórmula ha resistido ese examen y ha salido triunfante de la prueba. No hay ni revelación ni intuición inmediata que puedan dispensarla de ello. Aquí, el método es, desde luego, mucho más importante que el objeto; de hecho, Sócrates no llegó jamás a la idea, pero, en cambio, disciplinaba el espíritu y lo desprendía de sus fantasías.

La investigación socrática se limitaba a las cosas morales. Según el testimonio de Aristóteles [14], se admite que Platón no hizo más que extender el método a *ideas* que no pertenecían al ámbito de la acción, y que «separó» estas ideas, es decir, les confirió una realidad distinta. Pero, ¿de qué manera se produjo esa transformación? ¿tiene el carácter meramente arbitrario que Aristóteles le atribuye? No lo parece: la *separación* de las ideas, que hace de ellas realidades superiores a las cosas sensibles, parecía coincidir con el lugar que Platón asigna a los matemáticos.

Las matemáticas, al emplear un método riguroso, son capaces de llegar, al contrario que Sócrates, a conclusiones positivas. ¿Cómo y por qué? Gracias a un procedimiento que Platón denomina hipótesis y que define muy claramente en el *Menón* (87 a): «Cuando se le pregunta a un geómetra acerca de una superficie, por ejemplo, si tal triángulo puede inscribirse en tal círculo, responderá: "Yo todavía no sé si esta superficie lo permite; pero, para determinarlo, me parece oportuno razonar por hipótesis, de la siguiente forma: si la superficie es tal que, un paralelogramo de la misma superficie aplicado a una recta dada no llega a cubrir aquélla, el resultado será éste; de lo contrario, el resultado será aquel otro"». Este método es el análisis que consiste en elevarse de lo condicionado a la condición, procurando establecer ante todo una relación de consecuencia lógica entre dos proposiciones y dejando provisionalmente de lado la cuestión de saber si la condición misma se ha realizado o no. Esa condición podrá ser objeto de una investigación análoga y quedar ella misma sometida a otra condición que se suponga.

En el *Menón*, pues, el análisis matemático sustituye a la discusión socrática. Ahora bien, la existencia y *separación* de las *ideas* nos son presentadas en el *Fedón* con perfecta claridad, como resultado de la aplicación del método de análisis al problema de la explicación de las cosas, tal como lo había planteado la física. Platón cuenta cómo Sócrates, después de comprobar que los físicos no podían llegar a la ex-

[14] Cf. *infra*, p. 136.

plicación de los hechos más elementales, fue seducido por un libro de Anaxágoras donde se leía que «la inteligencia era la ordenadora y causa de todas las cosas» (97 c); pero que, cuando avanzó en su lectura, se dio cuenta de que la inteligencia no interviene para nada en la explicación de detalle de los fenómenos, por ejemplo la forma de la tierra o los movimientos de los astros, y Anaxágoras recurría al aire, al éter o al agua. Por ese camino acabará explicando que Sócrates permanezca en la cárcel, no porque se haya negado a escapar, sino porque su organismo posee tal o cual propiedad. En vista de ello Sócrates decidió dejar a un lado, en la resolución de los problemas físicos, las realidades dadas por la vista o por otras sensaciones y ensayar en una especie de «segunda travesía» el método indicado ya en el *Menón*, es decir, «plantear como hipótesis la fórmula que yo considerase más sólida, tomando después como verdadero lo que estuviese de acuerdo con esa fórmula y como no verdadero lo que no concordase con ella». En el problema de la explicación de las cosas, esta fórmula es la que afirma las ideas; «se supondrá que existe lo bello en sí, lo bueno en sí, lo grande en sí, etc.», y, si una cosa es bella, sin ser lo bello en sí, todo quedará explicado diciendo que ella «participa» de lo bello en sí. La intención de Platón resulta muy clara cuando compara su modo de explicación con el de los físicos. Para explicar, por ejemplo, cómo dos cosas forman una pareja, el físico nos dirá, o bien que dos cosas primitivamente apartadas se han reunido, o que una misma cosa se ha dividido en dos; nos da, por tanto, dos explicaciones contradictorias del mismo hecho, más aún: no lo explicará. Ninguna operación física puede explicar la génesis de la díada, porque la díada existe en sí, independientemente de todas las operaciones físicas, como objeto de la matemática; y cualquier pareja de cosas surgirá por participación de esa díada en sí [15].

Se observa cómo la teoría de las ideas va unida al método analítico o método de la hipótesis. El método es mucho más amplio que la teoría de las ideas, que no es más que una aplicación particular de aquél. En eso radica el espíritu del platonismo, al que se opondrán tan abiertamente los dogmatismos posteriores. El impulso del pensamiento sigue siendo para Platón, como para Sócrates, más importante que el éxito.

5. DIALECTICA PLATONICA

Pero el método analítico plantea un grave problema, presentido en el *Fedón* y ampliamente tratado en la *República*. Efectivamente,

[15] *Fedón* 99 c-100 d; cf. 101 e.

en este método, la hipótesis, después de haber servido para la demostración, debe ser remitida, a su vez, a una hipótesis superior; pero en ese retroceso hacia los condicionantes, hará falta detenerse en un punto que «se baste» a sí mismo (*Fedón,* 101 d) y que no sea ya un supuesto (*República,* 551 b). Pero quí las matemáticas nos abandonan por completo: para resolver sus problemas suponen rectas y curvas, números pares o impares, pero esas suposiciones siguen siendo suposiciones, y de ellas sólo podrá dar razón una ciencia superior, una dialéctica que llegue hasta lo incondicionado. Cuando Platón designa ese término mediante las expresiones *Bien* o *idea del Bien* (508 e), su intención resulta bastante clara: quiere decir que la única explicación definitiva que puede darse de una cosa es que es buena o que participa del Bien. Según los diálogos posteriores, se puede suponer que, desde la época en que escribía la *República,* razonaba de la misma manera que en el *Timeo.* En el *Timeo* (29 e 30 a), las relaciones matemáticas o las formas geométricas, que son *supuestos* con los que el astrónomo explica los movimientos de los astros, sólo son explicados, a su vez, porque realizan un plan del demiurgo, plan que deriva de su bondad. La bondad lo presupone todo, sin que necesite ser presupuesta por nada. Lo que Aristóteles denominará causa final es la causa verdadera y absoluta que da la explicación última. Las virtudes mismas, la justicia y la belleza, no valen nada si no se sabe «por dónde son buenas» (506 a). El Bien es como un sol a cuya luz se conocen las demás cosas en su razón de ser, y por cuyo calor existen. «El bien, pues, no es un ser; está más allá del ser en dignidad y en poder» (506 b).

No se puede aspirar a comprender este enigmático pasaje de la *República* sobre la idea del Bien si no se entiende bien el problema que pretende resolver. En el *Fedón,* Platón había denominado con el nombre general de reflexión *(dianoia)* al pensamiento que actúa por descubrimiento de hipótesis; pero, ¿en qué se puede reconocer que la condición a la que se ha llegado yendo de hipótesis en hipótesis no es también ella misma una hipótesis? No, desde luego, por la vinculación lógica que el resto tiene con ella, pues esto no la distinguiría de otra hipótesis cualquiera. Sólo podrá ser reconocido por una intuición intelectual directa *(noesis)* y una especie de visión. No tiene ninguna otra manera de justificarse (*República,* 511 d).

De ahí se deduce el *status* del filósofo, tal como queda descrito en el libro VII de la *República.* Como fundamento de su formación intelectual están las cuatro ciencias que emplean el «método de la hipótesis»: aritmética, geometría, astronomía y música. Platón pone buen cuidado en aclarar que sólo admite estas ciencias en la medida en que emplean aquel método; elimina de ellas todo lo que pudiera haber de observación sensible, todo lo que no es demostrativo. La aritmética, por ejemplo, no es el arte de contar que sirve al comerciante o al estratega, sino la ciencia que se ocupa de los números en sí mismos,

independientemente de las cosas sensibles (525 e). Análogamente, la geometría no es, en modo alguno, la agrimensura (526 d), y Platón encuentra una prueba real de ello en una nueva parte de esa ciencia, a la que cada vez concede más importancia: la estereometría o ciencia de los sólidos regulares, que no es, en absoluto, mera medición de superficies, sino intermediaria entre la geometría propiamente dicha y la astronomía (528 a). La astronomía, que no admite más que combinanciones de movimientos uniformes para explicar el movimiento de los astros y los planetas, está, por tanto, muy lejos de la observación de los astros, que sólo ofrece directamente a la vista movimientos irregulares (530 ad). Por último, el músico que afina sus instrumentos por tanteo, no es desde luego el sabio que descubre las relaciones numéricas simples que constituyen los acordes (531 ab). Por consiguiente, estas cuatro ciencias, al obligarnos a elevarnos a las hipótesis mediante el solo pensamiento, al margen de las cosas sensibles, nos conducen hacia el ser, hacia las realidades verdaderas (533 ab).

Pero todo esto no es más que una preparación; a estas ciencias se les superpone la dialéctica. El verdadero dialéctico es el espíritu «sinóptico», el que no considera las ciencias en su desconexión, sino que comprende el parentesco de éstas entre sí y con el ser (537 c); en una palabra, el que enlaza la diversidad de las hipótesis con su raíz única, el Bien, mediante la ciencia del Bien, que es la mayor de todas, las ilumina y muestra su realidad.

6. EL ORIGEN DE LA CIENCIA. REMINISCENCIA Y MITO

Para entender bien al Platón de la madurez, interesa grandemente tener siempre muy presentes estos dos planos del conocimiento intelectual. De su distinción depende toda una serie de problemas. En primer lugar, el Platón puramente socrático que se contentaba con someter a prueba las fórmulas o soluciones dadas por el interlocutor dejaba completamente en el vacío el origen de tales fórmulas en sí; puesto que, si eran totalmente arbitrarias, ¿qué posibilidad tenían de coincidir con la realidad? Ese es el sentido de la cuestión sofística planteada por Menón [16]; la búsqueda es imposible si se ignora totalmente lo que se busca, de la misma manera que es inútil si se conoce. Es necesario, pues, que el interlocutor tenga ya el espíritu orientado hacia la realidad; es necesario que haya conocido antes esa realidad, y que, por tanto, la búsqueda y el saber no sean más que una «reminis-

[16] *Menón,* 80 dc.

cencia» (81 d). Si el espíritu, por simple reflexión (guiada o no por las preguntas del maestro) puede descubrir verdades, es que ya las poseía dentro de él; y, por simple reflexión, el esclavo interrogado por Sócrates descubre que el cuadrado doble de otro es el que está construido sobre la diagonal de éste (82 b-85 b). Ahora bien, descubrir una verdad que ya se poseía es volver a recordar. La teoría de la reminiscencia no es, por otra parte, una teoría perezosa, ni mucho menos, sino una teoría estimulante. Gracias a ella «debemos tener el valor necesario y esforzarnos en buscar y reencontrar la memoria de aquello cuyo recuerdo habíamos perdido» (81 de-86 b); gracias a ella nos hacemos «mejores, más enérgicos, menos perezosos». La reminiscencia es el primer nombre de la autonomía de espíritu en la investigación.

Pero esta teoría implica, a su vez, la grave afirmación de la preexistencia del alma (81 b). La inmortalidad del alma, de la que Platón dudaba en sus primeros diálogos [17], se convierte ahora en condición de la ciencia. Pero no basta la afirmación seca y abstracta de la preexistencia. Platón pensó sin duda que esta creencia sólo llegaría a tomar cuerpo si pudiera representarse en un mito. El mito que cuenta la existencia del alma aparte del cuerpo era, en la primera forma en que aparece en el *Gorgias* (523 a), totalmente independiente de las preocupaciones del *Menón;* contaba solamente cómo la obra de justicia continuaba después de la muerte. En los diálogos siguientes el mito conserva, sin duda, en su mayor parte, el mismo carácter y sigue siendo el relato de un juicio divino. Sin embargo, se ha prestado atención —en el *Fedro* (248 ac), bastante ampliamente— al procedimiento por el que el alma haya podido adquirir, antes de entrar en el cuerpo, el conocimiento de las realidades cuyo recuerdo encontrará durante su vida terrestre: al acompañar a los dioses del cielo en su carrera circular, ha visto, en «un lugar que está más allá del cielo», esas realidades «sin color y sin forma» que son las ideas, la justicia en sí, la templanza, la ciencia. Después de descender a los cuerpos, aquellas almas a las que las circunstancias hayan permitido ver más, se convertirán en almas de filósofos capaces de recordar.

Así, en el *Fedro,* las ideas se convierten en elementos constitutivos del mito del alma y están localizadas más allá del mundo sensible, en el lugar supraceleste que percibe el alma. Esta tendencia hacia una especie de realización mítica e imaginativa de las ideas es, quizá, un escollo en la filosofía de Platón, pero se observa hasta qué punto depende de la teoría de la reminiscencia que es, de por sí, una condición de la ciencia. Si la ciencia pretende ir más allá de las hipótesis matemáticas, se encontrará unida al mito con un vínculo indisoluble.

[17] *Apología de Sócrates,* 29 ab.

7. CIENCIA Y DIALECTICA DEL AMOR

A la reminiscencia de las ideas se une muy estrechamente, en el *Menón*, la posibilidad de poseer opiniones acertadas sin ser capaz de dar razón de ellas, es decir, sin poseer la ciencia (97 c-98 c). Así, los célebres políticos de Atenas, Arístides o Pericles, que dirigieron bien la ciudad, no poseían ninguna ciencia política, ningún conocimiento metódico que mereciese el nombre de arte; por eso no fueron capaces de enseñarlo o transmitirlo y no pudieron convertir en políticos ni a sus propios hijos (93 c-94 e). Pero en la práctica, cuando se trata sólo de la acción, la opinión acertada equivale a la ciencia. Como esa opinión no es innata al individuo ni se adquiere por la instrucción, necesariamente tiene que proceder de la inspiración de los dioses (99 c; 100 b). Tal inspiración se cuenta entre los favores hechos por los dioses a la ciudad ateniense. Es un rasgo que no podía extrañar a ningún oyente de Platón, porque, para un griego, la ciudad se mantiene necesariamente bajo la protección de los dioses a los que rinde culto.

De la misma manera que la reminiscencia del *Menón* se realiza en el mito de la preexistencia del alma del *Fedro*, también la inspiración reclama su complemento mítico que permita captar mediante la imaginación las influencias que se ejercen en el alma: el mito de Eros en el *Banquete* y el *Fedro*. Platón vincula la inspiración filosófica a todo un conjunto de hechos del mismo género. La inspiración misma es un aspecto de la locura amorosa; porque la filosofía es para Platón lo que había sido para Sócrates: no una meditación solitaria, sino generación espiritual en el alma del discípulo; ahora bien, «sólo se engendra en lo bello» y bajo la influencia del amor (*Banquete*, 206 c). El amor tiende a la inmortalidad, tanto el amor de los cuerpos bellos, que prolonga la vida de un individuo en otro, como el amor de las almas bellas, que despierta las potencias dormidas de la inteligencia tanto en el maestro como en el discípulo (206 d; 208 c). La vida del espíritu está como injertada en la vida del cuerpo. Desde el deseo instintivo que empuja al ser vivo a engendrar semejantes, hasta la visión súbita de lo bello eterno e imperecedero hay un progreso continuo que es un progreso en generalidad, un progreso para sentirse conmovido, no ya por la belleza de un solo cuerpo, sino por toda la belleza plástica; pero por encima de la belleza plástica se encuentra la de las almas, las ocupaciones y las ciencias y, todavía por encima, el mar inmenso de lo Bello, de donde han salido todas las cosas bellas (209 e-212 a).

Platón insiste ampliamente en la naturaleza demoníaca del amor. Según él, los demonios desempeñan en el culto religioso un papel de primera magnitud: son intermediarios entre los hombres y los dioses, trasladan a los dioses las plegarias de los hombres y a los hombres los dones de los dioses. Eros es uno de esos demonios, el hijo de Poros y de Penia que unió a la pobreza de su madre el ingenio y los férti-

les recursos de espíritu de su padre; es el prototipo y en cierto sentido el modelo de los filósofos; simboliza en sí todo lo que hay en ellos de inspiración y de ímpetu; es en el orden afectivo lo que son las matemáticas en el intelectual; se tiende hacia lo bello, como las matemáticas tienden hacia el ser (202 e-203 c).

Igual que Eros personificado es un demonio entre los demás, la locura amorosa es también una especie dentro de un género más amplio que incluye toda «locura venida de los dioses» (*Fedro,* 245 b). Platón piensa aquí principalmente en las creencias y prácticas religiosas que se refieren a una especie de adivinación cuya importancia social era inmensa: la adivinación de la Pitonisa de Delfos que «hace tanto bien a Grecia gracias a su locura y que ninguno que esté en sus cabales puede hacer» (244 b). La locura del profeta que vaticina es comparada con la del poeta poseído por las musas, cuyas obras instruyen a las generaciones futuras. Con estos dos delirios, cuyo valor aceptan todos los griegos, compara Platón el delirio del enamorado; y no es de menos valor, ya que supone la agitación de un mal que reconoce, en las cosas sensibles, la imagen de la belleza eterna que contempló cuando vivía, antes de su vida terrestre, en compañía de los dioses. Es, por tanto, el punto de partida de la filosofía, y devuelve al alma sus alas (249 a-250 c), aguijonea al alma, de la misma manera que Sócrates, el amante perfecto del *Banquete* (216 a) es, en la *Apología* (30 e), el tábano que estimula a los atenienses.

El tema de Eros y, en general, el de la inspiración divina, pone al descubierto el fondo efectivo de la ciencia platónica. La filosofía no es, para Platón, un método pura y estrictamente intelectual: «El órgano por el cual se comprende es como el ojo, que no puede volverse hacia la luz si no es con todo el cuerpo; igualmente, es con el alma toda como hay que realizar la conversión del devenir al ser... Hay malos que son gente hábil y cuya alma ruin tiene una visión aguda y penetrante...; y es claro que cuanto mayor es su penetración más daño hacen» (*República,* 518 e). Esta visión de los mediocres se opone a la visión de lo Bello, que procede del amor y que es el coronamiento del ejercicio amoroso.

Por lo demás, el mito une la vida filosófica al conjunto del destino humano y, por ello, al universo entero, que es su teatro de operaciones. La caída del alma desde el cielo a la tierra, sus vicisitudes sobre la tierra, su conversión y vuelta a la visión de la que partió, es lo que constituye el fondo del mito del *Fedro* y de la alegoría de la caverna de la *República;* el alma caída del *Fedro* (246 c) es el prisionero que, situado en la caverna oscura, de espaldas a la luz, sólo contempla la sucesión más o menos regular de sombras vanas sobre el fondo de la caverna, hasta que la dialéctica viene a darle un impulso de conversión hacia la luz (*República,* 514 a-516 a).

8. DESARROLLOS DE LA HIPOTESIS DE LAS IDEAS

Volvamos ahora al desarrollo de la filosofía propiamente dicha. Hemos visto cómo el método de hipótesis utiliza el razonamiento discursivo, que se contenta con captar el encadenamiento de las consecuencias con las hipótesis. Pero ese método quedaría incompleto si, después de haber empleado las hipótesis, éstas no fueran analizadas en sí mismas para ver si están justificadas o no. Así, en el *Fedón*, Platón utilizó las ideas y la participación en las ideas a título de hipótesis, para resolver el problema de la causalidad física y probar la inmortalidad del alma. Pero, una vez resueltos estos problemas, hay que probar el valor de las hipótesis mismas.

Al principio del *Parménides* (130-135 c), Platón somete la teoría de las ideas a una prueba de este tipo. Y, efectivamente, antes de analizarla, la plantea como una hipótesis que permite resolver las dificultades que Zenón, el discípulo de Parménides, oponía a la existencia de lo múltiple (128 e-130 a). Si se ponen «aparte, de un lado las ideas, y del otro las cosas que en ellas participan, se puede concebir fácilmente, en efecto, cómo una misma cosa puede ser una y múltiple; esto es, que lo uno y lo múltiple existen aparte de la cosa, y que la cosa participa, a la vez, en esas dos ideas; y también, que una misma cosa puede ser, sin contradicción, semejante y diferente, grande y pequeña».

Platón nos muestra al viejo Parménides sonriendo ante el ardor del joven Sócrates, que expone esta solución. Parménides no investiga ya si resuelve la dificultad de Zenón contra lo múltiple, sino que la analiza en sí misma. Ante todo, la participación de las cosas en las ideas es imposible. Porque, si varias cosas participan de una misma idea, o bien la idea está entera en cada una de ellas —en cuyo caso la idea está separada de sí misma, lo cual es absurdo—, o bien la idea no está en ella más que en parte, y entonces habría que decir que una idea, como por ejemplo la de lo pequeño, es necesariamente más grande que cada una de sus propias partes, lo cual es absurdo también (131 a-131 e). Además, la intención de la teoría de las ideas consiste en afirmar una idea única, por ejemplo la de lo grande, por encima de la multiplicidad de todos los términos grandes. Pero esa unidad es imposible porque, si tenemos derecho a implantar una grandeza en sí por encima de las grandezas múltiples, a causa de su semejanza, será necesario implantar, por la misma razón de semejanza, otra grandeza; y, así hasta el infinito (131 e-132 b). ¿Cabría decir, para responder a la primera dificultad, que la cosa que participa en la idea es, con respecto a la idea, no como la parte al todo, sino como un retrato a su modelo? Entonces sería necesario, a la inversa, que el modelo se pareciera a su retrato, o que la idea fuese semejante a la cosa. Ahora bien, según los principios de la teoría, sólo puede haber semejanza allí donde hay participación en una misma idea; haría falta, por

tanto, poner por encima de la cosa y de la idea otra idea en la cual participasen ambas; y así hasta el infinito (132 a-133 a). Por último, hay incompatibilidad entre la naturaleza de la idea y la función a la que está destinada, porque la idea debe ser objeto de la ciencia; y es evidente que ni siquiera podemos conocerla, porque, si existe en sí misma, no puede estar en nosotros, ya que una realidad en sí no puede ser conocida sino por una ciencia en sí, en la cual nosotros no tenemos parte alguna. A la inversa, atribuir a Dios la ciencia en sí, o ciencia de las ideas, es negarle el conocimiento de las cosas exteriores a las ideas (133 b-134 e).

Según esta crítica, todo escapa a lo que parecía constituir el valor de la hipótesis de las ideas: la idea no es una explicación de las cosas, puesto que la participación es imposible[18]; no es una unidad en lo múltiple, dado que se disipa en una infinidad de ideas; no es objeto de la ciencia, ya que está radicalmente separada de nosotros. Toda la hipótesis del *Fedón* queda en entredicho.

Hacia la misma época y como contrapartida, Platón es arrastrado a hacer, en el *Teeteto,* una revisión de conjunto de las concepciones que los demás filósofos habían formulado sobre la ciencia. Platón se dirige ante todo a aquellos que dicen que la sensación es la ciencia (151 e). En la *República* (478 a ss.) había propuesto, como una cosa evidente por sí, que lo sensible, en flujo perpetuo, desvaneciéndose constantemente, no podía ser objeto de conocimiento, porque contiene simultáneamente caracteres opuestos. Aquí lo demuestra directamente, sin hacer la menor alusión a su teoría positiva. Por lo demás, Platón se refiere aquí a una forma particular de sensualismo. No al de esos hombres endurecidos «que no creen más que lo que pueden coger con la mano» (155 e), sino al de esos filósofos más sutiles que, siguiendo las huellas de Heráclito y de Protágoras, resuelven todo conocimiento certero en la conciencia inmediata que cada hombre tiene de su propia sensación presente. Así, el hombre es, como dijo Protágoras, la medida de todas las cosas (160 c) en un mundo en perpetuo movimiento, donde la detención y la fijeza sería la muerte y harían desaparecer a la vez al ser y al conocimiento. En efecto, así como la chispa brota de la frotación de los cuerpos, la cualidad sensible y la sensación nacen a la vez de una especie de fricción de un agente sobre un paciente; nacen conjuntamente y no son nada la una sin la otra (156 a-157 a). Ninguna cualidad es una realidad en si; ninguna sensación es estable. Unas y otras, arrastradas en el movimiento universal, tienen a cada instante una evidencia eterna y total, pero que

[18] Ya el *Fedón* (100 d) contenía numerosas dudas sobre la naturaleza de la participación de la que se preguntaba si es presencia de la idea en la cosa o comunión de la cosa con la idea.

desaparece también a cada momento para dar lugar a otra distinta (179 c). A esas consecuencias llega el movilismo universal de los viejos filósofos jónicos, y Platón encuentra aquí adversarios en los que no prende la discusión socrática (176 e-180 b), porque esa discusión implica que se puedan establecer ciertos postulados fijos, y eso resulta absolutamente imposible si, en cuanto se pretende fijar las palabras, el adversario varía inmediatamente y se escurre.

Platón, que tiene un sentido tan agudo del flujo de las cosas sensibles, hace todo lo posible para mostrar la fuerza de sus adversarios; elude con desdén las objeciones vulgares, por ejemplo, la de que Protágoras no tiene derecho a enseñar a otros hombres, puesto que al ser cada uno la medida de todas las cosas, cada cual es tan sabio como los demás; porque si su sabiduría no puede consistir ya en facilitar el paso del error a la verdad, puede en cambio desempeñar todavía un buen papel desterrando las opiniones perjudiciales y favoreciendo las útiles (160 e-162 de).

Tampoco pretende refutar esta tesis sino entrando en ella y siguiéndola hasta el fin. Si el hombre es la medida de las cosas, habrá que tener en cuenta la opinión de todos los hombres, y todos los hombres temen equivocarse en las materias en que se saben incompetentes y en las que reconocen la competencia de aquéllos a quienes se dirigen. Protágoras, si permanece fiel a sí mismo, tiene que equivocarse necesariamente. El hecho de que los hombres reconozcan maestros, médicos más hábiles que ellos mismos frente a la dolencia temida o consejeros políticos capaces de prever lo que es útil a la ciudad, es suficiente para refutar a Protágoras. Esta ciencia se proyecta, sin duda, hacia el futuro; pero sigue pendiente el hecho de que la evidencia inmediata de la sensación sólo es alcanzada por quien la experimenta. Platón replica que esa evidencia es inefable; porque enunciar lo móvil, decir lo que se ve, es detener el movimiento o inmovilizar la sensación, y por tanto no se puede decir lo que se ve ni lo que se sabe, ya que antes de que se pudiese decir, la evidencia actual sería reemplazada por otra (169 d-172 b; 182 d).

Saber no es, pues, sentir; ¿será acaso, juzgar o, más exactamente, emitir juicios verdaderos? (187 b). El juicio u opinión verdadera, de que aquí se trata, tiene por objeto, desde luego, las cosas sensibles; pero en el juicio sobre las cosas sensibles, hay necesariamente algo que no puede ser percibido por la sensación, porque, si juzgamos que existen objetos, que son idénticos o diferentes, semejantes o dispares, las cualidades mismas del objeto son adecuadamente percibidas por los sentidos, pero la existencia, lo idéntico y lo diferente, lo semejante y lo dispar, son términos generales o comunes, relaciones que no pueden ser ofrecidas por los sentidos. Por tanto, el alma juzga mediante la reflexión sobre los datos de los sentidos. Si esa reflexión desemboca en la verdad, si se enuncian relaciones exactas, se alcanza

la ciencia (184 b-186 d). Pero, para que esta tesis fuera sostenible, haría falta ante todo que se pudiese distinguir el juicio verdadero del juicio falso; ahora bien (y Platón retoma aquí la conocida tesis de los erísticos), todo juicio falso o error parece imposible; porque el error no puede consistir en modo alguno en la confusión, pues no se pueden confundir las cosas, tanto si ambas son conocidas o ignoradas, como si una es conocida e ignorada la otra (188 a-189 a; 189 a-190 c). Tampoco consiste la tesis en juzgar qué es lo que no es, pues esto equivaldría a confirmar el no-ser, es decir, en el sentido en que lo toma Platón, a aceptar como objeto de su juicio lo que no tiene ningún contenido de conocimiento, lo que es totalmente indeterminado; o lo que es lo mismo: a no opinar en absoluto. Esta doble crítica del error (cuya primera parte se reproduce bajo muchas formas diferentes) supone que Platón pone ahora en duda lo que había admitido en la *República,* es decir, un estado intermedio entre el saber y la ignorancia, correspondiente a una realidad intermedia entre el ser y el no ser; ya que, si la opinión falsa es imposible, es precisamente porque sólo se puede saber o ignorar, y que, si se juzga, sólo se puede juzgar al ser. Lo que constituye la fuerza de la argumentación del *Teeteto,* es que la opinión no es considerada en él como intermedia entre el saber y la ignorancia, sino como saber o bien como ignorancia. Es presentada como un saber en la crítica del error, y esto es, en el fondo, lo que hace imposible la opinión falsa, pues sólo se puede opinar de lo que es; lo cual equivale a decir que, si la opinión es ciencia, todas las opiniones son válidas. Por el contrario, en la última parte de la argumentación (201 a-c), es presentada como ignorancia, puesto que un orador hábil puede convencer a sus oyentes de hechos que ellos no conocen directamente y que, sin embargo, son exactos; en cuyo caso juzgan acertadamente, sin tener la ciencia de lo que juzgan.

No basta, por tanto, juzgar rectamente para poseer la ciencia; pero, ¿no bastaría añadir a ese juicio verdadero la enumeración de los elementos de que se compone la realidad de la que se trata y el modo en que se agrupan? (201 d). Se conoce una sílaba cuando se conocen las letras que la componen. Esta concepción de la ciencia como análisis lógico del sentido de las palabras, parece haber sido la de Antístenes, y la razón por la que Platón la refuta es muy instructiva: no habría, en tal caso, más que ciencia de lo compuesto y no de los elementos simples; es decir, que nuestra ciencia estaría hecha de ignorancias asociadas. O sea, que, para Platón, la ciencia no puede consistir en una pura y simple yuxtaposición que no tenga su razón de ser en la naturaleza de los elementos yuxtapuestos (203 a - 204 a).

Así, según el *Teeteto,* no es sostenible ninguna de las hipótesis sobre la naturaleza de la ciencia. Pero, según el *Parménides,* la hipótesis de las ideas está tambien llena de dificultades. No se mantiene ninguna de las hipótesis de los diálogos precedentes: con la teoría de las

ideas caen todos los puntos de vista acerca de las interpretaciones intermedias entre el conocimiento y el error, entre el ser y el no-ser; ya no se trata de un saber a medias, de inspiración o de amor.

9. EL EJERCICIO DIALECTICO DEL *PARMENIDES*

O quizá se mantiene una cosa: el impulso metódico que había hecho surgir estas hipótesis, y que, prolongándose, las renueva y rejuvenece. Lo que constituye el platonismo no es el dogma de las ideas, sino ese impulso metódico. Tal es la significación de conjunto del *Parménides.* Una vez destruida la teoría de las ideas, Parménides incita al joven Sócrates a que continúe ejercitándose en el método de las hipótesis, que Platón había apreciado tan intensamente en el *Menón.* Es preciso, «una vez planteada la hipótesis, no sólo analizar lo que se deduce de esta posición», sino ver también lo que resulta de la negativa (135 a). La segunda parte del *Parménides* contiene un ejercicio de ese tipo: se buscan todas las consecuencias de la hipótesis planteada por los eleatas: *lo uno es;* y, a continuación, las consecuencias de la hipótesis contraria: *lo uno no es.* Los esquemas de esta investigación son de importancia primordial, porque mantienen un valor general, independiente de la hipótesis que se analiza. Para cada una de las dos hipótesis hay que buscar primero las consecuencias que tiene para lo Uno, y después las consecuencias que tiene para todo lo que no es lo Uno. Buscar las consecuencias es buscar los atributos que se deben conceder o negar a lo Uno, en cada una de las dos hipótesis. Pero para ello es indispensable tener una lista de los atributos más generales (de aquellos términos comunes de los que hablaba el *Teeteto)* que se pudiesen conceder o negar a un sujeto cualquiera. Platón llega así a una especie de lista de categorías en la que cada término contiene dos opuestos: el todo y la parte; el principio, el medio y el fin, lo recto y lo circular, en otra cosa y en sí mismo, en movimiento y en reposo, lo mismo y lo distinto, lo semejante y lo dispar, lo igual y lo desigual, lo más viejo, lo más joven o contemporáneo. Pero es muy importante observar que el orden en que los citamos no es para Platón arbitrario en modo alguno, sino que la atribución o no atribución de cada uno de ellos al objeto de investigación es siempre una consecuencia lógica de la atribución o no atribución del precedente. Así, en la primera hipótesis se puede demostrar que lo Uno no tiene principio ni fin precisamente porque ya se ha demostrado que no tiene partes ni todo (144 e - 145 b) y porque no tiene principio ni fin se puede demostrar que no tiene forma geométrica (145 b). Estas categorías no son pues esquemas preparados de antemano sino que nacen, por decirlo así, paralelamente y al compás de la demostración. La noción de lo Uno se enriquece así poco a poco, de la misma mane-

ra que se enriquece la noción de la figura matemática cuyas propiedades se van descubriendo por vía de consecuencia.

Los resultados de la investigación son suficientemente desconcertantes como para convertir la interpretación del *Parménides* en un problema muy difícil. En efecto, Platón muestra que de la hipótesis *lo uno es,* se puede deducir mediante razonamientos una doble serie de consecuencias. En la primera serie queda demostrado que hay que negar a lo Uno cada una de las parejas de términos opuestos que hemos citado, y que, por tanto, no tiene partes ni todo, comienzo ni fin, etc. En la segunda serie se demuestra, por el contrario, que hay que atribuirle cada una de esas parejas. De la misma hipótesis se deduce, a propósito de las cosas distintas de lo Uno, que se les debe atribuir, a la vez, cada uno de los opuestos. De la hipótesis *lo uno no es,* contraria a la primera, se deduce lógicamente que hay que atribuir y después negar a lo Uno las parejas de términos que se habían negado y afirmado en el primera hipótesis y, después, atribuir y negar las mismas parejas a las cosas distintas de lo Uno. En una palabra, parece como si Platón se hubiese propuesto demostrar que una misma hipótesis tiene consecuencias contradictorias y que dos hipótesis contradictorias tienen consecuencias idénticas.

Para salvar esta contradicción, los neoplatónicos dieron del *Parménides* la complicada interpretación que veremos a continuación. Supusieron que en cada una de las series de consecuencias, la palabra *uno* y la palabra *es* no tenían el mismo sentido; por lo que cabría afirmar de lo Uno los contrarios, ya que no se hace bajo el mismo aspecto. Pero no hay nada que autorice semejante interpretación. La significación de esta extraña dialéctica parece ser muy distinta. Si se observa con atención la crítica de las ideas al comienzo del diálogo, se ve que se refiere menos a la tesis de las ideas en sí misma, que a las relaciones de participación que hay entre las cosas sensibles y las ideas; y, a causa de esta participación, las ideas debían, o bien cortarse en partes, o bien separarse en sí mismas y multiplicarse cada una hasta el infinito. Ante esa dificultad nos quedaría el recurso de hacer abstracción, al menos momentáneamente, del aspecto de las ideas por el cual son explicativas de las cosas sensibles, para considerarlas en sí mismas; dicho en pocas palabras, el recurso de instituir esa dialéctica, tan claramente definida ya en la *República* (511 b), que, «sin utilizar nada sensible, se sirve exclusivamente de las ideas para ir, a través de ideas, a otras ideas y terminar en ideas». Este es el programa que pone en marcha el *Parménides.* Supone relaciones entre lo uno y el ser, y deduce de ello todas las consecuencias posibles, permaneciendo en el terreno puramente intelectual y sin hacer la menor alusión a las cosas sensibles, cuyos modelos puedan ser esas ideas. No se trata ya, como en el *Fedón,* de explicar los fenómenos mediante ideas sino de pasar de una región en la que no es posible la ciencia,

en la que las hipótesis quedan sin fuerza, a una región en la que la ciencia es posible. Lo que muestra el *Parménides* es hasta qué punto son fecundas las hipótesis acerca de las relaciones entre las ideas.

10. LA COMUNICACION DE LAS IDEAS

A su vez, el *Sofista* va a mostrar que la hipótesis es absolutamente necesaria. Este diálogo tiene como objeto las dificultades planteadas por la definición de *sofista*. Si decimos que es sofista el que sólo tiene una apariencia de ciencia (233 c), se nos escabullirá diciendo que el error es imposible, ya que equivaldría a pensar en el no-ser; y ¿no es cierto acaso que el no-ser no es? (236 e - 237 a; 241 d).

Para resolver esta cuestión, Platón revisa críticamente las opiniones de los filósofos sobre la definición del ser. Pero esa crítica conduce a un resultado sorprendente: la imposibilidad de definir el ser en sí mismo, aparte de cualquier cosa. La razón es la siguiente: cuando Parménides y los jónicos intentan definir el ser, aquél lo define como uno y éstos como múltiple; pero al hacerlo así le atribuyen características que no le convienen en tanto que ser. ¿En qué sentido, ante todo, es el ser de los jónicos una pareja de dos términos? Si no es ni el uno ni el otro, en particular, resulta que hay tres términos en vez de dos; y, si es a la vez uno y otro, no hay dos términos, sino uno solo. Y, Parménides, por su parte, ¿en qué sentido plantea el ser como uno? Puesto que no es idéntico a la unidad, resulta que hay un todo que está hecho del ser y de lo uno, y entonces, o bien ese todo es, en cuyo caso el ser no es sino una parte del ser, o bien no es, y entonces el ser no es todo. Los jónicos y Parménides mezclaban el ser con algo distinto, al no separarlo de tales características cuantitativas (243 e - 245 e).

Como contrapartida, esos hombres «terribles» que sólo creen en la existencia de lo que tocan y «que identifican el ser con el cuerpo», y los partidarios de las ideas, que no ven en las cosas sensibles sino flujo y devenir incesante y que sólo encuentran el ser en «ciertas ideas inteligibles e incorpóreas», cometen unos y otros el error de restringir demasiado el sentido del ser. ¿Acaso es posible reducirlo al cuerpo? No; es obligado admitir realidades como la justicia que son efectivamente, puesto que aparecen y desaparecen en el alma. ¿Se pretende, como hacen los «partidarios de las ideas», restringir el ser a esas realidades fijas e inmóviles que son las ideas? Tampoco, ya que no podrían captar el «ser total». El «ser total contiene necesariamente la inteligencia y, en consecuencia, el alma y la vida; y, siendo inteligente, animado y vivo, no puede ser inmóvil» (246 a - 249 a). Esta doble polémica contra los materialistas y los idealistas iba dirigida a filósofos contemporáneos que no es posible identificar satisfactoriamente.

Entre los primeros figura Antístenes, que aparecía ya en el *Teeteto*. En cuanto a los segundos, la dificultad es grande, pues los únicos partidarios de la ideas que conocemos de aquella época son el propio Platón y su escuela. ¿Cabría pensar que Platón critica una concepción de las ideas que había sido la suya propia, la misma que analiza al comienzo del *Parménides* y que, a estas alturas, había superado ya? A la multiplicidad de ideas aisladas y fijas, que vimos aparecer ya en el *Fedón*, opondría ahora el ser total (248 e), término misterioso que al parecer abarca no sólo a la idea u objeto conocido, sino también al sujeto que lo conoce, la inteligencia, y al alma en la cual reside. Un esbozo que el *Timeo* precisará muy pronto.

En cualquier caso, el curso de su pensamiento se mantiene nítido: reprocha, tanto a los materialistas como a los partidarios de las ideas, el no haber visto en el ser esa potencia de acción y de pasión, esa vida que él introduce. Pero ese reproche le hace caer a él mismo en la dificultad que había observado en Parménides y en los jónicos. «¿No es justo, dice el extranjero de Elea que sostiene la discusión, que se nos planteen ahora las cuestiones que nosotros mismos planteábamos a los que decían que el todo era lo cálido y lo frío?» (250 a). Oscilamos necesariamente entre una noción del ser demasiado restringida y otra noción demasiado extensa. Cuando pretendemos limitarlo a sí mismo, resulta demasiado pobre; al encontrarlo demasiado pobre, le adjudicamos atributos, movimiento, vida, inteligencia, que lo desbordan.

La imposibilidad de pensar al ser en sí y sin relación con otros términos distintos, nos revela una necesidad: la de la comunicación y la mezcla entre términos como ser, movimiento, reposo, etc. El pensamiento no alcanza jamás elementos aislados, sino mixtos. El objeto del pensamiento está hecho de conceptos que se unen entre sí, de la misma manera que la palabra está compuesta de vocales y consonantes, o la música de sonidos agudos y graves. Intentar definir los conceptos al margen de esta unión ha sido, quizá, la causa del resultado siempre negativo de los diálogos de Sócrates. Un concepto sólo se puede captar con las relaciones que mantiene con otros. Y de aquí surge una manera nueva de afrontar la dialéctica; la dialéctica es el arte que da las reglas de la mezcla de los conceptos, como la música da las reglas de la unión de los sonidos (253 ad).

Esta concepción de la dialéctica está proxima, sin duda, a lo que será la lógica de Aristóteles, aunque sea muy diferente. En primer lugar, no se trata de mezclar conceptos previamente definidos. Platón lo indica con especial ahínco: cualquier atributo que se pudiese dar a una noción, ésta lo posee, no por sí misma, sino por participación en otra idea distinta: «separar todo de todo equivale a hacer desaparecer completamente todos los discursos, pues nada se puede formular sino mediante la unión de las ideas entre sí» (259 e). El pensamiento pasa, pues, de lo indeterminado a lo determinado, no limitándose a

aclarar las relaciones entre nociones ya determinadas. En segundo lugar, y por la misma razón, el arte de la dialéctica no actúa por aplicación de reglas generales a casos particulares, sino por análisis directo de cada noción que nos remite desde ella misma a las nociones con las que debe unirse. Así, el reposo y el movimiento se mezclan con el ser, pero son incapaces de mezclarse entre sí (254 d); pero si el movimiento es ser en cuanto que participa del ser, es no-ser en cuanto que es algo distinto del ser, es decir, en cuanto que participa en lo distinto (255 e). Parece que en el conocimiento directo e inmediato de estas relaciones, el papel principal lo desempeña aquella intuición intelectual que Platón había puesto, en la *República,* en la cima de la jerarquía de los conocimientos. Porque el método consiste en captar lo que «quiere» la idea que se analiza, en obedecer lo que se ve en las nociones (252 e). Y, por esto, la dialectica platónica difiere tanto del pensamiento discursivo como el método cartesiano difiere de la lógica.

11. EL PROBLEMA DE LOS MIXTOS. LA DIVISION

A partir de este momento, todo el esfuerzo de Platón se centra en el arte de captar las reglas de los mixtos o mezclas; esfuerzo especialmente variado que va desde los ejercicios escolares de división hasta la majestuosa síntesis del *Timeo;* esfuerzo que condujo fundamentalmente a ofrecer orientaciones al pensamiento y favorecer sus impulsos, más que a crear una doctrina. Ya en el *Fedro* (265 d) había definido la dialéctica por dos movimientos sucesivos: primero, «se ven las cosas dispersas en una sola idea, después, por un movimiento inverso, se dividen, idea por idea, según las articulaciones naturales». Hay que subrayar que el análisis o división sigue aquí a la síntesis, y que ésta, lejos de ser el término del pensamiento y de seguir al análisis, está, por el contrario, destinada a servir de punto de partida a la división, que es así lo esencial de la dialéctica. Los ejercicios de división que se encuentran al comienzo del *Político* (258 c - 267) y el *Sofista* (218 d - 231 c) muestran, sin duda, cómo Platón hacía practicar la dialéctica a sus discípulos de la Academia. La visión es presentada en ellos como el procedimiento que sirve para determinar cada vez con más precisión un concepto, y desemboca, finalmente, en una definición. Por ejemplo: la política es una ciencia; pero las ciencias se dividen en ciencias que tienen como objeto el conocimiento, y ciencias que tienen como objeto la práctica; la política pertenece a la primera clase. Las ciencias del conocimiento se dividen, a su vez, en ciencias que prescriben y ciencias que juzgan; la política está entre las primeras. Así, de división en división, se llega a determinar cada vez más el concepto. Es claro que la división platónica no es un procedimiento puramente mecánico, de lo contrario no se escaparía a la crítica

de Aristóteles, según el cual es totalmente arbitrario colocar en un miembro de la división, y no en el otro, el término sobre el cual se investiga [19]. En efecto, lo que puede servir de guía en este caso no es tanto un procedimiento lógico, sino la intuición. Además, aunque existe una regla casi general que dice que la división debe ser binaria, la regla para realizar esta división es poco precisa y suscita grandes dificultades técnicas que Platón conoce muy bien, pero que no resuelve. Una de las mayores consiste en saber cómo se pueden distinguir las divisiones arbitrarias, como la de los hombres en griegos y bárbaros, de las divisiones legítimas, como la división en varones y hembras. En un caso, el primer grupo (los griegos) es el único determinado, y el segundo lo es sólo por exclusión del primero. En el segundo, tenemos dos caracteres opuestos igualmente positivos (262 e; 263 b).

Pero, ¿qué relación tienen entre sí estas dos concepciones de la dialéctica: la dialéctica como arte de la composición de los mixtos (en el *Sofista*) y la dialéctica como arte de la división? Esta cuestión se resuelve en el *Filebo,* diálogo que nos muestra cómo el arte de componer los mixtos tiene por resultado la clasificación y la división en especies. La aproximación de los dos aspectos de la dialéctica, antes separados, modifica un poco el concepto. Lo mixto aparece bajo una forma nueva: todo mixto digno de este nombre no es una fusión arbitraria, sino una combinación bien establecida de dos elementos, uno indeterminado o ilimitado y un límite o determinación fija. El indeterminado es una pareja de opuestos tal que cada uno de ellos no se defina sino en relación con el otro, es decir, que sea en sí mismo totalmente indefinido. Tales son: *más grande y más pequeño, más agudo y más grave, más caliente y más frío*; términos puramente relativos y en constante flujo, puesto que aquello que es más grande que una cosa, puede ser, al mismo tiempo, más pequeño que otra. El límite o determinación es una relación numérica fija, como por ejemplo doble, triple. El mixto, como se puede ver fácilmente, resulta pues de la introducción de una relación fija en una pareja de opuestos. Así, los músicos demuestran que una relación de uno a dos, introducida en la díada ilimitada de lo agudo y lo grave, crea la octava. De la misma manera se puede pensar que una relación fija entre lo lento y lo rápido crea un movimiento regular, o extraer las formas de una relación fija de magnitud y pequeñez [20]. Esta concepción del mixto permite —y aun implica— la división de los conceptos. La división parte de algo ilimitado, como la voz con sus matices infinitos de agudo y grave, e introduce un cierto número de intervalos fijos, que son los acordes, caracterizados por relaciones numéricas fijas tales como 1/2,

[19] *Primeros Analíticos,* I, 31.
[20] *Filebo,* 23 e - 27 c; sobre todo, 23 d; 26 ad.

1/3, etc. La ciencia consistirá en conocer el número y la naturaleza de esas relaciones fijas (18 b).

Esta concepción del mixto y de la división no es exactamente la del *Sofista*. Ante todo, no se trata ya de una división uniformemente binaria; en el caso más perfecto por lo menos, el de la música, el número de términos está determinado por el de relaciones numéricas posibles, que son los acordes. Tenemos otro ejemplo de ello en el *Timeo* (54 a y ss.), donde la división en cuatro elementos depende del número de sólidos regulares posibles. Aun hay más: la mezcla de un género con otro, en el *Sofista*, procede de su naturaleza misma; el ser, para ser lo que es, debe participar en lo mismo y en lo distinto; hay en ello algo así como el rudimento de una relación de necesidad lógica. Al contrario, lo ilimitado y el límite no se atraen ni se implican; para unirlos hace falta una cuarta especie de ser, diferente de ellos y de la mezcla: la causa de la mezcla (26 e). Es decir, que la unión lógicamente necesaria hacia la cual se inclinaba el *Sofista*, es sustituida ahora por consideraciones de armonía, de convivencia, de belleza y de bondad. La idea del Bien, que dominaba la dialética en la *República* y que había desaparecido en los diálogos intermedios, vuelve a adquirir aquí, al mismo tiempo que las matemáticas, una importancia primordial. Y, al no poder definir el Bien en su unidad, lo sustituye al menos por un equivalente compuesto de tres términos: belleza, simetría, verdad (65 a). No hace con ello más que plantear las tres condiciones primordiales a las que debe responder toda mezcla; cada uno de esos tres términos expresa, bajo un aspecto distinto, lo que llamaba en la *República* lo incondicionado, el Bien, con lo cual acababa la explicación.

12. EL PROBLEMA COSMOLOGICO

La noción de mixto que posee belleza, proporción y verdad fue el verdadero estimulante de los últimos estudios de Platón, y le permitió volver al problema de la explicación de las cosas sensibles por las ideas, problema que, indudablemente, había abandonado ante las dificultades que expone el *Parménides* a propósito de la participación. Tal es el objeto del *Timeo*. Pero, para comprender bien esa vuelta del interés hacia la física, hay que entender que las cosas sensibles no se le aparecen ya (como en el *Teeteto*) como un flujo que se desvanece continuamente, sino como partes de un cosmos que es por sí mismo el más bello de los mixtos sensibles, es decir, una mezcla ordenada según relaciones fijas [21]. Si es así, el problema de la explicación del

[21] 26 a; cf. 30 b: el mundo es un ser vivo dotado de alma e inteligencia.

mundo físico no ofrece ya dificultad alguna que le sea inherente; no es más que un caso particular del problema dialéctico general que consiste, según el *Filebo,* en determinar cómo se forman los mixtos. Por tanto, el problema de la participación está resuelto.

El mundo ha nacido mediante un paso del desorden al orden bajo la acción de un demiurgo (30 a). El estado de desorden anterior a esa acción es esencialmente el terreno de la «necesidad», de una necesidad brutal, causa errante, que no está sujeta a ninguna consideración de fin (47 e - 48 a). Pero ese desorden y esta necesidad no significan, en modo alguno, una radical ininteligibilidad; es una especie de necesidad mecánica análoga a la que aceptaba Demócrito, pero en la que Platón introduce, si no la bondad del demiurgo, al menos una cierta parte de inteligibilidad geométrica. Ahí aparecen la doctrina de los átomos y la de los elementos, pero empapadas de espíritu geométrico: los elementos están compuestos por corpúsculos, y los corpúsculos de un elemento dado son distintos unos de otros, no por sus cualidades, sino por su forma geométrica. Los corpúsculos elementales de cada clase tienen la forma de uno de los cuatro poliedros regulares: cubo, icosaedro, octaedro o tetraedro, que corresponden respectivamente a la tierra, al agua, al aire y al fuego. El ingenio matemático de Platón, guiado por los recientes descubrimientos de Teeteto sobre estereometría, no encuentra ninguna dificultad para demostrar que las caras del cubo pueden componerse de cuatro triángulos rectángulos e isósceles, y que las caras de otros poliedros que sean triángulos equiláteros pueden estar compuestas de seis triángulos rectángulos, cuya hipotenusa es doble del lado menor del ángulo recto. Las transmutaciones de unos elementos en otros llegarán a ser perfectamente inteligibles (dejando a un lado la tierra) cuando se haya demostrado que un corpúsculo de agua contiene tantos triángulos como dos corpúsculos de aire, más uno de fuego; y que un corpúsculo de aire contiene tantos como dos corpúsculos de fuego (53 c - 57 c). Hallamos la razón en el seno mismo de la necesidad. La necesidad bruta aparece en la disposición de esos corpúsculos, que depende de la manera en que reaccionan a las sacudidas desordenadas del receptáculo o espacio en el que están; igual que las sustancias agitadas en una criba, tienden a reunirse según sus semejanzas y afinidades (57 bc). El origen de la necesidad no está, por tanto, en los elementos, sino en esa naturaleza ambigua, «ese concepto bastardo, apenas creíble» del receptáculo (52 b). Ese receptáculo parecía ser uno de aquellos términos indeterminados de los que el *Filebo* ofrece varios ejemplos; de manera precisa, es a la vez el indeterminado geométrico, en el sentido de que no tiene ninguna determinación de magnitud y de pequeñez y, al mismo tiempo, las tiene todas (50 cd), y el indeterminado mecánico, en el sentido de que su movimiento, su lentitud y su velocidad, no tienen ninguna uniformidad (52 e). Primero, los triángulos elemen-

tales y, después, los poliedros surgidos de ellos, son los que empiezan a determinar ese receptáculo, introduciendo en él relaciones fijas de magnitud y de pequeñez (53 c). La inteligencia del demiurgo, introducirá además en él otras determinaciones y, en especial, las determinaciones mecánicas.

Porque el creador o demiurgo es, ante todo, el creador del alma del mundo (34 cd), y el alma es principio de movimiento (*Fedro,* 245 c; *Leyes,* 894 d), no en el sentido de fuerza mecánica brutal, como el receptáculo, sino como principio de lo que hay de regular y de fijo en el movimiento. El alma del mundo es anterior al cuerpo al que anima y que está como alojado en ella; pero ella es, de por sí, un mixto donde se dibujan de alguna manera todas las relaciones aritméticas o geométricas que se materializarán en el mundo. Todo mixto está compuesto de un límite y un ilimitado, y no se diferencia de cualquier otro mixto más que por el aspecto que presentan esos dos términos. El límite y lo ilimitado que componen el alma son la *esencia indivisible* y la *esencia divisible en los cuerpos* (35 a); toda determinación numérica y geométrica exige, en efecto, dos términos de ese tipo; por Aristóteles sabemos que, según la enseñanza oral de Platón, los números nacen de la acción de lo Uno sobre la díada indefinida de lo grande y lo pequeño[22]; todo número y toda forma son el resultado de una determinación de lo que antes era indeterminado. Una vez producido el mixto de esas dos esencias, el demiurgo mezcla, además, lo *mismo* y lo *distinto,* es decir, dos términos que son también entre sí como el límite y lo ilimitado del *Filebo.* Platón se preocupa de decirnos que lo distinto no entra en la mezcla sino por fuerza; sigue siendo, como veremos, principio de indeterminación. El alma está, por tanto, formada de tres cosas: primero una mezcla de las dos sustancias —divisible e individisible—, después lo mismo y por fin lo distinto. El alma es dividida entonces por el demiurgo según ciertos números determinados que son los términos de dos progresiones geométricas: 1, 2, 4, 8... y 1, 3, 9, 27..., entre las cuales se insertan medias proporcionales. Después es dividida en dos ramas que se cruzan en ángulo agudo, en forma de X, y se curvan en dos círculos que tienen el mismo centro, y uno de los cuales está inclinado sobre el otro como la eclíptica sobre el ecuador. El *círculo de lo mismo,* animado de un movimiento hacia la derecha, es decir, de oriente a occidente, permanece único; el *círculo de lo distinto,* animado de un movimiento hacia la izquierda, es decir, de occidente a oriente, está dividido en siete. Se observa con claridad que, bajo el nombre de alma del mundo, Platón se esfuerza en mostrar cómo se llega a una especie de construcción racional del sistema astronómico tal como él lo concebía y cuyos principios eran: que no hay más que movimientos circulares, que los mo-

[22] *Metafísica,* M, 7, 1081 a 14-15.

vimientos son uniformes y que la irregularidad aparente del movimiento de los siete planetas se explica porque están animados, además del movimiento diurno, de un movimiento propio en sentido contrario. El alma, pues, no es más que un dibujo esquemático del sistema astronómico (35 a-36 d).

El *Timeo* es una narración, un mito. El pitagórico Timeo cuenta en él cómo se han formado los diversos mixtos, alma del mundo, mundo, corpúsculos elementales, sin pretender llegar más que a conjeturas verosímiles (29 c - e); todo ello en un tono cuya modestia, inspirada en Parménides, rompe con el dogmatismo jónico. Además, queda claro que, en el empleo físico de los esquemas matemáticos, Platón se guía por consideraciones de armonía y belleza: la única razón de la formación del mundo es que el demiurgo «era bueno» (29 e); el Bien sigue siendo lo incondicionado al que se remite toda prueba. La forma esférica del mundo y el hecho de que sea único, proceden de un esfuerzo por imitar la perfección del modelo (32 b; 31 ab). El tiempo, dividido en períodos regulares: días, meses, años, y enlazado con la existencia de las revoluciones celestes, imita, en lo posible, la eternidad del modelo por su incesante retornar sobre sí mismo (37 d). En el detalle de la fisiología que nos expone al final de la obra, Platón se muestra tan apasionado finalista como más adelante los estoicos. El libro X de las *Leyes* afirma también con fuerza que la providencia divina no es solamente general, sino que penetra hasta los menores detalles de la estructura del universo (903 bc). La teoría del mundo conserva su carácter arbitrario e intuitivo porque es, ante todo, la narración de la obra providencial. El espíritu humano no puede más que sospechar las intenciones del demiurgo, sin llegar nunca a estar seguro de ellas (29 e - 30 a). Por lo demás, el demiurgo, al doblegar la necesidad a la inteligencia (47 e - 48 a), y esforzarse en que la obedezca, encuentra resistencias crecientes; si el primer mixto, el cuerpo del mundo, está hecho tan armoniosamente que es imperecedero, a pesar de haber sido engendrado (41 ab), los mixtos parciales, los cuerpos de los animales, hechos por los dioses imitadores del demiurgo, están sujetos a la muerte (41 cd; 43 a); la serie de mixtos tiene por tanto una perfección decreciente, y su conservación está cada vez menos asegurada.

Por una paradoja aparente, lo arbitrario se introduce en la ciencia de las cosas físicas en la medida en la que se introducen también las matemáticas; lo arbitrario, pero también una cierta libertad de observación que, apartando del espíritu las ilusiones de la observación inmediata, le permite un fecundo juego de hipótesis. Gracias, por ejemplo, quizás, a esa libertad de espíritu pudo apuntar Platón, de pasada, la explicación del movimiento diurno por la rotación de la tierra alrededor de su eje [23].

---

[23] Tal era, desde la antigüedad, la interpretación conservada por PLUTARCO *(Cues-*

13. LA ENSEÑANZA ORAL DE PLATON

Los dialogos no nos permiten conocer por completo a Platón. Afortunadamente, Aristóteles [24] nos ha transmitido algo de su enseñanza oral, aunque, a menudo, resulta difícil aislar el pensamiento de Platón en esa exposición, hecha con intención crítica y mezclada frecuentemente con las tesis de los sucesores de Platón en la Academia. De ahí se deduce, sin embargo, que al final de su vida Platón concebía las ideas como números, pero como números diferentes de los que emplea el matemático. ¿Qué son los *números ideales*? ¿Por qué Platón los puso en lugar de las ideas, o, al menos, los superpuso a ellas? Y, ante todo, ¿cómo se distinguen de los números matemáticos? Los números matemáticos son los que están formados de unidades iguales entre sí, y resultan de la suma de esas unidades. Pero, en el *Filebo* y en el *Timeo,* observamos que Platón tenía una clara predilección por la generación de números hecha de otra forma distinta de la suma y, especialmente, por la que se realiza mediante progresiones o mediante la inserción de tres clases de medidas proporcionales: aritmética, geométrica y armónica [25]. Su atención tiende a centrarse en las relaciones numéricas más que en los números mismos. La música pitagórica le hizo ver la esencia de las cosas en las relaciones numéricas, más aún que en los números. La teoría de los números ideales parece ser un intento de encontrar los tipos más generales de relación. Esos números, nos dice Aristóteles, no resultan de la adición, ya que sus unidades no pueden sumarse, sino de la unión de dos principios: el Uno y la díada indefinida de lo grande y lo pequeño [26]. Esta díada no es otra cosa que la relación plenamente indeterminada y fluyente de la que el *Filebo* nos ofrece varios ejemplos (24 c - 25 a). En cuanto a lo Uno, sabemos por una tradición célebre que Platón lo identificaba con el Bien [27]. Ahora bien, la función del Bien, según el *Filebo,* consiste en introducir relaciones fijas entre las cosas, lo que es posible mediante la medida. Lo Uno de Aristóteles y el Bien de la enseñanza de Platón parecen idénticos a la *medida* que la *Política* (284 d) considera como punto de partida de la dialéctica. Lo Uno es lo que permite medir, y es el término incondicionado más allá del cual no se puede llegar. Según Aristóteles, es así como lo grande y lo pequeño, siendo desiguales, pueden ser igualados mediante la apli-

---

tiones platónicas, VIII) de la palabra εἱλλομένην; pero esta interpretación no es segura y el sentido puede también admitir la inmovilidad de la tierra.

[24] *Metafísica,* M, 7 y 8.

[25] *Timeo,* 31 c y ss.

[26] M, 7, 1081 a 14.

[27] Según ARISTÓGENES (contemporáneo de Aristóteles), en sus *Elementos de armonía,* II, p. 30, ed. Meibom.

cación de lo Uno y así se obtendrá la díada ideal, compuesta por dos términos de la relación; no agregando una unidad a otra, sino igualando en la unidad la relación indeterminada. Sin proseguir el complicado modo de producción de los números ideales[28], que Platón continúa hasta la década ideal, se ve por el ejemplo de la díada ideal que los números iguales son, ante todo, relaciones fijas. Es bastante natural pensar que esos números ideales son principio del modelo eterno del mundo, del que nos habló en el *Timeo* (28 b), de la misma manera que el alma, hecha de esquemas geométricos combinados según ciertas relaciones numéricas, es principio del mundo sensible. Lo Viviente en sí (30 a) parece designar a toda la realidad inteligible que incluiría, por debajo de los números ideales, a las especies inteligibles, de la misma manera que el mundo, viviente, animado e inteligente, incluye, por debajo del alma, al cuerpo. En todo caso, es cierto que Platón orientaba sus investigaciones hacia las leyes de combinación de los mixtos.

14. FILOSOFIA Y POLITICA

Sólo por abstracción se puede separar la política de Platón de su filosofía. Sus obras mayores son, al mismo tiempo, filosóficas y políticas: el *Gorgias,* donde muestra los peligros de una política no fundada en la razón; la *República,* donde la filosofía es utilizada como el único medio de llegar a una política viable; la trilogía compuesta por el *Sofista,* el *Político* y el *Filósofo*[29], cuya última parte quedó en proyecto, tendía, sin duda, a mostrar las capacidades políticas del filósofo; la trilogía del *Timeo, Critias* y *Hermócrates,* de la que sólo escribió el primer diálogo y el principio del segundo, debía tratar de las revoluciones de las ciudades, su ruina y reconstrucción, después de la formación del mundo que se describe en el *Timeo.* Finalmente, las *Leyes* son un verdadero manual del legislador. No es lícito separar la filosofía de la política en Platón, como no lo es en Auguste Comte. ¿Cómo olvidar que el impulso hacia la filosofía le viene de Sócrates, que con tanta fuerza insiste en la *Apología* sobre su misión social?

Platón, como Sócrates, cree firmemente en la misión social del filósofo. Después de haber descrito en la *República* el régimen de la ciudad ideal, se pregunta cómo podría materializarse ese régimen de la ciudad ideal, se pregunta cómo podrá materializarse ese régimen.

[28] No existe por otra parte ninguna interpretación segura sobre los textos de Aristóteles sobre la cuestión. Cf. L. Robin, *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'après Aristote,* Paris ²1933.

[29] Indicación del plan de conjunto, *Sofista,* 217 a.

Bastaría una sola transformación, «pero que no es pequeña ni fácil, aunque tampoco imposible...: que los filósofos sean reyes en las ciudades, o que los reyes y dinastas sean buenos filósofos; esto es, que la autoridad política y la filosofía coincidan» (473 b). Hay que dar a esta exigencia un sentido totalmente práctico: en el momento mismo en que Platón pasa de la teoría a la práctica, es cuando hace intervenir a la autoridad política del filósofo. Platón no se cansa de insistir en el papel activo que corresponde al filósofo: hay que obligarle a descender de la contemplación de las cosas inteligibles para ocuparse de los asuntos de la ciudad (519 d); hay que preparar también para esta reforma a la opinión del vulgo, inclinada, por razón de los vicios del gobierno, a considerar a la filosofía como algo inútil para la ciudad (500 b). La filosofía actuará sobre la ciudad como el pintor sobre el muro al que adorna: primero, la limpiará cuidadosamente y después dibujará la forma de la ciudad, comparando constantemente su dibujo con el modelo de lo justo que él es capaz de contemplar (501 a).

¿Cómo llegó Platón a esta visión ya célebre, que parece la utopía social por excelencia? ¿De dónde procede esa idea de la reconstrucción racional de la ciudad? ¿Cuál es su significación exacta?

15. LA JUSTICIA Y LA TEMPLANZA

Antes de presentarse, en la *República,* como reformador de la ciudad, Platón parece haber reflexionado sobre la justicia, más como moralista, a la manera de Sócrates, que como reformador político. Ha mostrado que el hombre debía ser justo, es decir, respetuoso de las leyes, para ser feliz, antes de probar que sólo el filósofo podía concebir y materializar las leyes justas. Es moralista antes de ser político, al revés que los jóvenes ambiciosos de Atenas, inmortalizados en el Calicles del *Gorgias,* que se dedican a la política sin preparación. Los dos polos, por decirlo así, de esta moral platónica están en el *Gorgias,* que sostiene la justicia contra el bandidismo político, y en el *Fedón,* para el que la vida filosófica consiste en purificarse del cuerpo.

Veamos ante todo el primero de estos dos temas. En el *Critón,* Sócrates era presentado como respetuoso de las leyes hasta morir por ellas; y es conocida la célebre prosopopeya en la que las leyes de Atenas muestran a Sócrates todo lo que les debe (50 a). Platón está convencido de que de ellas depende no sólo la seguridad, sino toda cultura moral. Pero las leyes, objeta Calicles ¿no son simples convenciones que los hombres del vulgo han establecido entre ellos para defenderse de la avidez de los poderosos? La justicia natural ¿no consiste acaso en relaciones de fuerza, y el más fuerte debe poseer la autoridad (*Gorgias,* 482 c - 484 c)? ¿En qué consiste esa fuerza de la que habla Calicles? ¿Es la fuerza física pura y simple? Entonces pertene-

ce al pueblo, si tiene poder para imponer las leyes. Es, pues, la fuerza, acompañada de sabiduría y habilidad o, más exactamente, del conocimiento razonado de la política y del valor para realizar sus designios (491 ad). Pero el valor, que concede autoridad sobre los demás, implica esa forma interior de valor que es la autoridad sobre sí mismo o templanza. Porque el bien no es idéntico al placer y, si hay que escoger entre los placeres aquellos que son útiles, buenos y sanos, sólo se puede llegar a ello mediante la templanza, que introduce un cierto orden en el cuerpo y en el alma, apartando los deseos contrarios a ese orden (504 c - 505 b). Esta exposición sobre la templaza o virtud del orden, padre de la igualdad geométrica, es el punto culminante del *Gorgias* (508 a). En esta virtud, que Platón había intentado definir ya en el *Cármides*, encuentra el fundamento de todas las demás, de la piedad, de la justicia, de la felicidad. La templaza es la actividad regulada por el orden y se opone frontalmente a la actividad brutal y sin freno de Calicles. Platón entrevé aquí una verdad que constituye el fondo de su filosofía, y que desarrollará con vigor en su vejez [30]: esa actividad que se llama arte, y que escoge y actúa según unas normas, es anterior a esa pretendida naturaleza desordenada y no regulada que quiere seguir Calicles. La primacía del arte, en el corazón mismo de las cosas naturales y del orden del mundo, es un postulado tanto de toda la política como de toda la filosofía de Platón. El orden no es una conquista humana sobre las fuerzas desordenadas; es, más bien, el fondo de lo real que se nos revela mediante una intuición intelectual.

Si la templanza, con la técnica que discierne y ordena, es la virtud fundamental, el ascetismo del *Fedón* y el gobierno de los filósofos en la *República* serán dos aspectos inseparables de esa virtud. Aunque no parece ocupar en estos dos diálogos el lugar central que tiene en el *Gorgias*, la idea que la inspira, que es la del valor superior y dominante de la inteligencia, sigue siendo el punto de partida. En el *Fedón* (82 e), la búsqueda de la verdad va acompañada de la abstinencia de los placeres: el alma está unida al cuerpo por el deseo, y se ve forzada a mirar a través del cuerpo, en el que está como presa; pero la filosofía le enseña que la visión y las demás sensaciones están llenas de errores; le enseña también a no creer más que en sí misma y en sus propios pensamientos; con ello separa al alma del cuerpo y hace que se abstenga todo lo posible de los placeres, de los deseos y de las fatigas. La verdadera virtud consiste en liberarse de todas las afecciones; y también la justicia, el valor y la prudencia son purificaciones, como la templanza (69 a).

Pero, por otra parte, la templanza es asimismo una virtud que pres-

---

30 *Leyes*, X, 889 e.

cribe el orden. No tiene menos importancia como técnica positiva que como regla de ascetismo. La conclusión del *Gorgias* es en tal sentido significativa, y anunciada ya en la *República;* los hombres sólo podrán mejorar gracias a una técnica científica que jamás han poseído ni los ilustres políticos de Atenas, ni los sofistas que vienen a instruir a la juventud (513 c - 515 d). En definitiva, la justicia parece ser ahora, no ya, como en el *Critón,* la simple obediencia del individuo a las leyes de su país, sino la exigencia de una reforma política completa, conducida por los filósofos.

16. EL PROBLEMA POLITICO

A partir de este momento se da impulso al pensamiento político al que se subordinan la moral y la psicología, pero que no se encuentra en la misma situación que la dialéctica, la cual no abandona el mundo de las ideas. El pensamiento político, en cambio, choca continuamente contra los hechos. Platón no quiere ser —repitámoslo— un utópico, sino un reformador. Como reformador, debe tener en cuenta la naturaleza de los hombres y la de las cosas, tales como son en realidad.

Lo que hay de extraño en este reformador es que está muy lejos de creer en el progreso, al contrario que los sofistas. Ha meditado mucho sobre la historia y la evolución de las sociedades y sobre la historia de las almas individuales, mezclando además, con la observación psicológica precisa, el mito y la leyenda. Pero la observación, igual que el mito, pone siempre de manifiesto esta doble conclusión: que la parte de justicia y de virtud que hay en un individuo o en una sociedad, depende, sobre todo, de condiciones externas, de una coincidencia feliz, y que, si hay cambios en las sociedades, es siempre para peor o, en el mejor de los casos, según el ritmo cíclico que obliga a la sociedad a pasar una y otra vez las mismas etapas. La legislación, aunque sea la de un filósofo, tiene por objeto servirse lo mejor posible de las condiciones de hecho que encuentra ante sí y también impedir y obstaculizar los cambios, dando a la sociedad la mayor estabilidad posible. En cambio, nunca aparece en Platón la idea de una reforma positiva, de una verdadera invención social; siempre se trata de mantener y conservar o de apartar y suprimir. Es muy significativo el mito que cuenta que los hombres han evitado la decadencia completa gracias a que los dioses les descubrieron el fuego y las artes y les dieron los granos de trigo (*Político,* 274 e), ya que su propia iniciativa nunca hubiera podido conducirles hasta ahí.

En consecuencia, el fin de la reforma del filósofo sólo puede consistir en imitar en lo posible el estado de sociedad más perfecto y tomar de alguna manera a la sociedad tal como está, para impedir que

caiga más abajo (*Leyes,* IV, 713 e); pero jamás se trata de promover un verdadero progreso. Si una sociedad presenta las condiciones requeridas para que se apliquen a ella los esfuerzos del filósofo, es por suerte, por una serie de circunstancias independientes de toda humana voluntad, gracias, por ejemplo, a la bondad del clima y del suelo (704 a ss.), que hacen que esa oportunidad sea mero afecto del azar o de la providencia divina.

De ahí el carácter positivo y realista, algunas veces hasta conservador, de la política platónica; de ahí su afición, acrecentada con la edad, por la historia y las tradiciones antiguas [31]; de ahí su condena de toda la política expansionista que había originado la grandeza de Atenas, pero que trastornó también sus costumbres [32]. Platón permanece apegado exclusivamente a la forma tradicional de la ciudad griega. Está bien claro, por ejemplo, que, en la *República,* lo que hay que administrar es una ciudad griega (470 e). Si más tarde, en el *Político* (262 cd), considera ridícula la división de la humanidad en griegos y bárbaros, no es menos cierto que quiere, ante todo, fortalecer el helenismo, reconstruir la paz entre las ciudades y acabar con las prácticas de pillaje y reducción a esclavitud que acompañaban a las victorias de una ciudad sobre otra [33].

17. JUSTICIA SOCIAL

Lo esencial de la justicia social, en Platón, es conseguir la unidad de la sociedad (*República,* IV, 423 d). La justicia en las ciudades reproduce, en la medida de lo posible, las esencias ideales «bien ordenadas, que guardan siempre la misma relación, sin estorbarse entre sí, dispuestas por orden y de acuerdo con la razón» (VI, 500 c). La ciudad justa nos da uno de esos ejemplos de multiplicidad bien ordenada, de mixtos, cuya naturaleza debe descubrir el dialéctico. Cuando se sepa lo que es ese mixto, se podrá determinar lo que es el alma justa, ya que la justicia en el alma es una ordenación de sus partes, análoga a la ordenación de las partes de la sociedad, que es lo que constituye la justicia social. La *República* se distingue de los siguientes escritos políticos de Platón en que insiste especialmente sobre las condiciones de esa unidad. Presenta su investigación bajo la forma de una historia de la sociedad, de la misma manera que, en el *Timeo,* las condiciones de la estabilidad del mundo se descubren a través de la historia de la formación del mundo por un demiurgo; y sucede que,

[31] Prólogo del *Timeo* y del *Critias.*
[32] *Gorgias,* 508 e - 519 b.
[33] *República,* V, 469 b y ss.

en esa historia, su visión va mucho más allá de la reforma de una ciudad griega, llegando hasta las condiciones fundamentales de todo agregado humano [34].

La ciudad nace de las necesidades, y del descubrimiento del medio racional para satisfacerlas. Ese medio es la división del trabajo. Hay ciudad en cuanto hay reunión de cuatro o cinco personas que se ponen de acuerdo para satisfacer cada una las necesidades elementales de todas las demás, en cuanto a alimento, vestido y habitación; el labrador, que produce el alimento de todos, tendrá, en compensación, su morada y su vestido, hechos por los otros. Cada uno, especializado en su oficio, producirá más y mejor. La ciudad, en su forma elemental, no es, pues, una reunión de seres iguales y semejantes, sino, al contrario, de seres desiguales y dispares: seguirá siendo así aunque se eleve a sus más altas formas y ello garantizará la solidaridad de sus partes y su unidad (370 ab). Las funciones se harán más complicadas a medida que aumente la masa de la ciudad y las necesidades se multipliquen. Junto al labrador, por ejemplo, habrá un fabricante especial de carretas y utensilios agrícolas (370 c); junto a los productores se creará la clase de los que hacen los intercambios: los comerciantes por mar y por tierra (371 ab). Pero el principio fundamental es siempre el mismo, y seguirá siéndolo cuando la ciudad alcance su completa organización y las funciones se agrupen en un pequeño número de clases: la de los artesanos que se ocupan de satisfacer las necesidades materiales, la de los soldados, que defienden la ciudad contra sus vecinos (373 c), y la de los «guardianes», encargados de hacer cumplir las leyes. Esas tres clases representan las tres funciones esenciales de toda ciudad: producción, defensa, administración interior (434 c).

Para Platón, el único problema social consiste en saber cómo se cumplirán esas funciones de la mejor forma posible. No deben utilizarse, en efecto, los recursos de la ciudad para la felicidad de un individuo o de una clase. «Fundamos la ciudad, responde Sócrates a Adimanto, que le reprocha la vida demasiado dura que reserva a los "guardianes" no para que una clase tenga una felicidad superior, sino para que la ciudad entera sea feliz» [35]. El individio que forma parte de la ciudad está para cumplir su función social y no para otra cosa. En esto consiste la justicia. Ser justo es cumplir la función que corresponde a cada uno (434 c).

18. NATURALEZA Y SOCIEDAD

Aquí se le plantea a Platón un problema grave: las necesidades de la sociedad ideal deben contar con la naturaleza. En efecto, el ejer-

[34] 369 b, sobre la división del trabajo.
[35] 420 b; comparar 465 y ss.

cicio de cada función social supone, no sólo una educación apropiada, sino también unas aptitudes naturales. El afán de superación en el artesano; la necesaria pasión generosa en el soldado; la prudencia y la reflexión, en el guardián de la ciudad, tienen como base un carácter innato que ninguna forma social podría producir (455 b). Más aún: las proporciones diversas en que se dan estos caracteres dependen de la naturaleza del medio geográfico. «Una región no es igual de apta que otra para dar hombres mejores o peores», dirá Platón al final de su vida [36]. El estudio de los números, que en algunos lleva hasta la filosofía y la dialéctica, producirá en los egipcios, los fenicios y tantos otros pueblos, la rapacidad y no la ciencia.

Platón atribuye a esta naturaleza una importancia extrema. En especial, cuando se propone hablar de los verdaderos jefes de la ciudad, los filósofos, no se cansa de recomendar que sean elegidos, en función de sus aptitudes naturales, aquellos que sean capaces de recibir la enseñanza de la dialéctica; y hace una lista muy detallada de las cualidades innatas indispensables: amor a la verdad y facilidad para aprender, escasez de afanes que se opongan al conocimiento, nobleza de espíritu y valor, y, finalmente, una memoria precisa y extensa [37]. La coincidencia de estas cualidades es muy difícil, puesto que existe casi incompatibilidad entre las cualidades que se les exigen, principalmente entre la sutileza de un espíritu constantemente activo y la gravedad serena; entre la inercia del hombre indiferente a los peligros y la atención aguda del que los percibe [38]. Esto es lo que debe reunir el carácter filosófico: la nobleza de un ateniense tradicional y la sutileza de un sofista.

Ahora bien, entre lo que exige al hombre la sociedad ideal y lo que la naturaleza le proporciona no siempre hay armonía. Existe todo un aspecto de la realidad que escapa al alcance del arte humano. Ningún pensador ha tenido esto más en cuenta que Platón. Para explicar este último dato, esa realidad de los caracteres que escapa a la razón y que, sin embargo, nos fija a cada uno nuestro destino, Platón recurre a un modo de explicación que es de por sí irracional: el mito de la elección de vida. Después de esta vida, las almas sufren castigos o disfrutan recompensas, según la justicia con que hayan obrado, y después, se reúnen para escoger una nueva vida. Esta elección es totalmente voluntaria, y los dioses no son, de ninguna manera, responsables de ella; pero, una vez hecha, es sancionada por la necesidad y las *Moiras,* y el alma no podrá escapar ya a su suerte. Antes de renacer, pasa por las aguas del Leteo que borra todo recuerdo de

---

[36] *Leyes,* 747 d.
[37] *República,* 490 c.
[38] *República,* 503 b.

su elección, y, en adelante, su nueva vida se desarrolla conforme a lo que eligió. Por el lugar que ocupa este mito, al final de la *República* (617 d-621 b), se observa a qué preocupación política responde, aunque, en realidad, sólo se refiere al destino individual. Hay, hasta cierto punto, conflicto entre la explicación mítica que atribuye nuestra suerte a una elección voluntaria y la explicación naturalista que da cuenta del carácter de los hombres por el medio geográfico. Y, quizá para compaginar lo uno y lo otro, Platón, en la última forma que dio al mito, apela a la acción de la providencia y de la *Diké* (Justicia) universal, que organiza el mundo de manera que cada alma vaya espontáneamente orientada hacia el lugar al que mercer ir[39]. Su intención sigue siendo nítida: plantear el carácter como dato último.

Por otra parte, la persistencia de los caracteres es, en cierta medida, una garantía de continuidad social y, por consiguiente, de justicia. También el arte social, aunque no pueda producir los caracteres a su gusto, debe, al menos, impedir que se alteren de generación en generación. Aquí, y para dar algún pie al legislador, introduce Platón, además de las explicaciones mítica y naturalista, una explicación a través de la herencia, incompatible con las dos primeras. Si esa explicación es válida, los jefes de la ciudad pueden, mediante una hábil regulación de los matrimonios, llegar a mantener en estado de pureza los caracteres adecuados a cada clase social, de la misma manera que los ganaderos saben mantener la pureza de las razas (*República,* 495 b; 460 de). Y la negligencia en la aplicación exacta de la regulación de las uniones llevará consigo, con la decadencia de la aristocracia filosófica, la de toda la ciudad (546 c). No aparece, conviene insistir en ello, ningún medio humano para restablecer el estado primitivo. En Platón, las leyes no crean, sino que conservan. Para volver al punto de partida, no cuenta más que con el ciclo que gobierna el cambio y que consiste en un devenir pendular cuyas fases se repiten.

19. LA UNIDAD SOCIAL

Si el fundador de la ciudad tiene a su disposición, por feliz oportunidad o por gracia de la providencia divina, los caracteres que necesita, puede instituir una ciudad justa. Para ello, basta regular la actividad de los ciudadanos de tal manera que «cada uno se ocupe de una sola función, aquélla para la que sea naturalmente apto, a fin de que cada uno, al tener su ocupación propia, no sea múltiple sino uno, y pueda nacer así una ciudad una y no múltiple» (*República,* 423 d). Así, por ejemplo, será necesaria una reglamentación de la ri-

[39] *Leyes,* X, 903 d; 905 b.

queza para ligar al artesano a su oficio, pues «un alfarero que se haga rico, ¿querrá seguir dedicándose a su oficio? Evidentemente, no; y se convertirá, entonces, en un mal alfarero» (421 d). Tampoco conviene que sea pobre, hasta el extremo de no poder proporcionarse los útiles indispensables. De ahí surgen también las extrañas leyes que se refieren a los guardianes de la ciudad, que lo subordinan todo a la necesidad de mantener entre ellos una unión perfecta. La mayor desgracia para la ciudad es la división; ahora bien, una de las mayores causas de división es el régimen de separación de la ciudad en familias, por el cual cada una tiene sus desgracias y sus alegrías aparte. La comunidad de mujeres, de hijos y de bienes, es la única manera de unir entre sí a los guardianes. Si, gracias a las guarderías infantiles públicas, todos ignoran los lazos naturales de parentesco, tendrán sentimientos de hijo o de padre, según la edad, respecto a todos los demás (462 a; 464 d).

Como, por otra parte, la ciudad no se preocupa de las diferencias entre las personas, sino sólo de las diferencias entre sus aptitudes, y como el ciudadano queda definido sólo por su relación con las tareas, no hará falta dar a la mujer en la ciudad un puesto diferente al del hombre. Desde el punto de vista social, no hay entre ellos ninguna diferencia: habrá mujeres artesanas, otras tendrán las generosas pasiones del defensor de la ciudad y otras la prudencia de los guardianes (454 b-457 b).

Finalmente, si se consideran únicamente las funciones y no los individuos que las cumplen, la sociologia platónica podría llegar a ser, mediante una trasformación muy simple, una psicología y una moral. En el alma individual habría tantas facultades como funciones hay en la ciudad. A la función del artesano corresponden los deseos elementales de nutrición; a la del soldado, la pasión por la cólera; a la del guardián, la inteligencia reflexiva. De la misma manera que cada una de esas funciones tiene su virtud o su mérito: la templanza para el artesano, el valor para el soldado, y la prudencia para el guardián, cada facultad tendrá la suya; y si en la ciudad la justicia consiste en hacer cada uno lo que le corresponde —la clase superior ordenar y la clase inferior obedecer—, en el individuo la justicia consiste también en mantener cada parte del alma en su papel natural. De esta forma, el estudio de la sociedad nos permite leer más fácilmente en el alma del individuo (453 a; 443 e).

20. DECADENCIA DE LA CIUDAD

Toda la moral, como toda la política, consiste, por tanto, en fijar esas relaciones naturales de la manera más sólida posible. Pero la fijeza absoluta es imposible, porque «todo lo nacido está sujeto a des-

trucción» (546 a). En cuanto se deshace la compleja armonía que fijaba la unidad y justicia sociales, comienza una decadencia más o menos rápida y, a través de una serie regular de gobiernos, nacidos unos de otros, la ciudad degenera gradualmente desde el gobierno más justo al más injusto. En Platón no hay más evolución natural y espontánea que la decadencia. Los libros VIII y IX de la *República,* que contienen tantos rasgos extraídos de su experiencia política y psicológica, no dejan esperanza alguna de poder detener el movimiento, una vez que se ha desatado por negligencia de los primeros magistrados de la ciudad (545 d). Al estado de armonía sucede un estado de separación y de lucha cuyos grados vienen señalados por las diversas formas de gobierno. Las luchas y disensiones civiles van acompañadas, además, de un estado de turbación y desequilibrio que encuentra su correspondencia en el alma de cada ciudadano: a cada tipo de sociedad corresponde un tipo psicológico.

A la mejor constitución sucede, ante todo, una lucha entre «una raza de oro y plata» que quiere mantener la virtud y la traición, y una «raza de hierro y bronce» sólo dedicada a la búsqueda del lucro. Esa lucha acaba en una especie de ley agraria en la que tierras y casas son distribuidas y asignadas en propiedad. Comienza el régimen de propiedad individual y, con él, la esclavitud de los trabajadores. La casta dominante resulta ser la de los guerreros, ambiciosos y celosos unos de otros, que piensan poco en el estudio y mucho en la gimnasia y la guerra, y adquieren poco a poco el afán de las riquezas (546 d-549 d).

La tercera forma de decadencia de la ciudad está caracterizada por la dominación de los ricos, que Platón llama oligarquía, en la que hace falta una determinada riqueza tributaria como condición de acceso a las magistraturas. La precaria unidad del gobierno anterior se deshace de nuevo. Hay en la ciudad dos ciudades distintas, la de los pobres y la de los ricos; indigencia de un lado, lujo de otro. Y por todas partes se concede la primacía a los deseos más bajos, en lugar de a la pasión generosa, como en los gobiernos precedentes. Los ricos se ven obligados a armar, para la defensa de la ciudad, a los pobres, que constituyen así un peligro constante para aquéllos (550 c).

El deseo insaciable de riquezas origina la perdición de los oligarcas. Con el fin de enriquecerse mediante la usura, fomentan la ambición de los jóvenes notables. Estos jóvenes, reducidos a la miseria, pero que conservan el orgullo de su ascendencia, se convierten en los verdaderos autores de la revolución que conduce a la democracia: endurecidos por la vida que llevan, les resulta fácil vencer a los ricos, debilitados por el lujo. La democracia es, esencialmente, la victoria de los pobres; su consigna es la libertad; cada uno lleva en ella el género de vida que más le gusta. Nada más variado ni menos unificado que una democracia como la de Atenas, verdadero «almacén» de cons-

tituciones al que el político puede acudir en busca de modelos. El demócrata se interesa por todo, hasta por la filosofía. De la libertad nace la igualdad, es decir, esa «igualdad para los desiguales», que es producto de la falta de autoridad (557-563).

El deseo insaciable de libertad provoca la perdición de la democracia y cambia esta forma social en su contraria: la tiranía. Los que presiden los destinos de la ciudad, en cuanto prueban el poder, quieren tener cada vez más, y se convierten en tiranos. El tirano es la antítesis absoluta del guardian de la ciudad ideal. Es, por excelencia, el individuo completamente aislado, que rompe todo lazo con la sociedad, destierra a los buenos a quienes teme, y vive rodeado de guardias que ha conseguido a base de libertar esclavos. La descomposición de la ciudad alcanza así su culminación: el tirano suelta las riendas a las pasiones más salvajes, que el hombre bien educado no conocía más que en sueños; el individuo se considera a sí mismo absoluto, «sin amigos, siempre déspota o esclavo, pero sin conocer jamás la verdadera libertad y la verdadera amistad» (563 e-574 d).

21. EL MITO DEL *POLITICO*

El peligro constante de decadencia que amenaza a las ciudades es un medio indirecto de demostrar la necesidad del gobierno de los filósofos que detenga su caída. La visión social tan pesimista que se deduce de esa especie de ley de degradación de las ciudades, no se ve compensada en los escritos de Platón por la creencia de que la técnica política pueda realizar algún progreso en sentido inverso. No queda equilibrada más que por una creencia no razonada, pero muy viva, en la forma cíclica del devenir; el devenir, al volver sobre sí mismo, conduce de nuevo al estado primitivo. Pero Platón no ha dado a esta creencia, en modo alguno, la forma filosófica y científica que dio a la descripción del hecho, directamente comprobado, de la decadencia de los gobiernos. Le da la forma de un mito, que expone en el *Político,* destinado, sin duda, a la mejor comprensión del lugar preciso y delimitado que ocupa el arte político en una evolución cuyo conjunto escapa lentamente al alcance del arte racional. Platón imagina, en efecto, que en la edad feliz de Cronos, el sol y los astros iban en sentido inverso al actual y que todo el desarrollo de los seres se realizaba, análogamente, en sentido inverso; es decir que iba de la muerte al nacimiento, en vez de ir del nacimiento a la muerte; que la tierra producía espontáneamente y sin el trabajo humano todos los frutos útiles al hombre y, en general, que cada ser alcanzaba sin esfuerzo su punto de perfección. No era necesario ningún trabajo técnico. Y, en consecuencia, ninguna unión política. Pero, en cuanto el sol cambia el sentido de su curso, y simultáneamente los seres llegan con lentitud y di-

ficultad, en medio de toda clase de obstáculos, a su madurez, se hacen imprescindibles las técnicas de todo tipo y, especialmente, la técnica social. La mayor parte de las artes son regalos que los dioses hacen a los hombres para sostenerlos en esas dificultades (268 e-275 b).

De ahí la fisonomía, nueva y bastante especial, que adopta el arte social en el *Político*. Todo arte humano manipula cosas cambiantes, diversas, y, por ello, no actúa tanto mediante reglas generales como mediante habilidades que se adapten a las circunstancias. Lo mismo le sucede al arte político; «las disparidades entre los hombres y entre sus acciones, la completa ausencia de inmovilidad en las cosas humanas se oponen a cualquier regla simple que valga para todos los casos y todos los tiempos» (294 b), tanto en materia de arte política como en las demás artes. De ahí se deduce que el hombre de estado, el técnico político, es una ley viviente, y es soberano absoluto de la ciudad, como lo es el pastor en su rebaño. Platón llega así a dar al político un carácter providencial y sobrehumano, germen lejano de la teoría del poder en el imperio romano y en el papado. Tampoco hay aquí ninguna esperanza razonable de progreso natural, y el mito sustituye sistemáticamente a la ciencia en todos los casos en que se trata de volver a un estado superior al nuestro (293-300).

22. LAS LEYES

Ese sentimiento de la relatividad y la inestabilidad de las cosas humanas está particularmente vivo en las *Leyes*, la obra inacabada de vejez de Platón, llena de prescripciones de detalle que muestran la intención muy clara de llevar a la práctica su reforma, quizá en las ciudades sicilianas que serían restauradas después de la muerte de Dionisio. El problema de las *Leyes* es, como el del *Timeo*, un problema de mezcla. Aquí se busca qué proporciones podrían dar a la sociedad la mayor estabilidad posible, de la misma manera que allí se describían las que daban al cosmos una duración imperecedera. Lo estable y lo perfecto es todo uno, para Platón: «interesa, ante todo, que las leyes sean estables» (797 a). Todo, hasta los juguetes de los niños, debe permanecer idéntico de una generación a otra. Cualquier cambio es una perturbación, ya se trate del organismo o de la ciudad. Las leyes sólo serán respetadas de verdad si no se tiene recuerdo alguno de otros tiempos en que las cosas fuesen distintas de como son ahora; «y el legislador debe arbitrar todos los medios para producir este estado de cosas en la ciudad».

Algunos de esos medios escapan a su voluntad: son los que proceden de la naturaleza. Un medio propicio para la formación del nuevo carácter, como por ejemplo una región suficientemente aislada del mar y de las demás ciudades como para que no tenga ocasión de ser con-

taminada por el comercio y por la influencia de aquéllas, es en realidad un conjunto de felices coincidencias que sólo se deben a los dioses. En contrapartida, el legislador puede limitar el número de ciudadanos, escogiendo un número bastante reducido pero que sea múltiplo de la mayor cantidad posible de otros números.

Pero, sobre todo, el legislador domina la mezcla que producirá la constitución más estable (691 c). La historia nos muestra el ejemplo de una constitución que ha resistido el tiempo: la de Esparta, que ha observado las reglas de la medida y se ha abstenido de cualquier exceso. En ella, el poderío de los reyes es contrapesado recíprocamente y está limitado por el del senado, donde la potencia moderadora de los ancianos se une a la fuerza ardiente de la juventud. También está limitado por el poder de los éforos. «De este modo, la realeza adecuadamente mezclada con otros elementos y recibiendo de ellos la correspondiente moderación, se ha conservado a sí misma y ha conservado a los demás». Por el contrario, la historia muestra la decadencia de la constitución persa, aquella realeza liberal que se transformó en tiranía y la de la constitución democrática de Atenas, donde la libertad conduce a una anarquía sin freno. Hay, pues, dos constituciones antitéticas: despotismo y democracia, «madres de todas las demás». Aisladas, las dos son malas; pero su mezcla bien proporcionada produce la buena constitución (693 d).

¿Qué es lo que impide la decadencia (puesto que, como siempre, también aquí se trata del freno que detiene y no del progreso positivo)? Lo que la impide es la armonía entre la sensibilidad y la inteligencia que juzga (689 a). La causa de la decadencia es que se toma gusto a lo que se considera malo e injusto y se ve con pesar lo que se considera justo. Por culpa de esta disposición del espíritu, que constituye la peor de las ignorancias, la ciudad no es ya, como debería ser, «amiga de sí misma» (701 d).

Platón se da cuenta de que no basta la pura inteligencia, y es necesaria también la inclinación, una inclinación libre y voluntaria. Por tanto, el legislador debe obtener el asentimiento, no por la violencia, sino por la persuasión (887 a). De ahí el uso de prólogos que explican los motivos por los que hay que obedecer a las leyes (719 c-723 b). Esa exposición de motivos, que es también una predicación moral, constituía una novedad en la legislación.

Los resultados de esta manera de asegurar la estabilidad social mediante una fe arraigada en los espíritus resultan especialmente claros en el libro X, referente a las creencias religiosas. La impiedad es tratada en él, ante todo, como un peligro social. El ateísmo que Platón combate es el de los sofistas, que consideraban a los dioses como invenciones humanas (891 b-899 d). Los negadores de la providencia, a quienes él refuta, no son teóricos, sino gentes que dan libre curso a sus pasiones porque no creen que la justicia divina intervenga en

el detalle de los negocios humanos (899 d-905 d). Finalmente, la creencia errónea de que se pueda seducir a Dios mediante plegarias, tiene que ver con toda una serie de prácticas culturales y rituales que implican la existencia de asociaciones privadas peligrosas para la vida social (905 d-907 b)[40]. Así, aunque conviene intentar prevenir la impiedad, ante todo mediante argumentos racionales como lo hace Platón, también es necesario prever serias penas para quienes no quieran dejarse convencer. La prisión temporal o incluso la cadena perpetua, según los casos, alejan de la ciudad a esos peligrosos impíos (908 a).

La última palabra del Platón político es esa serenidad contemplativa del sabio que conoce los resortes ocultos que mueven a los hombres: «No merece la pena tomarse muy en serio las cosas humanas... El hombre es un juguete de Dios, una máquina para él» (803 b). El legislador es, ante todo, el que conoce esa máquina y sabe conducir a los hombres.

23. LA ACADEMIA EN EL SIGLO IV, DESPUES DE PLATON

Después de Platón, la Academia tuvo sucesivamente por jefes a Espeusipo, sobrino del maestro (348-339), a Xenócrates (339-315) y a Polemón (315-269). La historia de las doctrinas de los dos primeros apenas es conocida, salvo por algunas alusiones de Aristóteles. Parecen haber sido desarrollos muy libres de algunas sugerencias del maestro. En aquel momento no existía aún una ortodoxia platónica, lo que originó el vivo reproche que los neoplatónicos hicieron a los sucesores directos de Platón[41]. También el platonismo, minado por divergencias de escuela, fue destruido por los ataques de los nuevos dogmatismos en formación. Aristóteles, los estoicos y Epicuro coincidieron en combatirlo.

El problema central parece haber sido, para los sucesores, como lo fue para el Platón ya anciano, el de la formación de los mixtos. Igual que en el *Filebo* y en el *Timeo,* se trata de explicar las diversas formas de la realidad mediante la introducción de una medida o de una relación fija en una realidad primitivamente indefinida y sin fijeza. Pero ese modo de explicación no es más que un esquema vago que no excluye las divergencias. Por una parte, vale ante todo para explicar los números: lo Uno, que determina lo múltiple o díada infinita

[40] Cf. 909 b, sobre el peligro de las asociaciones religiosas independientes de la ciudad.

[41] NUMENIO (siglo II d. J. C.), en EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica,* XIV, 5, 2.

de lo grande y lo pequeño; lo igual, que determina a lo desigual; pero, ¿qué decir de otras realidades como las magnitudes matemáticas o el mundo? Espeusipo pensó que cada una de ellas implicaba una nueva pareja de principios, diferente de la que originó los números. Así como el número viene de la unión de lo uno y lo múltiple, las magnitudes matemáticas nacen de la mezcla de lo indivisible con el espacio indefinido. Las realidades de los diversos grados, al tener desde entonces cada una sus principios especiales, no dependerán ya las unas de las otras, y el conjunto de las cosas, según la objeción de Aristóteles, será como una mala tragedia, hecha de episodios [42]. Sin embargo, aun introduciendo para cada grado parejas de principios distintos, Espeusipo tuvo que insistir sobre la analogía o semejanza que había entre esas parejas sucesivas. Por ejemplo: aunque la inteligencia, principio de unión en el alma del mundo, tenga una naturaleza especial absolutamente distinta de lo Uno, principio del mundo [43], hay, sin embargo, una analogía de actividad entre lo Uno y la inteligencia. Quizá eran analogías de este tipo las que buscaba Espeusipo en su tratado sobre los *Semejantes,* cuyos fragmentos se refieren a la clasificación de los seres vivos.

De la doctrina de Espeusipo se deduce también que los primeros grados de la realidad no contienen nada de la riqueza y plenitud de los grados subsiguientes. El Bien o perfección no está al comienzo sino al final, de la misma manera que el germen viviente no contiene ninguna de las perfecciones que se encuentran en el animal adulto. También es una equivocación, según él, que se asimile lo Uno, que es principio, al Bien, que es posterior [44].

Se observa con facilidad que Espeusipo sacrificó mucho de la dialéctica platónica: al suprimir la continuidad que une, mediante una cadena deductiva, las formas de realidad con el principio, negó la existencia del bien como principio, la de los números ideales e incluso la de las ideas; al considerar la serie de mixtos, los números matemáticos, las magnitudes matemáticas, el alma, utilizó el esquema platónico para construir cada uno de ellos, pero ingnoró su vinculación.

En perfecto contraste con Espeusipo, Xenócrates parece haber querido insistir sobre la unidad y la continuidad de la serie de las formas en el ser. Identificó las ideas con los números ideales [45] y encontró los números en la serie de seres que dependen de ellos, en las líneas y superficies ideales, que demostró que eran indivisibles, en el alma, definida por él como un número que se mueve y, además, como una com-

---

[42] Aristóteles, *Metafísica,* Z, 2, 1028 b 21; cf. 1075 b 37 y 1090 b 13.
[43] H. Diels, *Doxographi graeci,* p. 303; se opone en esto a Xenócrates.
[44] Aristóteles, *Metafísica,* Λ 7, 1072 b 30; cf. 1075 a 36; 1092 a 22; 1091 a 29.
[45] *Ibid.,* Z, 1028 b 24.

binación de lo uno y lo múltiple. Y finalmente, en el cielo y en todas las cosas sensibles[46]. Mientras Espeusipo se negaba a asimilar lo Uno al Bien, porque equivaldría a identificar con el mal su contrario, que es lo múltiple, Xenócrates no dudó ante esta conclusión; de donde dedujo, si todos los seres, salvo lo Uno, son mixtos de lo uno y lo múltiple, que todos ellos participan en el mal. Su teoría de las líneas indivisibles es la mejor conocida, gracias al tratado apócrito de Aristóteles *Sobre las líneas indivisibles*[47]; la línea ideal —y el mismo argumento vale para la superficie y el cuerpo— debe ser indivisible porque es anterior a todas las demás y porque es su unidad de medida.

Xenócrates intentó negar a toda costa la aparente discontinuidad de las cosas. Ya Platón había indicado en el *Timeo* que todo cuerpo sensible debía componerse de los cuatro elementos. Xenócrates vuelve a asumir aquella unidad sustancial de las diversas regiones del mundo, tan opuesta a la doctrina que iba a sostener Aristóteles, al considerar la solidez de la región terrestre como imitación de la de la luna y la del sol[48].

Las doctrinas de Espeusipo y de Xenócrates son, pues, divergentes: pero el problema que resuelven es el mismo. Y los dos discípulos vuelven a estar de acuerdo cuando se trata de interpretar el *Timeo*[49]: según ellos, al describir la génesis del alma del mundo, Platón no quiso describir un devenir real; el mundo es eterno; si Platón suponía que había nacido era por comodidad, de la misma manera que el geómetra construye, y por tanto engendra figuras, que sabe eternas, exclusivamente para desglosar mejor los elementos que las componen.

El método platónico queda fijado, pues, para sus sucesores, en una doctrina; la libre fantasía de los mitos acabará también en dogmas. Esa transformación va unida a la intensa afición que el siglo IV, aun antes de la época de Alejandro, experimentó por las cosas de oriente. De esa afición dan testimonio ya los títulos de ciertos tratados de Demócrito acerca de la escritura sagrada de los babilonios y de los egipcios, y su admiración por la sabiduría de los orientales, cuyas sentencias morales quizá tradujo[50]. El mismo Platón, o acaso uno de sus inmediatos discípulos, Filipo de Oponte, escribió, como continuación de las *Leyes*, la *Epínomis*, que contiene la primera codificación conocida por nosotros de la teología astral de los griegos. Los astrónomos

---

46 PLUTARCO, *Creación del alma según el Timeo*, cap. II; CICERÓN, *Sueño de Escipión*, I, 14; *Tusculanas*, I, 20.

47 ARISTÓTELES, *Metafísica*, N, 1091 b 35.

48 PLUTARCO, *La faz que se ve en la luna*, cap. XXIX.

49 PLUTARCO, *Creación del alma según el Timeo*, cap. III.

50 DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos*, IX, 49; CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, I, 16, 69; cf. R. EISLER, en *Arch. für die Geschichte der Philosophie*, 1917, p. 187.

del siglo IV, al alejar el cielo de la tierra, al distinguir radicalmente las cosas celestiales de los meteoros, al mostrar la uniformidad del movimiento de los planetas, proporcionaron un marco nuevo a aquella teología surgida de oriente (*Epínomis,* 986 e; 987 b); el orden que reina en los cielos es prueba de la inteligencia de los astros y de la divinidad de las almas que los animan (*Epínomis,* 982 b); el mundo se divide en partes jerarquizadas, cada una de las cuales tiene sus seres vivos; así, entre la tierra, habitáculo del desorden, y el cielo, hogar de los dioses invisibles (984 d), se encuentra el aire, donde viven esos seres transparentes e invisibles que son los demonios, dotados de una inteligencia maravillosa, de ciencia y de memoria, que aman a los buenos y odian a los malos, porque conocen nuestro pensamiento, y no son impasibles como los dioses, sino capaces de placer y de dolor (984 d - 985 b). Xenócrates admite una jerarquía teológica análoga a la de la *Epínomis:* en la cúspide están los dioses supremos, que son la unidad y la díada; la unidad, que es macho, padre, rey del cielo, Zeus, inteligencia; la díada, divinidad femenina, madre de los dioses, alma del universo. Más abajo, el cielo y los astros, que son los dioses del Olimpo; aún más abajo, los demonios invisibles, sublunares, que penetran en los elementos [51]. Es fácil apreciar la unión decisiva que se establece aquí entre la imagen racional del cosmos y las viejas representaciones míticas y teológicas. Los demonios, en los cuales y por los cuales se realiza el enlace y la unidad del mundo, ocupan naturalmente el lugar central en esa religión cósmica cuyo extraordinario desarrollo se verá en el estoicismo y en el neoplatonismo.

Pero Espeusipo y Xenócrates parecen haberse dedicado, sobre todo, a la moral. Nueve de las treinta y dos obras de Espeusipo, cuyos títulos conserva Diógenes (IV, 4), y veintinueve de las sesenta obras de Xenócrates (IV, 11), se refieren expresamente a la moral. Su sucesor, Polemón, es conocido, sobre todo, como moralista, y su contemporáneo, Crantor, escribió un pequeño tratado *Sobre la tristeza,* que Panecio, el estoico, dos siglos después, recomendaba aprender de memoria [52]. Dos rasgos caracterizan a esa doctrina moral, bastante mal conocida por otra parte: primero, un cierto naturalismo. Hay tendencias naturales primitivas que nos inducen a la integridad del cuerpo, la salud, la actividad intelectual. El fin de los bienes consiste, según Espeusipo, en alcanzar la perfección en las cosas acordes con la naturaleza y, según Polemón, en «vivir conforme a la naturaleza, es decir, gozar de los dones naturales primitivos, añadiéndoles la virtud» [53].

---

[51] H. DIELS, *Doxographi graeci,* I, 304.
[52] CICERÓN, *Academica priora,* II, § 135.
[53] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* 418 d y CICERÓN, *De finibus,* II, 11, § 33.

El segundo rasgo, que se deriva de la *República*, es la prescripción que ordena regular y disciplinar los sentimientos, en vez de suprimirlos. Esta *metriopatía*, aconsejada por Crantor con la tristeza de una oración fúnebre, contrasta con la salvaje impasibilidad predicada por las nuevas sectas de entonces[54]; y sería también el tono dominante en esos escritos de circunstancias o *Consolaciones*, tan numerosas en los siglos siguientes. Ciertos temas (como, por ejemplo, el argumento de que la muerte no debe ser temida, tanto si es la aniquilación como si el alma continúa después en un lugar mejor), que se encuentran en todos estos escritos, se remontan hasta la *Apología* de Platón (40 c), desde donde pasarán a través de Crantor a todos sus imitadores[55]. Desde este punto de vista la Academia desempeñó un papel importante en el movimiento de predicación moral, totalmente humano e independiente de toda doctrina, que veremos desenvolverse en el siglo III y que predominará en mayor o menor medida por encima de las divergencias de las sectas.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS

AZCÁRATE, P. de: *Obras de Platón*, I-IV, Losada, Buenos Aires, 1946.
BURNETT, J.: *Platonis opera* I-V, Clarendon Press, Oxford, 1899-1907. Texto griego y versión inglesa.
CALONGE, J. y LLEDÓ, E. y GARCÍA GUAL, C.: *Diálogos de Platón*, Gredos, Madrid, 1981.
COUSIN, V.: *Oeuvres complètes*, I-XII, Paris, 1822-1840.
DIES, A.; CROISET, M.; MERIDIER, L.; RIVAUD, A.; ROBIN, L. y SOUILHÉ, J.: *Platon. Oeuvres complètes*, I-XIII, Colections des Universités de France, Les Belles Lettres, Paris, 1920 ss. Bilingüe griego-francés.
DODDS, E. R.: *Gorgias*, Oxford, 1959.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Obras de Platón*, México, 1977 ss. Texto griego y castellano.
INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS: *Dialogos de Platón*, Madrid, 1949 ss. Texto griego y castellano.
MARTIN, Th.-H.: *Timeo*, I-II, Paris, 1841.
ROBIN, L.: *Oeuvres complètes*, I-II, La Pléiade, Paris, 1948.
SAISSET y CHAUVET: *Oeuvres complètes*, I-X, Paris, 1861-78.

ESTUDIOS GENERALES

ALEXANDRE, M.: *Lecture de Platon*, Paris, 1966.
BURNET, J.: *Platonism*, Univ. of California Press., Berkeley, 1928.
DIES, A: *Autour de Platon*, I-II, Beauchesne, Paris, 1927.
—*Platon*, Flammarion, Paris, 1930.
FESTUGIÈRE, A.-J.: *Contemplation et vie contemplative selon Platon*, Paris, ² 1950.

---

[54] Citada por PLUTARCO, *Consolación a Apolonio*, III.
[55] A. GERCKE, *De consolationibus;* cf. CICERÓN, *Tusculanas*, I, 49, 117-118.

FOUILLÉE, A.: *La filosofía de Platón*, I-IV, 1946.
FRIEDLANDER, P.: *Platon. Sein leben und seine Werken*, Berlin, I, [2] 1954; II, [2] 1960; III, 1960.
GOLSCHMIDT, V.: *Les Dialogues de Platon, structure et méthode dialectique*, Press. Univ., Paris, [2] 1963.
—*Le paradigme dans la dialectique platonicienne*, Press. Univ., Paris, 1947.
—*La religion de Platon*, Press. Univ., Paris, 1949.
KOYRE, A.: *Introducción a la lectura de Platón*, Madrid, 1947.
LEWIS-RODIS, G.: *Platon*, Paris, 1965.
MORE, P. E.: *Platonism*, Princeton, 1917.
MOREAU, J. *La construction de l'idealisme platonicien*, Paris, 1939.
—*Réalisme et idéalisme chez Platon*, Paris, 1951.
PATER, W. H.: *Platon y el platonismo*, Emecé, Buenos Aires, 1946.
PETREMENT, S.: *Essai sur le dualisme chez Platon, les gnostiques et les manichéens*, Press. Univ., Paris, 1947.
POCH, J.: *Platon*, Seix Barral, Barcelona, 1944.
RAEDER, J.: *Platons philosophische Entwickelung*, Teubner, Leipzig, [2] 1920.
RITTER, C.: *Plato, sein Leben, seine Schriften, seine Lehre*, München, 1910.
ROBIN, L.: *Platon*, Paris, 1968.
SCHAERER, R.: *La question platonicienne*, Vrin, Paris-Neuchâtel, 1938.
—*Dieu, l'homme et la vie d'après Platon*, Neuchâtel, 1944.
SCHUHL, P.-M.: *Platon et l'art de son temps*, P.U.F., Paris, 1933.
—*L'oeuvre de Platon*, Paris, [3] 1961.
—*Etudes platoniciennes*, Press. Univ., Paris, 1960.
TAYLOR, A. E.: *El platonismo y su influencia*, Nova, Buenos Aires, 1946.
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von: *Platon*, I-II, Weidmann, Berlin, [5] 1959.

ESTUDIOS ESPECIALES

ADRADOS, F. R.: *La democracia ateniense*, Alianza, Madrid, 1975.
ARGUELLES, S.: *El divino Platón*, Guatemala, 1934.
BROCHARD, V.: *Estudios sobre Sócrates y Platon*, Losada, Buenos Aires, [2] 1945.
CHEVALIER, J.: *La notion du nécessaire chez Aristote*, Lyon, 1914.
FARRÉ, L.: «Los valores en Platón», *Minerva*, I (Buenos Aires, 1944), n.º 2.
GRUBE, G. M. A.: *El pensamiento de Platon*, Gredos, Madrid, 1973.
HUIT, Ch.: *La vie et l'oeuvre de Platon*, Thorin, Paris, 1893.
LLEDÓ, E.: *El concepto de «Poiesis» en la filosofía griega*, C.S.I.C., Madrid, 1961.
PLANELLA GUILLÉ, J.: *Los sistemas de Platón y Aristóteles*, Iberia, Barcelona, 1947.
TOVAR, A.: *Un libro sobre Platón*, Austral, Madrid, [2] 1973.

I y II

BIDEZ, J.: «Les couleurs des planètes dans le mythe d'Er», *Bull. de l'Acad. Roy. de Belgique* (2 oût 1935).
BROCHARD, V.: «Les mythes de Platon», en *Etudes de philosphie ancienne et moderne*, Paris, 1912, p. 46.
DIES, A.: «La transposition platonicienne», en *Autour de Platon*, Beauchesne, Paris, 1927.
FRUTIGER, P.: *Les mythes de Platon*, Alcan, Paris, 1930.
PEPIN, J.: *Mythe et allègorie*, Paris, 1958.
SCHUHL, P. M.: *La fabulation platonicienne*, Press. Univ. Paris, 1947.
—*Le merveilleux, la pensée et l'action*, Paris, 1952.

IV

MILHAUD, G.: *Les philosophes géomètres de la Grèce. Platon et ses prédéceseurs,* Vrin, Paris, [2] 1934.
ROBINSON, R.: *Plato's Earlier Dialectic,* Oxford, [2] 1953.
RODIER, G.: «Mathématique et dialectique dans le système de Platon», en *Etudes de philosophie grecque,* Vrin, Paris, 1926, pp. 37-49.

V

ROBIN, L.: *Les rapports de létre et de la connaissance d'apres Platon,* Press. Univ., Paris, 1957.
RODIER, G.: «Evolution de la dialectique de Platon», en *Etudes de philosophie grecque,* pp. 49-73.
ROLLAND DE RENEVILLE, J.: *Essai sur le problème de L'Un-multiple et de l'atribution chez Platon et les Sophistes,* Paris, 1962.

VI

ROBIN, L.; «Sur la doctrine de la reminiscence», en *La pensée hellénique des origines a Epicure,* Paris, 1942, pp. 337-342.

VII

ROBIN, L.: *La théorie platonicienne de l'amour,* Alcan, Paris, [2] 1933.
RUBIO, F: «La amistad en Platón», *CdD,* 157 (1945), pp. 461-474.

VIII y IX

BROCHARD, V.: «La teoría platónica de la participación según el Parmenides y el Sofista», en *Etudes de philosophie ancienne et moderne,* Paris, 1912, p. 113.
ROSS, D.: *Plato's theory of Ideas,* Oxford, 1951.

X

DIES, A.: *La définition de l'être et la nature des idées dans le Sophiste,* Paris, 1909.

XI

BOUSSOULAS, B. J.: *L'être et la composition des mixtes dans le Philèbe de Platon,* Press. Univ., Paris, 1952.
KUCHARSKI, P.: *Les chemins du savoir dans les derniers dialogues de Platon,* Press. Univ., Paris, 1949.
—«La musique et la conception du réel dans le Philèbe», *Revue Philosophique,*(1951), pp. 39 ss.
—«Le Philèbe et les éléments harmoniques d'Aristoxène», *Revue Philosophique* (1949), p. 41.
SOUILHE, H.: *La notion platonicienne d'intermédiaire dans la philosophie des dialogues,* Alcan, Paris, 1919.

XII

AMADO LÉVY-VALENSI, E.: *Les niveaux de l'être, la connaissance et le mal,* Paris, 1963.
BREMOND, A.: «De L'Ame et de Dieu dans la philosophie de Platon», en *Archives de philosophie,* II/3 (1924), p. 24.
MOREAU, J.: *L'Ame du monde de Platon aux Stoïciens,* Paris, 1939.
ROBIN, L.: *La place de la physique dans la philosophie de Platon,* Paris, 1919.
SCHUHL, P.-M.: «Platon et la médecine», *Revue des Etudes Grecques,* I (1960), pp. 73 ss.
VERDENIUS, W. J.: *Platons Gottesbegriff. Entretiens de la Fondation Hardt sur l'Antiquité classique,* Paris, 1952.

XIII

GAISER, K.: *Platon ungeschriebene Lehre,* Stuttgart, 1963.
—*Protreptik und Paränese bei Platon,* Stuttgart, 1959.
KUCHARSKI, P.: «Les principes des Pythagoriciens et la Dyade de Platon», *Archives de Philosophie,* XXII/2 y 3 (1959).
ROBIN, L.: *La théorie platonicienne des Idées et des nombres d'après Aristote,* Paris, [2] 1933.

XV

BROCHARD, V.: *La morale de Platon,* Paris, 1926.
GOULD, J.: *The development of Plato's ethics,* Cambridge, 1955.

XVI-XXII

ESPINAS, A.: *Origines et principes de la politique platonicienne,* Paris, 1886.
JAEGER, W.: *Paideia. Los ideales de la cultura griega,* F. C. E., México, 1957.
LACHIEZE-REY, P.: *Les idées morales, sociales et politiques de Platon,* Paris, [2] 1951.
LEVINSON, R. B.: *In Defense of Plato,* Cambridge, 1953.
POPPER, K. R.: *La sociedad abierta y sus enemigos,* Paidós, Buenos Aires, 1982.
ROBIN, L.: *Platon et la science sociale,* en *La pensée hellénique,* Paris, 1942, pp. 177-230.
SCHUHL, P.-M.: «Sur le mythe du Politique», *Revue de Métaphisique* (1932), p. 47.
—«Platon et l'activité politique de l'Académie», en *Le merveilleux, la pensée et l'action,* Paris, 1952, pp. 155-164.
TOVAR, A.: «Sobre los origenes de los sentimientos políticos de Platón», *Revista de Estudios Políticos,* I (Madrid, 1941), pp. 397-412.
—*Los hechos políticos en Platón y Aristoteles,* Buenos Aires, 1954.
VANHOUTTE, M.: *La philosophie politique de Platon dans les «Lois»,* Nauwelaerts, Louvain, 1953.
WEIL, R.: *L'archéologie de Platon,* Paris, 1960.

XXIII

CHERNISS, H. E.: *Aristotle's Criticism of Plato and the Academy,* Baltimore, 1946.
HEINZE, R.: *Xenokrates. Eine Darstellung der Lehre und Sammlung der Fragmente,* Leipzig, 1892.
KRAMER, H. J.: *Der Ursprung der Geistmetaphysik,* Amsterdam, 1964.
LANG, P.: *De Speusippi Academici scriptis,* Bonn, 1911.
VOGEL, C. J. de: «Problems concerning Later Platonism», *Mnémosyne* (1949), pp. 197 ss.

CAPITULO IV

ARISTOTELES Y EL LICEO

Aristóteles nació el año 385 en Estagira, ciudad situada en la costa septentrional del mar Egeo, al este de Calcidia. No pudo recibir la influencia de su padre, que era médico, porque lo perdió siendo muy joven. Pasó muchos años en la escuela de Platón, en la que entró en el año 367. Cuando se produjo la muerte del maestro, se encontraba con otros condiscípulos —entre ellos, Xenócrates— en la corte del tirano Hermias de Atarnea, en Assos (Eólida). Allí vivió muchos años, en los que aprovechó la experiencia política de Hermias, que se veía obligado a maniobrar entre las dos potencias de aquellos tiempos: Macedonia y Persia. En el 343 se encontraba en Mitilene, en la isla de Lesbos. Entonces fue llamado por Filipo, rey de Macedonia, a su corte de Pela para confiarle la educación del joven Alejandro. Hizo entre los macedonios poderosas amistades, como la de Antípatro. Calístenes, sobrino de Aristóteles, se contaba entre los amigos de Alejandro, de quien después sería víctima. Cuando, en el 335, volvió a Atenas, donde el partido nacional, a pesar de haber sido reducido al silencio desde que sobrevino la decadencia política de la ciudad, subsistía aún, aquel meteco sería conocido como partidario de Macedonia. No volvió a la Academia, sino que fundó en el Liceo una nueva escuela, donde enseñó durante trece años. A la muerte de Alejandro (323), el partido nacional ateniense, que aún dirigía Demóstenes, le obligó a abandonar la ciudad. Se retiró a una finca que había heredado de su madre en Calcis (Eubea), donde murió en el 322, a los 63 años. Una vida muy distinta de la de Platón; Aristóteles no era el ateniense noble, político hasta el fondo del alma, que no separaba la filosofía del gobierno de la ciudad, sino el hombre de estudio que se aisló de la ciudad encerrándose en sus investigaciones especulativas, que hizo de la política en sí un objeto de erudición y de historia, y no un motivo para actuar. De Platón sólo conocemos los escritos que destinaba al público e ignoramos casi por completo en qué consistía su enseñanza. De Aristóteles, al contrario, no quedan más que mínimos fragmentos de obras escritas para un público numeroso. Lo que tenemos de él son cursos que redactó para la enseñanza del Liceo, o quizá, para las lecciones que diera en Assos, antes de ser preceptor de Alejandro: notas redactadas por un profesor para su uso privado, sin pretensiones literarias; a veces, simples puntos de referencia para el desarrollo, la explicación oral, entre las cuales quizá

pudieron deslizarse algunas notas de sus discípulos cuando aquellas colecciones fueron publicadas después de su muerte.

Sus obras pueden clasificarse así:

1. Obras de juventud, destinadas al gran público, a las que el propio Aristóteles llamaba discursos esotéricos; diálogos a los que podía aplicarse la apreciación de Cicerón cuando habla del río de oro de su elocuencia. De ellos sólo quedan algunos fragmentos reunidos por V. Rose. Eran el *Eudemo,* diálogo sobre la inmortalidad del alma; el *Protéptico,* dirigido a Temisón, príncipe de Chipre, al cual respondió, quizá, un discípulo de Isócrates con el discurso titulado *A Demónaco,* en el que se quejaba de los que se dedican a los estudios especulativos, apartándose de los asuntos prácticos; finalmente, el tratado *Sobre la filosofía o sobre el Bien,* que pertenece a la época en que Aristóteles se separó de la escuela de Platón, y que contenía ya, tras una historia del pensamiento filosófico, una crítica de la teoría de las ideas, y que termina en una teología astral donde se demuestra la divinidad de las estrellas.

2. Las colecciones de obras científicas:

La colección lógica conocida con el nombre de *Organon*: las *Categorías, Sobre la interpretación* (sobre los juicios), *Tópicos* (reglas de discusión), *Refutación de los sofismas, Primeros Analíticos* (acerca del silogismo), *Segundos Analíticos* (sobre la demostración). A éstas se pueden añadir la *Retórica* y la *Poética.*

La colección sobre filosofía primera titulada *Metafísica.* Esta obra, distribuida en doce libros numerados en mayúsculas del alfabeto griego, más un libro (α) suplementario del primero, no parece ser de un solo autor. Hay que considerar aparte el libro α, especie de introducción a la física, que es de Pasicles, un sobrino de Eudemo; el libro Δ que es un vocabulario indicador de los diversos sentidos de los términos filosóficos; los libros Z, H, Θ, que forman un tratado acerca de la sustancia, al cual se añade el I continuado por el M (capítulos 1 al 9, 1086 a 20); los libros A, B, Γ, E, M (después de 1086 a 20) y N, que pertenece a un período anterior en el que Aristóteles figuraba aún entre los platónicos, aunque criticase la teoría de las ideas; el libro K (1-8), parece haber sido un cuaderno de alumno, de la misma época del grupo precedente y que resume los libros de ese grupo. Finalmente, el Λ es un tratado teológico, tratado de conjunto sobre las diversas sustancias, que tiene autonomía por sí solo (si se exceptúa el capítulo 8, que es una investigación muy especial sobre el número de esferas celestes necesario para explicar el movimiento de los planetas, y que hace referencia al astrónomo Calipo, que reformó el calendario ático en el año 330).

Las obras sobre la naturaleza: la *Física,* cuyas partes más antiguas

parecen ser los libros, I, II, VII y VIII; *De coelo,* cuya referencia al diálogo *Sobre la filosofía* (I, 9) le sitúa sin duda mucho más arriba; *De generatione et corruptione; Meteorologicos,* cuyo IV y último libro ha sido considerado en ocasiones como apócrifo; *Mechanica* cuya autenticidad sigue siendo posible, según Carteron[1].

La colección de obras biológicas, muy importante para la historia de las ciencias: *De partibus animalium; De generatione animalium,* con los pequeños tratados *De incessu animalium* y *De motu animalium.* A la colección se une el gran tratado *De anima* y los opúsculos que le siguen: *De sensu et sensato; De memoria et reminiscentia; De somno et vigilia; De insomnis; De divinatione per somnum; De longitudine et brevitate vitae, De iuventute et senectute,* y *De respiratione.*

La colección de obras morales y políticas: *Etica a Eudemo,* la primera y más cercana a Platón; *Etica a Nicómaco; Política,* que acusa dos inspiraciones diferentes: por una parte, la de los libros H y Θ que contienen la teoría de un estado ideal, y cuya introducción forman el A, B, y Γ; por otra parte, la del grupo Δ, E y Z, que son investigaciones políticas positivas, a partir de una amplísima inducción histórica, pertenece a la última época de Aristóteles, cuando describía las constituciones de un centenar de ciudades, de las cuales, sólo la primera, *La Constitución de Atenas,* ha sido encontrada.

Finalmente, hay que añadir algunos apócrifos que se deslizaron en la colección de sus obras y que fueron producto del trabajo de la escuela. Uno de ellos, *Problemata,* tiene un interés extraordinario. Otro es el titulado *Magna moralia*[2].

1. EL *ORGANON*: LOS *TOPICOS*

Aristóteles es el inventor de la lógica formal, es decir, de la parte de la lógica que da normas de razonamiento independientes del contenido de los pensamientos sobre los que se razona. Pero, a pesar de las apariencias, los escritos lógicos reunidos bajo el nombre de *Organon* (instrumento) no ofrecen, en modo alguno, una exposición sistemática de esta lógica. En apariencia, están dispuestos conforme a los títulos de los capítulos de los manuales clásicos de lógica: 1. *Categorías,* que contiene la teoría de los términos; 2. *Sobre la interpretación,* o teoría de las proposiciones; 3. *Primeros Analíticos,* o teoría del si-

---

[1] *La notion de force dans le Système d'Aristote,* Paris 1923, p. 265.

[2] Muy distinto del problema de la clasificación es el de la cronología de las obras, sobre la que W. JAEGER y F. NUYENS llegan a conclusiones diferentes. La clave está en el distanciamiento progresivo que muestra Aristóteles frente a la teoría platónica del alma.

logismo en general; 4. *Segundos Analíticos,* o teoría de la demostración, es decir, del silogismo cuyas premisas son necesarias; 5. *Tópicos,* o teoría del razonamiento dialéctico y probable, cuyas premisas son sólo opiniones generalmente aceptadas; 6. *Retórica,* teoría del razonamiento oratorio o entimema, cuyas premisas se seleccionan con vistas a persuadir al auditorio. El silogismo, cuyos elementos han mostrado los dos primeros tratados, es el órgano común, estudiado por el tercer tratado, y del cual hacen uso tanto los sabios como los dialécticos y los oradores, aunque cada uno con premisas diferentes.

Pero la realidad es muy distinta. Aristóteles escribió las *Categorías* y la mayor parte de los *Tópicos* (libros II al VII) antes de haber descubierto el silogismo. Al principio, sólo reflexionó sobre las reglas del razonamiento pensando en las reglas de una discusión correcta. Ya en el *Sofista* y en el *Parménides* de Platón se ha visto cómo la idea de los cuadros lógicos (división y clasificación de los términos, determinación de los primeros géneros y relaciones del atributo con el sujeto) nacía de las condiciones de la discusión. Se trataba, ante todo, de tener la razón por encima de los antilógicos o erísticos. En ese ambiente de dialécticos fervientes nació la lógica de Aristóteles. Ahora bien, el dialéctico no tiene ni los procedimientos del profesor que expone, ni mucho menos los del sabio que crea la ciencia. La dialéctica es un diálogo en el que un interlocutor somete una tesis a la consideración de otro. Ese análisis se realiza mediante preguntas, a cada una de las cuales debe responderse sí o no; y el objetivo del interrogatorio suele ser, en general, refutar al que responde, llevándole a caer en contradicciones.

Hemos visto mediante qué transposición había hecho Platón de esta dialéctica la clave de la filosofía. Aristóteles abandonó muy pronto semejante pretensión e hizo descender a la dialéctica o arte de la discusión a la categoría de mero ejercicio que no aporta certeza, porque se refiere no a las cosas mismas, sino a las opiniones de los hombres sobre las cosas. Lo que define a la dialéctica como tal no es tanto la estructura lógica del razonamiento como las relaciones humanas que implica. En una discusión corriente hay que procurar no tomar como puntos de partida sino proposiciones generalmente aceptadas, ya sea por todos los hombres, ya por los competentes, si se trata de una cuestión técnica. Además, las cuestiones planteadas no deben ser demasiado fáciles, porque entonces la respuesta es inútil, ni demasiado difíciles, ya que se debe responder al instante [3]. Tales procedimientos no pueden conducir más que a analizar y comparar juicios para mostrar su acuerdo o desacuerdo.

Pero este ejercicio es indispensable, y veremos que en él nacen,

---

[3] *Tópicos,* I, 9 y 10.

primero los esquemas de la lógica y después, los de toda la filosofía de Aristóteles. Su primera preocupación se refiere al vocabulario: la confusión en la discusión procede de que se designan cosas diferentes mediante un mismo nombre (homónimos), o bien una misma cosa mediante nombres diferentes (sinónimos). La primera necesidad consiste por tanto en enumerar los diversos sentidos que se dan a las palabras empleadas en la discusión. Casi todo su tratado de las *Categorías* y el libro Δ de la *Metafísica* están dedicados a esas investigaciones de vocabulario. No se trata tanto de distinguir las cosas mismas, sino los diversos usos de una misma palabra.

Lo mismo puede decirse con respecto a la teoría de la proposición, que está en la base de la lógica aristotélica. Al afirmar que toda proposición se compone de un sujeto y un atributo, Aristóteles mantiene una tesis de enorme alcance, no sólo lógico sino también metafísico. Ahora bien, esta tesis no está sacada del análisis del lenguaje como se ha dicho algunas veces (y, de hecho, conoce formas verbales, como las del voto, o la plegaria, que él remite a la retórica), sino del análisis de los problemas dialécticos. En efecto, todo problema dialéctico consiste en preguntar si un atributo pertenece o no a un sujeto; y los antilógicos hacían imposible la dialéctica cuando negaban que fuese posible afirmar un atributo de un sujeto. A la inversa, fueron las necesidades de la dialéctica las que llevaron a Aristóteles a su teoría y, por ello, enunciaba sus proposiciones no en la forma clásica: A es B, sino en esta otra: B pertenece a A. Una proposición es una *prótasis,* es decir: una afirmación que se presenta a la aprobación de un interlocutor. Y lo mismo por lo que se refiere a la clasificación de las proposiciones. La división clásica en proposiciones universales (afirmativas o negativas) y particulares (afirmativas o negativas), se presenta, ante todo, como división de los problemas, ya que todo problema consiste, efectivamente, en preguntar si un atributo pertenece (o no pertenece) al todo (o a una parte) de un sujeto, lo cual da la fórmula de las cuatro proposiciones [4].

Además, para conocer el alcance de un problema dialéctico, interesa saber el género del atributo que se discute. El atributo ¿dice lo que es el sujeto o enuncia solamente una propiedad del sujeto? ¿Enuncia una propiedad que le pertenece necesariamente o sólo accidentalmente? Otros tantos casos que hay que distinguir para hacer posible la discusión, porque muchos de los errores proceden de creer que se pueden invertir todas las proposiciones, es decir, admitir que, porque A pertenece a todo B, B pertenece a todo A. Y esta inversión sólo es posible cuando A es propio de B, es decir, cuando le pertenece necesaria y exclusivamente. De preocupaciones como éstas surgió la

[4] *Tópicos,* II, cap. I.

famosa distinción de los atributos en cinco clases: género, especie, diferencia, propiedad y accidente [5]. Los tres primeros remiten evidentemente a la práctica platónica de la división. La división estaba destinada a mostrar lo que es un sujeto (o sea, su quididad), determinando primero la clase más general a la que pertenece dividiendo después esa clase en varias. La clase más amplia (animal) se convierte en Aristóteles, en género; lo que permite separar en él clases subordinadas, son las diferencias (racional); la síntesis del género y de la diferencia, es la especie (hombre); y cada uno de esos tres atributos, tanto en Aristóteles como en la división platónica, responde a la pregunta ¿qué es?, en la que el género y la diferencia indican, tomados cada uno aisladamente, una parte de la esencia de la especie, y, tomados conjuntamente, la esencia entera, cuya fórmula es la definición. La propiedad y el accidente, por el contrario, son atributos que no forman parte de la esencia del sujeto, es decir, no responden a la pregunta ¿qué es? Pero la propiedad es una dependencia necesaria de la esencia del sujeto al que pertenece exclusivamente, de la misma manera que la equivalencia de tres ángulos con dos rectos pertenece sólo al triángulo, entre todos los polígonos. El accidente, en cambio, puede no pertenecer al sujeto.

Los *Tópicos,* en sus aplicaciones prácticas, ofrecen los medios para comprobar en cuál de esas clases entra un atributo dado. Por ejemplo, un atributo sólo será reconocido como género del sujeto si se comprueba que pertenece a todas las especies comprendidas en el sujeto y que todo lo que pertenece al sujeto, le pertenece también a él (libro IV, cap. primero). Son reglas que permiten discutir si una atribución admitida por el interlocutor es válida, si lo que él ha dado como género no será, mejor, una propiedad, etc., pero que no permiten, en modo alguno, descubrir tales atribuciones [6]. Este es el carácter de las célebres reglas de la definición dadas en los *Tópicos.* La dialéctica es incapaz de responder a la pregunta: ¿qué es tal cosa? Porque las únicas preguntas admitidas son aquéllas a las que se puede responder sí o no. Es incapaz de establecer una definición, pero puede someter a prueba una definición propuesta, buscando, por ejemplo, si la definición conviene exclusivamente a lo definido, si se ha introducido subrepticiamente la propiedad junto al género próximo y la diferencia específica, o si se han utilizado términos homónimos o metafóricos, como hacen quienes no definen sino por comparación [7].

La práctica de estas discusiones condujo a Aristóteles a plantear tres problemas que serían los dominantes en su lógica: el de la con-

---

[5] *Ibid.*, I, 4; cf. el comentario de PORFIRIO, *Isagoge o Tratado de las cinco voces.*

[6] *Sobre la interpretación,* 11, 20 b 8.

[7] *Tópicos,* VI, 2; VII, 2.

versión de las proposiciones, el de las categorías y el de los opuestos. El primero se presenta por el uso espontáneo que se hace en la discusión de proposiciones que son recíprocas de las que ha admitido el interlocutor. Por ejemplo, si se ha admitido que todo placer es un bien, se sentirá la tentación de considerar como admitido que todo bien es un placer. Pero semejante reciprocidad sólo es posible cuando el atributo pertenece exclusivamente al sujeto, es decir, es una de sus propiedades o bien es la fórmula de su definición, ya que, en el caso general, como el atributo puede pertenecer a términos que no están en el sujeto, la universal afirmativa se convierte en particular. En cambio, la universal negativa y la particular negativa no cambian al convertirse.

El segundo problema, el de las categorías, también fue planteado por las necesidades de la discusión [8]. Las diez categorías son los diversos sentidos que pueden adoptar los términos (sujetos o atributos), que pueden indicar: la sustancia (hombre, caballo); cuándo o dónde se encuentra un ser (adverbios y complementos de tiempo y lugar); la cantidad (tamaño, dimensiones); la cualidad (adjetivos calificativos); la relación (doble, mitad); la situación (sentado o tumbado); la posesión (tiene zapatos o armas); la acción (corta o quema); o la pasión (es cortado o es quemado). Aunque esta clasificación se vale del análisis del lenguaje, no se reduce por completo a éste, ya que, por ejemplo, a pesar de la forma lingüística, el sustantivo *blancura* puede designar una cualidad y no una sustancia. Estas distinciones han nacido sobre todo de la dialéctica. Para que la discusión sea clara, no basta saber si un atributo es género, diferencia, especie, propiedad o accidente; hay que saber, además, en cuál de las diez categorías entra; porque si un término es un género y, si este género es, por ejemplo, una cualidad (color), su diferencia y sus especies deberán ser también cualidades [9]. Y la precaución es tanto más necesaria cuanto que una misma palabra puede tener varios sentidos, cada uno de los cuales pertenece a una categoría diferente. Por ejemplo, el término *bueno* puede entrar en la categoría de producción (el remedio que produce la curación), o de cualidad (virtuoso), o de tiempo (la ocasión buena), o de cantidad (buena medida). En ciertos casos, es gracias a las categorías como puede mantener el dialéctico la distinción entre la propiedad y el accidente. Por ejemplo: si estoy sentado en una reunión, aunque el hecho de estar sentado sea, de por sí, un accidente, se convierte en una propiedad en relación con los asistentes, mientras dura la reunión [10].

---

[8] *Tópicos*, I, 7; *Categorías*, 2.
[9] *Tópicos*, I, 15, 107 a 3.
[10] *Ibid.*, I, 5, 102 b 11.

El problema de las oposiciones es el problema por excelencia de la dialéctica platónica. Hasta para que una discusión sea posible (ya que todo problema consiste en preguntar sí o no) es necesario que, al menos, él no tenga un sentido con respecto al sí, el error con respecto a la verdad, lo distinto con respecto a lo mismo: ése era el empeño de Platón en el *Sofista.* Aristóteles, atendiendo sobre todo a la práctica de la discusión, intenta determinar cuáles son las tesis que se encadenan y cuáles las que se excluyen entre sí. Cuando una proposición afirma de todo el sujeto lo que otra niega de todo él (todo hombre es justo; ningún hombre es justo), se llaman contrarias, y no pueden ser verdaderas al mismo tiempo. Son contradictorias dos proposiciones una de las cuales afirma lo que la otra niega (todo hombre es blanco; no es verdad que todo hombre sea blanco, o: algún hombre no es blanco). De dos contradictorias, es preciso que una sea verdadera y la otra falsa [11]. Habría que determinar también cuáles son las parejas de atributos de los cuales uno implica o excluye al otro. Hay cuatro oposiciones de términos: los relativos (doble y mitad); los contrarios (bien y mal); la posesión y la privación (clarividente y ciego); la contradicción (enfermo y no enfermo) [12]. El sentido de la primera y la cuarta de esas oposiciones es fácil de determinar, porque dos relativos se implican entre sí y dos contradictorios se excluyen, debiendo pertenecer necesariamente uno de los dos al sujeto. En cambio, el uso de los otros dos grupos de opuestos requiere mil precauciones. Primero, hay que determinar en qué género se toman los contrarios (blanco y negro en el género color; par e impar en el número), y referir la discusión exclusivamente a ese género; después hay que distinguir dos casos: aquél en que los contrarios no tengan término medio, o sea, en que la admisión del uno entrañe la exclusión del otro (par, impar), y el caso inverso (blanco, negro; ya que lo no-blanco no es necesariamente lo negro). En este última caso, la determinación de los contrarios será difícil; si lo contrario de lo blanco es lo negro, es que, en el género color, lo negro es lo más alejado de lo blanco. Contrarios son, pues, los términos alejados entre sí lo más posible: tal es la definición, muy poco precisa, a la que llega Aristóteles. En cuanto a la posesión y la privación, se entiende que sólo tienen sentido cuando se refieren a un sujeto que posee por naturaleza aquello de lo que puede verse privado: será ciego el hombre, no la piedra. De lo contrario sería verdadero el sofisma que afirma que el hombre tiene cuernos porque no se puede decir cuándo los ha perdido.

[11] *Sobre la interpretación,* 7.

[12] *Categorías,* 8.

2. EL *ORGANON*: LOS *ANALITICOS*

De estos esquemas lógicos, tan manifiestamente elaborados para la discusión, extrajo Aristóteles toda su teoría del silogismo. Llegó a comprender que la necesidad con que se deducen las consecuencias de las tesis antes planteadas, era totalmente independiente del hecho que se discutiera. El profesor que expone, el dialéctico que discute, el orador que persuade, emplean, cualquiera que sea la diferencia de sus puntos de partida, un razonamiento igualmente riguroso: el silogismo, es decir, el procedimiento que hace ver al pensamiento la unión de un atributo con un sujeto, cuando esa unión no se percibe inmediatamente. Es lícito, por tanto, estudiar en sí mismo este razonamiento, «en el cual, una vez sentadas ciertas cosas, de ellas resulta necesariamente otra, por el sólo hecho de haber sido sentadas» [13]. Ese estudio es el objeto de los *Primeros Analíticos* y comprende tres partes: la génesis de los silogismos (cap. 1 al 26), los medios para inventar los silogismos (27-30), la reducción de todos los razonamientos válidos al silogismo [14].

Fue la división platónica la que pudo dar a Aristóteles la idea del silogismo, porque la división es ya una forma de silogismo, en cuanto que «reúne» un atributo (por ejemplo mortal) con un sujeto (hombre), una vez admitido que ese sujeto forma parte de un género (animal), y que ese género se divide en dos especies (mortal e inmortal), en la primera de las cuales entra el hombre. Hay ahí, pues, tres términos lógicamente jerarquizados y, gracias a esa jerarquía lógica, se produce la reunión de dos de esos términos por el tercero. Pero es un «silogismo débil», incapaz de concluir de modo necesario, y puesto que no da ningún medio para descubrir en cuál de las dos especies (mortal o inmortal) hay que colocar al hombre y puesto que, por otra parte, hace del medio (animal) un género más extenso que el atributo (mortal) [15]. Pero mantengamos la idea de esa jerarquía lógica y supongamos que hay «tres términos que tengan entre sí tal relación que el último (menor) esté en todo el medio y que el medio esté en todo el primero (mayor)» [16]. De ello resultará un «silogismo de extremos». Si A se afirma de todo B (mayor), y B de todo —o de parte de— C (menor), A es necesariamente afirmado de todo —o de parte de— C. Igualmente, si A es negado de todo B, y B afirmado de todo —o de parte de— C, A es negado de todo —o de parte de— C. Ese es el silogismo perfecto (primera figura) que extrae inmediatamente sus con-

[13] *Primeros Analíticos,* I, 1, 24 b 18.
[14] *Ibid.,* I, 32.
[15] *Ibid.,* I, 31; *Segundos Analíticos,* II, 5.
[16] *Primeros Analíticos,* I, 4, 25 b 32.

clusiones de la observación de la jerarquía lógica entre A, B y C. Señalemos también que los conceptos jerarquizados no están sujetos, como en la división platónica, a ser tomados en la quididad del sujeto de la conclusión; podrán ser también propiedades y accidentes, siempre que cumplan las condiciones indicadas.

¿Habría entre los tres términos alguna otra jerarquía lógica distinta de la indicada que hiciera posible el silogismo de extremos? Sí, desde luego. Y no es necesario que el medio esté comprendido en el mayor y comprenda al menor. Si, por ejemplo, el medio es afirmado de todo el mayor (premisa mayor) y negado de todo el menor (premisa menor), se deduce que el mayor es negado de todo el menor (segunda figura). Silogismo, pero silogismo imperfecto, porque no se apoya sobre la observación inmediata de la jerarquía de los términos. Por tanto, habrá que demostrarlo, es decir, reducirlo a un silogismo de la primera figura. Esa demostración se realiza convirtiendo la premisa menor. Siendo una negativa universal (en la que el medio es negado de todo el menor), se convierte en una negativa universal (en la que el menor es negado de todo el medio) y tendremos un silogismo perteneciente a la primera figura (modo segundo). Esta demostración, que puede servir de ejemplo a la de los otros tres modos, está evidentemente orientada por el deseo de hallar en el fondo de todo silogismo una misma relación conceptual que sitúe al medio entre los dos extremos.

También hay silogismo en el caso de que el mayor y el menor pertenezcan a todo el medio, porque es correcto concluir que el menor pertenece alguna vez al mayor (tercera figura). En este caso, la jerarquía es inversa de la de la figura precedente, ya que el medio es más general que el mayor y que el menor. Será fácil transformar este silogismo imperfecto en uno perfecto, convirtiendo la mayor, que, de ser una afirmativa universal, se transforma en afirmativa particular y viene a ser: el medio pertenece a una parte del mayor. Se restablece así la jerarquía de los conceptos que dio lugar al silogismo [17].

En la división platónica, como el atributo expresaba la quididad del sujeto, las proposiciones eran siempre necesarias. Una vez libres de tal condición, no hay razón alguna para creer que sólo haya silogismo cuando las premisas son necesarias. Las proposiciones pueden ser sólo contingentes y posibles, o bien, enunciar una verdad de hecho, pero que no es necesaria. De donde surge un nuevo problema: el de determinar la modalidad de la conclusión en cada una de las tres figuras cuando se conoce la modalidad de las premisas. Salvo en el caso del silogismo de premisas necesarias de la primera figura, donde se ve inmediatamente que la conclusión es necesaria, Aristóteles de-

[17] *Primeros Analíticos,* I, 5 b y 7.

muestra la modalidad de la conclusión en todos los casos posibles, sirviéndose de la conversión o bien de la reducción al absurdo [18].

Este complicado mecanismo del silogismo sale desde luego de la dialéctica. Sus conclusiones son, efectivamente, problemas que hay que resolver. Se plantean como preguntas ante el silogismo que debe permitir una respuesta. Con frecuencia, el silogismo nace de largas investigaciones anteriores: una vez planteada la cuestión de si tal atributo pertenece o no a tal sujeto, es preciso encontrar el medio de resolverla; y, para ello, hay que hacer dos listas: una, de todos los sujetos posibles del mayor, y la otra, de todos los atributos posibles del menor (sin remontarse, sin embargo, en los atributos que indican la quididad, más allá del género próximo); en la parte común de esas dos listas será donde se encuentre necesariamente el medio [19].

Esta búsqueda vacilante del medio contrasta profundamente con el mecanismo rígido del silogismo, una vez hallado. Ese contraste se hace evidente cuando Aristóteles muestra cómo se puede deducir lo verdadero de lo falso; la verdad de la conclusión no es en modo alguno garantía de la verdad de las premisas. Hay todavía un caso en el que la deducción es ilusoria, a pesar de la perfecta corrección de los silogismos. Es el de la prueba circular, en que tomamos como premisa la conclusión de un silogismo que, a su vez, tenía como premisa la conclusión que ahora se quiere probar [20]. La cuestión consiste, entonces, en saber cómo se justifican las premisas. El arte silogístico necesita encadenar de modo necesario la conclusión con las premisas, pero no ofrece medio alguno para establecerlas en el caso de que tales premisas no sean, de por sí, conclusiones de silogismos precedentes.

Aquí tiene lugar la distinción entre las tres artes que, juntas, sostienen al silogismo: la apodíctica, o arte de la demostración, la dialéctica, y la retórica. Los *Segundos Analíticos* están consagrados a la apodíctica.

El silogismo que da la ciencia o la demostración no es sólo aquél cuya conclusión se deriva necesariamente de las premisas (lo cual es un carácter común a todos los silogismos), sino aquél cuya conclusión es necesaria. Ahora bien, la conclusión sólo puede ser necesaria si las premisas lo son; es una regla de los silogismos modales que, si el medio pertenece necesariamente al mayor y el menor necesariamente al medio, el menor pertenece necesariamente al mayor. El silogismo científico o demostración se caracteriza, pues, por la naturaleza de sus premisas. Estas deben ser verdaderas; deben ser primeras e inme-

[18] *Ibid.*, del cap. VIII al XXI; cf. O. HAMELIN, *El sistema de Aristóteles*, Estuario, Buenos Aires 1946, cap. XII.

[19] *Segundos Analíticos*, II, 13.

[20] *Primeros Analíticos*, II, 2 al 7.

diatas y, por consiguiente, indemostrables, porque si hubiese que demostrarlas mediante otras, y así hasta el infinito, la ciencia sería completamente imposible; deben contener la causa de la conclusión; por último deben ser lógicamente anteriores a la conclusión y más fáciles de conocer que ella (I, 1, 2 y 6).

¿Qué son esos indemostrables? En primer lugar los axiomas comunes del tipo: «Es imposible que un atributo pertenezca y no pertenezca al mismo sujeto al mismo tiempo y en el mismo sentido». Pero esos axiomas son las condiciones universales o principios comunes de toda ciencia y no contienen la causa de nada en particular. Las proposiciones indemostrables que contienen la causa son aquellas que enseñan lo que es el ser del cual se quiere demostrar un atributo, es decir, las definiciones, que son los «principios propios» de la demostración [21]. El medio debe ser tomado de la quididad de la cosa; hay una especie de paridad entre el medio, la esencia o quididad, la razón y la causa. Así, por ejemplo, los astrónomos han descubierto que la esencia del eclipse de luna es la interposición de la tierra entre la luna y el sol; esa interposición es el término medio por el cual se demostrará que la luna se eclipsa; si todo cuerpo separado de su fuente luminosa se eclipsa, y la luna ha sufrido tal separación, de ahí se deduce que la luna se eclipsa. Es porque el medio forma parte de la esencia del mayor y porque es afirmado del menor, por lo que el mayor puede, a su vez, ser afirmado del menor. Porque un ángulo recto está hecho de la mitad de dos rectos y porque un ángulo inscrito en un semicírculo es la mitad de dos rectos, es por lo que éste es igual a un recto. Porque no se puede atacar a un adversario sin que él ataque a su vez, es por lo que los atenienses, que han atacado primero a los medos, han sido atacados por ellos después. Porque el paseo proporciona una digestión fácil, y porque el hombre sano tiene fácil la digestión, es por lo que éste pasea. Por tanto, el medio hace surgir siempre la esencia o un aspecto de la esencia del término mayor; la menor puede ser una simple proposición de hecho que afirme esta esencia del menor, y la conclusión será necesaria [22].

Es cierto que, en la demostración, el efecto está analíticamente unido a la causa, puesto que el efecto (eclipse de luna) es lo mismo que la causa (interposición de un cuerpo opaco). Sin embargo, la expresión *unión analítica* es insuficiente para caracterizar la demostración, porque la misma unión tiene lugar en todo silogismo, demostrativo o no. En efecto, desde el momento en que se piensa la unión propia de la demostración, se ve que hay entre el medio y el efecto un vínculo de derivación, de principio a consecuencia, que implica la priori-

[21] *Segundos Analíticos*, I, 9 a 11.
[22] *Segundos Analíticos*, II, 10.

dad real y efectiva del medio. El silogismo de la causa o razón va más allá del simple juego de conceptos; alcanza a la realidad misma.

Pero es precisamente en este punto y por esta razón por lo que la teoría de la ciencia empieza a desbordar aquí al *Organon*. En efecto, no es posible demostrar una definición, hacer de una definición la conclusión de un silogismo. El *Organon* es en esto incompetente, y lo más que puede hacer es mostrar esa imposibilidad: toda demostración hace ver que una cosa es verdad con respecto a otra; pero la definición enuncia la esencia y no afirma una cosa respecto de otra [23]. Por otra parte, para hacer esta demostración, sería necesario que la causa de la esencia fuese diferente de la esencia misma, lo que no sucede, ya que una cosa es por sí misma e inmediatamente lo que es [24]. En contrapartida, ni los *Analíticos*, ni tampoco los *Tópicos*, pueden proporcionar el método positivo para llegar a las definiciones. Sin embargo, señalan el lugar de ese método: es un principio sin excepción que no podemos aprender nada sino partiendo de algún conocimiento previo. Aun siendo primera e inmediata, la definición no carece por eso de origen; ese origen es la percepción sensible, de donde sale la definición por inducción [25]. La inducción es el razonamiento del que habla Aristóteles en los *Tópicos* y que consiste en hacer ver, al atribuir una propiedad a un género, que ésta pertenece a las especies comprendidas en tal género. Así, los «antiguos» mostraban que la ausencia de hiel en un animal era un síntoma de longevidad, poniendo como ejemplo de ello a los solípedos, a los ciervos, a los que observaciones más recientes podrían añadir el delfín y el camello. Sin embargo, la inducción (que, como se ve, no hace referencia a los individuos, sino a las especies), no puede, ni aun siendo completa, hacernos ver la necesidad de la unión entre la ausencia de hiel y la longevidad. Esa unión sólo podría ser captada intelectualmente por el análisis fisiológico que muestre el papel del hígado en el mantenimiento de la vida y presente a la hiel como una secreción del mismo tipo que los excrementos, que afecta al hígado y, por consiguiente, a la vida. La inducción sólo serviría, pues, para preparar el conocimiento de las esencias [26].

Esta concepción de la ciencia demostrativa no hace más que aplicar a la enseñanza un procedimiento establecido antes para la discusión. En efecto, la ciencia es, ante todo, el arte del profesor que enseña, es decir, que, excluyendo todas las premisas que no son ciertas, puede proceder entonces dogmáticamente, como el geómetra, y no

[23] II, 3, 90 b 25.
[24] II, 7, 93 a 4.
[25] I, 31, 88 a 4; II, 9, 100 b 3.
[26] Compárese *Primeros Analíticos*, II, 25 con *De partibus animalium*, IV, 3.

por interrogación, como el dialéctico. Pero la certeza de estas proposiciones no podría ser, en sí misma, objeto o materia de ciencia, porque, en tal caso, éstas habrían de ser conclusiones de silogismos, y así hasta el infinito, lo que haría imposible la demostración. Para que la ciencia sea posible hacen falta, por tanto, premisas que sean en sí mismas indemostrables y que no sean objetos de ciencia. ¿Cómo descubrir esas premisas? El dialéctico o el retórico las buscan, según los casos, en la opinión común o en la de las personas preparadas; pero no consiguen la certeza. ¿A quién se las preguntará el sabio? Esta cuestión ofrece el marco de toda la filosofía de Aristóteles, comenzando por su metafísica.

3. LA METAFISICA

La metafísica de Aristóteles ocupa el lugar que ha quedado vacío al rechazar la dialéctica platónica. Es «la ciencia del ser en tanto que es ser, o de los principios y causas del ser y de sus atributos esenciales»[27]. Plantea un problema muy concreto: ¿qué es lo que hace que un ser sea lo que es? ¿qué es lo que hace que un caballo sea un caballo, que una estatua sea una estatua, que una cama sea una cama?[28] Se trata de saber el sentido que tiene la palabra *ser* en la definición que enuncia la esencia de un ser. Así la *Metafísica* resulta ser, en gran parte, un tratado de la definición: el problema de la definición, que Platón creyó resolver mediante la dialéctica, no está, en realidad ni al alcance de la dialéctica, que juzga simplemente el valor de las definiciones formuladas, ni al de la ciencia demostrativa, que las usa como principios, sino de una ciencia nueva y todavía desconocida, la filosofía primera o ciencia deseada, que se ocupa del ser en tanto que ser.

Seguramente la palabra *ser* tiene otros sentidos distintos del que adquiere en la definición; puede servir para designar el atributo esencial o lo propio (el hombre *es* capaz de reír), o incluso el accidente (el hombres *es* blanco), pudiendo ser tomado éste, por lo demás, en una de las nueve categorías; pero el ser de lo propio, como el del accidente, supone el ser de una sustancia; y, si se puede hablar también del ser de una cualidad y preguntarse qué es, esto sucede porque hay antes una sustancia; todos esos sentidos del ser son derivados del primero. El objeto primitivo y esencial de la metafísica consiste, pues, en determinar la naturaleza del ser en su sentido primitivo; pero se

---

[27] *Metafísica*, E. 4. 1028 a 2; T, 1 comienzos.
[28] Z. 1, 1028 a 12-20.

extiende a todos los sentidos derivados, ya que éstos se refieren al sentido primitivo.

Por eso la metafísica tiene que empezar estableciendo axiomas, ya que sin ellos no se podría hablar del ser en ningún sentido: no se puede afirmar y negar a la vez; no se puede decir que una misma cosa es y no es; no se puede decir que un mismo atributo pertenece y no pertenece a un mismo sujeto al mismo tiempo y bajo el mismo aspecto. La negación de estos principios es equivalente a la tesis de Protágoras en el *Teeteto,* cuando declaraba verdadero todo lo que le parecía tal. El establecimiento de estos principios indemostrables no podría ser, por lo demás, una demostración positiva, sino una refutación de los que los niegan: refutación completamente dialéctica, consistente en hacer ver al adversario que, aunque parece que los niega, en realidad, los acepta. El hecho de que no haya término medio entre la negación y la afirmación es una condición del pensamiento; decir lo contrario es decir que lo que es no es y que lo que no es es; es negar que exista lo verdadero y lo falso. La refutación consiste también en mostrar la insuficiencia de los ejemplos que ofrece el adversario en apoyo de su tesis; de modo especial, la variación de las impresiones sensibles, a tenor de las circunstancias, no le aporta ninguna prueba; porque si el vino, dulce para un hombre sano, le resulta amargo al enfermo, desde el momento mismo en que le parece amargo, no le parece dulce. La propia impresión sensible verifica el axioma (Γ, 5 al 7).

Por lo demás, la tarea de la metafísica es nueva. No se trata ya de llegar por descomposición a los elementos componentes de los seres, como hacen los físicos, ni de elevarse mediante una dialéctica regresiva hasta una realidad suprema, objeto de una intuición intelectual, como en Platón, sino de determinar por generalización los caracteres comunes de toda realidad. La metafísica no es tampoco la ciencia del Bien o causa final ni la de la causa motriz, ya que Bien y causa motriz dejan fuera cosas inmóviles como los seres matemáticos, sino la ciencia mucho más general de la quididad, la cual no deja nada fuera de ella [29]. La metafísica no estudia una a una ni colectivamente todas las sustancias, sino lo que hay de común en todas [30]; pero una vez más, lo que hay de común no son elementos concretos, como el fuego o el agua, sino que cada una tiene una quididad que permite clasificarla en un género y determinarla por una diferencia [31]. Desde esta perspectiva, no hay que hacer ninguna distinción entre las sustancias sensibles y las no sensibles, ni tampoco entre las corruptibles y las incorruptibles; el terreno de la metafísica no está limitado

[29] B, 2, 996 a 18 - b 26.
[30] *Ibid.*, 997 a 16-25.
[31] B, 3, 998 a 20 - b 14.

a la categoría de cosas no-sensibles e incorruptibles, sino que es mucho más extenso [32]. Sin embargo, el metafísico, al estudiar el ser en tanto que ser, no debe tener la ilusión de haber alcanzado el género supremo. Ese es el error de los platónicos y de los pitagóricos, que al hablar como de un género supremo del ser (o de lo uno, que viene a ser lo mismo, ya que se puede decir *uno* de todo aquello de lo que se dice *es*) determinan a continuación todas las clases por el método de división, mediante diferencias del ser: error lógico, ya que es una regla lógica que la diferencia (por ejemplo, bípedo) no debe contener en su noción el género (animal) del cual es diferencia, mientras que de cada pretendida diferencia del ser, se puede decir que *es*. El ser, atributo universal, no es pues en modo alguno el género cuyas especies serían los otros seres. Los primeros géneros son las categorías, y el ser, como lo uno, está por encima de ellas y es común a todas (I, 2).

Para hacer de lo uno o del ser el género y, por consiguiente, el generador de toda realidad, la dialéctica platónica tomaba como punto de partida no ya el ser, sino las parejas de opuestos: ser y no-ser, uno y múltiple, finito e infinito, mediante cuya mezcla engendraba todas las formas de la realidad. La metafísica cierra también esta salida a la dialéctica: los opuestos no son principios primitivos, sino maneras de ser de las sustancias. Una cosa es sustancia antes de ser finita o infinita; ahora bien, la sustancia, es decir, un homre o un caballo, «no tiene contrario». Por tanto, ese primer principio no puede ser el punto de partida de una dialéctica. La ciencia de los opuestos no es más que una parte subordinada de la metafísica [33]; más adelante veremos que conserva un inmenso papel como principio de la física.

Si el ser no es género supremo ni término de una pareja de opuestos, resulta que no es más que un predicado; y las únicas realidades de las que es predicado, cuando se toma en sentido primitivo, son las realidades individuales; por ejemplo, Sócrates o este caballo. Tales realidades son las que estudia la metafísica, no como particulares, sino en cuanto que son algo. Pero ¿no hay en ello una dificultad grave?; esas cosas sensibles, móviles, perecederas, ¿son realmente algo?; ¿es posible la ciencia de otra forma que no sea alcanzando su modelo inteligible y fijo? De aquí el famoso dilema: o un objeto es objeto de ciencia, en cuyo caso es universal y, por tanto, irreal, o bien es real y, por tanto, sensible sin necesidad de ser verdadero, o sea, sin sujeción a la ciencia, porque no hay «ciencia más que de lo universal» [34]. Esto fue lo que llevó a Platón a superponer a las realidades

[32] B, 4, 1000 a 5.
[33] N, 1, 1087 a 29 - b 4.
[34] B. 4. 999 a 24 - b 16; 6. 987 a 34 - b 14.

del devenir —objetos de opinión— las realidades estables de las ideas —objetos de ciencia—, salida que le está vedada a Aristóteles, una de cuyas principales preocupaciones consiste entonces en mostrar los elementos estables y permanentes implicados en el seno del devenir mismo.

4. CRITICA DE LA TEORIA DE LAS IDEAS

Esta concepción de la metafísica permanece, en algún sentido, fiel al espíritu platónico. Si la ciencia es posible, aunque no haya más que realidades individuales, es a causa de las realidades estables y, por tanto, inteligibles que tales cosas particulares contienen. La ilusión de Platón consistió en considerar a esas realidades estables como separadas de las cosas sensibles. Al aislar las ideas, Platón no pretendió, según Aristóteles, más que imaginar una sustancia que pudiese ser el objeto de la ciencia creada por Sócrates. Este había situado la ciencia en las inducciones que conducen a las definiciones. Platón, al extender a la naturaleza entera el método que Sócrates había ampleado en moral, vió en las ideas sustancias correspondientes a las quididades enunciadas en las definiciones, y explicó las cosas sensibles por su participación en esas sustancias [35]. La crítica de Aristóteles es totalmente dialéctica; no se trata tanto de demostrar que las ideas no existen cuanto que la filosofía de Platón no es la filosofía primera, es decir, mostrar que ha dejado separadas las dos cosas que creía unir: la ciencia y la sustancia. Esa crítica puede reducirse también, por múltiple y variada que sea, a dos puntos capitales: o bien las ideas son objetos de ciencia, en cuyo caso no son sustancias, o son las sustancias de las cosas y, entonces, no pueden ser objetos de ciencia.

Veamos el primer punto. Son conocidos los tres argumentos con los que los platónicos demostraban la existencia de las ideas: lo uno por encima de lo múltiple (una multiplicidad de objetos que poseen una misma propiedad, por ejemplo la belleza, exige que esa propiedad exista por encima de todos); los argumentos extraídos de las ciencias (puesto que una definición geométrica implica la existencia de su objeto); la representación de la cosa, que persiste después de desaparecida la cosa, lo cual implica la estabilidad de un objeto de la ciencia que no está sometido al flujo de las cosas sensibles [36].

Ahora bien, si admitimos como verdaderos estos tres argumentos, probarían demasiado, porque las cosas múltiples, cuya unidad se afirma, las cosas que se definen, y las que se representan una vez

[35] A, 6, 987 b 1-10.
[36] A, 9, 990 b 11-15.

desaparecidas, pueden ser algo muy distinto de sustancias: cantidades, cualidades y relaciones. Esos argumentos prueban, pues, la existencia de las ideas de cualidades o relativos, de la misma manera que la de las ideas de sustancias [37]. Pero, ¿cómo podría ser sustancia la idea de una cosa que no es sustancia? Porque, si la idea de una cualidad es, como se pretende, el ser mismo de esta cualidad [38], se deduce que ella misma es, a su vez, una cualidad. Más aún: la idea de una sustancia no puede ser tampoco una sustancia, porque toda sustancia es una y si las ideas son, como pretende el platonismo, objeto de definición, no pueden ser unas. Efectivamente, toda definición está compuesta de un género y una diferencia. Por ejemplo: el hombre se define como animal bípedo; esta composición no debería ser un obstáculo para la unidad de lo definido, ya que animal bípedo designa un solo ser; ahora bien, si la teoría de las ideas es verdadera, la composición es incompatible con la unidad; porque los términos animal y bípedo designan cada uno una idea, y por tanto, una sustancia: habría en el hombre dos sustancias y el hombre al perder su unidad perdería su sustancialidad [39]. Pero todavía hay más: la unidad del género animal no queda mejor salvaguardada que la de la especie, porque, si es uno, para formar las especies debería participar, a la vez y bajo el mismo sentido, en diferencias contrarias; por ejemplo: animal participará en bípedo y en multípedo; [40] y si es imposible, es preciso que sea múltiple y que su unidad esté en nuestro pensamiento y no en la realidad.

Por último la argumentación de Platón, llevada hasta sus últimas consecuencias, establecería para cada clase de ser, no ya una idea, como pretende, sino una infinidad de ideas; porque, si a cada multiplicidad de cosas semejantes, debe corresponder una idea, la regla debe aplicarse cuando nos referimos al hombre sensible y a la idea del hombre; a estos dos términos, puesto que son semejantes, debe corresponder un tercer hombre; al grupo formado por estos tres hombres debe corresponder un cuarto, y así hasta el infinito [41]. Así va perdiéndose la sustancialidad de la idea.

Si las ideas pueden ser definidas, no son sustancias; y a la inversa, si las ideas son sustancias, no pueden ser objeto ni medios de ciencia. En toda la argumentación posterior, Aristóteles atribuye a Platón la intención de hacer de las ideas principios de explicación de las cosas sensibles, puesto que no son sino la quididad realizada de las cosas [42];

---

37 *Ibid.*, 16; 22-34.
38 Cf. las consecuencias de la suposición contraria, Z, 6, 1031 a 29.
39 M, 4, 1079 b 3-9; cf. Z, 12, 1037 b 10-17; Z, 13, 1039 a 3-6; 1038 b 16.
40 Z, 14, 1039 b 2-6.
41 Z, 13, 1039 a 2.
42 M, 9, 1086 b 9; A, 9, 991 b 1-3.

y pretenden responder al problema de la metafísica; lo que hace que un hombre (sensible) sea un hombre, es que participa en el hombre en sí. Pero esta explicación es ilusoria: ante todo, como las ideas son sustancias fijas, deben ser siempre causas de la misma manera, en cuyo caso no explican el devenir de las cosas sensibles, el porqué de su nacimiento y su desaparición. La idea, siendo inmóvil, puede ser causa de inmovilidad, pero no de movimiento [43]. Por otra parte, ¿cómo actuarán las ideas? Desde luego, no como la naturaleza que es inmanente a las cosas, puesto que las ideas están separadas. Tampoco pueden ser causas motrices, puesto que ningún abstracto, ningún universal, es capaz de producir una cosa particular; siempre es una cosa particular y actual la que engendra otra cosa particular; siempre es una cosa particular y actual la que engendra otra cosa particular; es el arquitecto el que hace la casa; es «el hombre quien engendra al hombre» [44]. Esta visión concreta e inmediata del devenir o, mejor, de los múltiples devenires, se opone a la ficción platónica de pretendidos modelos de las cosas, que no son, en realidad, más que esas cosas mismas a las cuales se añade la expresión *en sí,* que, lejos de explicar las cosas, no hace más que duplicarlas.

Nada esencial añade a esta crítica la argumentación que dirige Aristóteles contra las doctrinas emparentadas con la de las ideas; ante todo, contra la doctrina de los seres matemáticos, concebidos por Platón como intermediarios entre las ideas y las cosas sensibles; después, contra la teoría de los números matemáticos, convertidos en realidades supremas por Espeusipo; y, finalmente, contra la teoría de los números ideales en Xenócrates. Sin embargo, hay una objeción que no se sostiene: Aristóteles no puede decir de las esencias matemáticas lo que decía de las ideas, a saber, que no hacen sino duplicar las cosas sensibles, puesto que esas esencias son de naturaleza distinta. Pero esa diferencia de naturaleza es, precisamente, el punto de partida de una crítica inversa de la que dirige a las ideas, a saber, el carácter absolutamente arbitrario (que él denuncia especialmente entre los partidarios de los números ideales) de la relación entre el número y la cosa que ese número debe explicar [45]. Sin embargo, de ciencias como la astronomía, que sustituye el cielo visible por una construcción matemática hecha de círculos y de esferas, ¿no podría decirse que llegan más cerca de la realidad que las que permanecen en el campo de la sensación? Estas ciencias eran realmente el punto fuerte de los platónicos; y el propio Aristóteles admite [46] que, en ciencias como la armónica,

---

[43] A, 7, 988 b 3-4.
[44] A, 9, 991 a 8-11; Z, 8, 1033 b 26-32; Λ, 3, 1070 a 27.
[45] M, 8, 1084 a 12-27.
[46] *Segundos Analíticos,* I, 9.

la aritmética proporciona la razón o la esencia de los acordes que los sentidos permiten conocer. ¿Se deduce de aquí que las realidades matemáticas son distintas de las sensibles? Si el cielo de los astrónomos es una realidad distinta del cielo sensible, será necesario que haya un cielo inmóvil en el lugar mismo en que vemos moverse al cielo[47]. El ser matemático no tiene esta realidad; nace de una abstracción que aborda las formas y los límites separándolos de su contenido. Tampoco considera Aristóteles en modo alguno que las matemáticas hagan inteligibles a las sustancias reales. Como las formas y los movimientos regulares del cielo tienen en última instancia, para él, razones físicas, por eso mismo rechaza las construcciones matemáticas que se elaboraban entonces para explicar fenómenos como la visión. Las matemáticas sólo alcanzan a los predicados de las cosas, a las cantidades, y no se enfrentan con la sustancia, con el ser como tal. No es en ese campo donde se encontrará la metafísica.

5. EL METODO DE LA SUSTANCIA

Al rechazar la doctrina según la cual las quididades o esencias de las cosas son sustancias eternas realizadas fuera de las cosas de las que son esencia, Aristóteles no pretende negar en absoluto que existan las quididades; más bien al contrario: sólo la quididad está en la cosa misma; la quididad del hombre está en Sócrates y en Calias. En uno de sus aspectos, la metafísica es el conjunto de reglas que permiten aislar esa quididad del resto de los atributos. Pero, por la naturaleza del problema, no hay ahí materia de demostración, puesto que la quididad no se demuestra; de ahí, en este campo, la apelación frecuente ya sea a la experiencia o bien a la opinión, que caracteriza al método dialéctico.

En general, si la sustancia de la que se trata somos nosotros mismos, es fácil eliminar de la esencia atributos como *músico o vestido de blanco,* que son adquiridos y no pertenecen a nosotros mismos como tales. Quedan en cambio, como residuo, los caracteres que pertenecen a la definición; «la esencia es de todas las cosas de las que hay definición»; sólo contiene lo que hay en la cosa de no derivado, de primitivo. Pero todavía hay que distinguir entre la definición que supone que lo definido está en otra cosa, definición que sólo se refiere a las cosas derivadas y no a las sustancias, y la definición propiamente dicha, que es la de una esencia que no se remite a otra cosa. Así, por ejemplo, *par,* que se define como lo divisible por dos, implica nú-

[47] B, 2, 997 b 12-24.

mero. La esencia o quididad sólo pertenece a las cosas de modo secundario y no primitivamente, como pertenece a la sustancia [48].

Desbrozado así el terreno, subsiste aún la dificultad principal: ¿qué es lo que produce la unidad de la esencia expresada por la definición, unidad sin la cual no puede ser una sustancia? Si la definición del hombre es animal bípedo ¿qué es lo que hace que animal bípedo designe una esencia única y no una colección de dos términos, mientras que animal blanco es un compuesto de esencia y cualidad? [49] Es una pregunta muy importante, puesto que se trata de saber si, como pretendieron los atomistas, se puede obtener la esencia de un ser por simple yuxtaposición de elementos o si la esencia tiene una verdadera unidad. Para contestarla hay que distinguir entre las partes materiales de un ser y las partes de su forma o de su esencia. Así, las partes materiales de un círculo son los segmentos en los que puede ser dividido; sus partes formales son el género (figura plana) y la diferencia que la definen. Ahora bien, el círculo no nace de la yuxtaposición de sus partes materiales, ya que él es anterior, puesto que la noción del semicírculo implica la del círculo; igual que el ángulo agudo, parte material del ángulo recto, es, sin embargo, lógicamente posterior al ángulo recto, ya que se define como el ángulo más pequeño que un recto. Igualmente, la mano es posterior y no anterior a la esencia del cuerpo vivo, ya que no podría existir como mano aparte de tal cuerpo. Es cierto que no siempre se distinguen claramente las partes esenciales de las materiales; por ejemplo: es difícil ver que la carne y los huesos no forman parte de la esencia del hombre. Y los platónicos aprovecharon esta dificultad para reducir la esencia formal de todas las cosas a números, relegando todo lo demás a las partes materiales (Z, 11).

Pero, una vez hecha la supuesta distinción, se deduce ante todo que la unidad del ser no resulta de la conjunción o yuxtaposición de sus partes materiales, puesto que esas partes son posteriores al ser, sino del modo de unión de sus componentes lógicos: género y diferencia. Un atributo puede unirse a un sujeto de dos maneras: o participando el sujeto en el atributo (el hombre es blanco) o estando el atributo contenido en el sujeto (el número dos es par); pero la diferencia no puede pertenecer al género de ninguna de esas dos maneras, pues ¿cómo podría participar el género en varias diferencias que son contrarias entre sí? ¿cómo podrían estar las diferencias comprendidas en el género sin que todo se redujese a la unidad de un género? Entre el género y la diferencia hay un modo de unión completamente distinto y mucho más íntimo: animal y bípedo no designan dos seres,

[48] Z, 4, 1030, b, 4-6.
[49] Z, 12, 1037 b, 10-18.

sino uno solo, que al principio, como animal, aparece relativamente indeterminado (es decir, materia o ser en potencia) y después, como bípedo, es relativamente determinado (es decir, forma y ser en acto). La definición es, pues, un enunciado uno y enuncia un ser uno, determinándolo al principio incompletamente, mediante el género (siendo el animal el bípedo en potencia) y, después completamente, mediante la diferencia, bípedo [50]. No hay aquí la menor yuxtaposición de partes extrañas entre sí; al hablar de animal y de bípedo no se habla de dos cosas diferentes, sino de un mismo ser, primero indeterminado y después determinado.

Pero está claro que, para que la respuesta sea válida, la noción completa y actual del hombre debe preexistir a sus componentes, porque la noción de animal no puede ser considerada como indeterminada sino en relación con una noción completa como la de hombre. No hay que definir «como suele hacerse» [51], es decir, con el método de división platónico que pretende construir sintéticamente las especies partiendo del género y va así del ser en potencia al ser en acto, sino de otra manera, es decir, analíticamente, yendo del acto a la potencia. La unidad de la esencia se consigue, pues, al precio de la renuncia a todo método genético y constructor de conceptos: la esencia no está compuesta de elementos como la sílaba lo está de letras, sino que es simple e indivisible (y el análisis de la definición no es, como se ha visto, una verdadera descomposición). Ahora bien, «no hay que buscar ni enseñar nada por lo que se refiere a los términos simples; o, por lo menos, la investigación es de otra clase» [52].

No hay otro medio de captar estos términos indivisibles que la intuición intelectual inmediata a la que Aristóteles llama pensamiento (*νόησις*) y que es con respecto a la esencia lo que es la visión con respecto al color, no pudiendo equivocarse acerca de su objeto más de lo que cada sensación pueda hacerlo acerca de su sensible propio. Puede haber error cuando hay composición de pensamientos, no cuando se piensan términos simples por una especie de contacto inmediato [53].

Subrayemos, para precisar, que la intuición intelectual no se halla aquí, como en Platón, al final de un largo proceso dialéctico que nos lleve más allá de las cosas sensibles; el pensamiento está en la percepción sensible; es inmanente a la sensación como la esencia lo es a la cosa [54] «Hay percepción sensible de lo universal, por ejemplo: del hombre que hay en Calias, no de Calias» [55]. El pensamiento, utilizan-

---

[50] Z, 12, 1037 b, 8-27.
[51] H, 4, 1045 a, 20-22.
[52] Z, 17, 1041 b 9.
[53] *De anima*, III, 6, 430 b 14.
[54] Θ, 9, 1051 b 24-30.
[55] *Segundos Analíticos*, II, 15, 100 a 16.

do la inducción, produce lo universal. El pensamiento, lejos de separarse de lo sensible, se vuelve hacia ello para conocer las esencias; pero en Aristóteles no hay un método para aislar las esencias, ni puede haberlo; sólo hay una especie de confianza genérica en el pensamiento que sabrá descubrirlas.

6. MATERIA Y FORMA; POTENCIA Y ACTO

Falta mostrar que la esencia (*οὐσία*) es verdaderamente el ser en tanto que ser, es decir, lo que no hace referencia a un principio superior, lo que es verdaderamente principio radical. Para comprender el alcance del problema, basta pensar en las resistencias que encontró Aristóteles tanto entre los platónicos, para quienes la construcción genética de las esencias era el problema fundamental, como entre los físicos o teólogos, quienes, a su manera, pretendían deducir la diversidad de los seres. Negando la posibilidad misma de plantear el problema, Aristóteles ejerció una influencia inmensa sobre la orientación del pensamiento filosófico: significó poner fin a todos los intentos de explicación genética que hemos visto nacer en el pensamiento griego. Resulta particularmente importante comprender su doctrina acerca de este punto.

Aristóteles utiliza aquí, por la naturaleza misma del tema, que se basa en principios indemostrables, un método de analogía, de intuición, de inducción, que no tiene rigor demostrativo: las nociones metafísicas que se refieren al ser, situado por encima de los géneros del ser, no son susceptibles de definiciones, sino que su sentido sólo puede ser sugerido por la analogía [56].

Esta argumentación puede formularse así: si la esencia (forma o quididad) es un principio primero, es un acto y el acto es siempre anterior a la potencia.

¿Qué es el acto (*ἐνέργεια*)? El acto es a la potencia lo que el hombre despierto al dormido, el que ve al que tiene los ojos cerrados, la estatua con relación al bronce, lo acabado con relación a lo inacabado [57]. Los segundos términos de cada una de esas parejas son «en potencia» cada uno de los primeros; el que tiene los ojos cerrados es vidente en potencia, el bronce es estatua en potencia; lo cual quiere decir que los ojos verán y que el bronce se convertirá en estatua si se realizan ciertas condiciones. El vidente y la estatua son, hablando con propiedad, seres en acto, cuyos actos son la visión y la forma de la estatua respectivamente. La visión es un acto en el sentido de que per-

---

[56] Θ, 5, 1048 a 36.
[57] *Ibid.*, 1048, b 1.

manece igual y uniformemente visión durante todo el tiempo que dura. La vida, la felicidad, la intuición intelectual son, por la misma razón, actos, mientras que la marcha que progresa y se halla a cada instante en un estado diferente, no es un acto, sino una acción o un movimiento. El acto (ἐνέργεια) es como la obra o la función (ἔργον) del ser en acto; por ejemplo: la visión es la función del ojo [58]; y el acto es todavía entelequia (ἐντελέχεια), es decir, estado final y acabado que marca los límites de la realización posible [59]. Queda claro que la noción de potencia no tiene sentido en sí misma y que es totalmente relativa al ser en acto; el ser en potencia es concebido como tal, no por lo que es, sino, al contrario, por lo que puede llegar a ser. A la inversa, el acto es el punto de referencia con respecto al cual están situados y ordenados los seres en potencia.

Ahora bien, «la esencia o forma es un acto» [60], el acto por excelencia; porque la quididad es lo que pertenece a un ser dado desde su nacimiento hasta su desaparición, íntegramente, sin mejora ni deficiencia; no es susceptible de más o de menos; no se es más o menos hombre. Para expresar esta permanencia inalterable, Aristóteles emplea, refiriéndose a la esencia, la expresión (τὸ τί ἦν εἶναι): lo que hace a un ser seguir siendo lo que era. No hay devenir para esta esencia o forma; la forma de la esfera de bronce, que es la forma esférica, no nace cuando se fabrica la esfera de bronce; lo que nace es la unión de la forma esférica y del bronce [61]. El nacimiento o el devenir consisten, pues, en la unión de una forma con un ser capaz de recibirla; este ser en potencia, convertido en ser en acto después de haber recibido la forma, es propiamente lo que Aristóteles llama materia (ὕλη). La materia es el conjunto de condiciones que deben realizarse para que pueda aparecer la forma; el arca en potencia o, lo que es lo mismo, la materia del arca, es la madera [62]. Como se ve, la tesis de Aristóteles conduce a proclamar la inexistencia del ser no definido. Todo ser actual: este árbol, este hombre, tiene, mientras existe, una esencia única que hace de él un ser en acto (τόδε τι); no existir es, como el legendario minotauro, no ser nada.

Ahora bien, el acto (y éste es el más importante de todos los teoremas aristotélicos) es anterior a la potencia en los tres sentidos de la palabra anterior: lógicamente, temporalmente y sustancialmente [63]. Lógicamente, ya que, como hemos visto, la noción del ser en potencia implica la noción en acto del ser con relación al cual se dice en poten-

[58] Θ, 8, 1050 a 21-22.
[59] Θ, 3, 1047 a 30.
[60] Θ, 8, 1050 b 2.
[61] Z, 8, 1033 b 5-11.
[62] Θ, 7, 1049 a 18-27.
[63] Θ, 8, 1049 b 19-12.

cia; temporalmente, ya que el ser en acto sólo proviene del ser en potencia bajo el efecto de otro ser ya en acto; por ejemplo: el músico en potencia sólo se convierte en músico en acto cuando es educado por un músico en acto; es el hombre quien engendra al hombre. Y por último sustancialmente, ya que el hombre en potencia, que es el semen, obtiene toda su esencia de un hombre adulto y en acto.

La gran objeción, y quizá la única de fondo, que plantea Aristóteles a los filósofos precedentes, es haber ignorado la verdad de este teorema, desde los teólogos que lo hacían nacer todo de la noche [64], hasta Platón, que quería hacer nacer la variedad de los seres de los géneros supremos más indeterminados. Contra todos esos adversarios Aristóteles no se cansa de repetir algo que, en efecto, puede ser presentado de diversas formas, pero no probado, a saber: que la existencia sólo puede darse bajo la forma de sustancias actuales, íntegramente determinadas, y que la indeterminación o la materia que puede existir en el mundo no es, en modo alguno, una indeterminación absoluta y en sí, sino solamente relativa a formas más completas.

7. FISICA: LAS CAUSAS, EL MOVIMIENTO, EL TIEMPO, EL ESPACIO, EL VACIO

El acto, es decir, la función actuante de un ser actualmente existente es, por tanto, en cada caso, el principio final de explicación; el ojo será explicado cuando se haya mostrado que sus materiales están escogidos y dispuestos para la visión; el animal, cuando se haya mostrado que todos sus órganos están combinados para hacer posibles las funciones vitales; la ciudad, cuando se haya mostrado que las actividades humanas, que son sus materiales, se combinan para conseguir una vida feliz, fácil y buena. La ciencia aristotélica consistirá, en gran parte, en mostrar cómo se organizan los materiales escogidos para una determinada función: la metafísica no hace más que diseñar sus esquemas o indicar su espíritu, su terminación corresponde a la experiencia, que es la obra colectiva, enciclopédica, eternamente sujeta a retoques; por muy rígidos que sean los esquemas, será variada y multiforme la materia que en ellos se inserte.

Para guiarse en esa enciclopedia, hay que atenerse firmemente a esta máxima aristotélica: «Hay que proceder de lo general a lo particular» [65], es decir, de esos conjuntos oscuros y confusos que son para nosotros los primeros conocimientos, a los conocimientos detallados y distintos que, en sí, si no para nosotros, son los primeros. La

---

64 Λ, 6, 1071 b 26-28.
65 *Física*, I, 1, 184 a 23.

ciencia de Aristóteles tiene el mismo ritmo que su universo; es un paso de lo indeterminado a lo determinado. El operador de ese paso es el pensamiento en acto, el que sabe actualizar, por ejemplo en una figura geométrica, las líneas que están en ella en potencia y que servirán para demostrar el teorema. La ciencia de Aristóteles no progresa en profundidad; antes bien, va extendiéndose y desarrollándose.

Es que la búsqueda de la funciones, actos o esencias, es absolutamente solidaria de las investigaciones experimentales sobre las condiciones materiales en las que pueden realizarse tales funciones. Esas investigaciones que, naturalmente, son ilimitadas, constituyen la mayor parte de los trabajos de Aristóteles. La física general estará completa cuando, habiendo definido los seres naturales en general, hayamos comprendido el mecanismo del movimiento que los hace realidad. El estudio del ser vivo será completo cuando, habiendo definido las funciones vitales en general y el alma, hayamos descrito las mil combinaciones orgánicas que le permiten hacerse realidad. La forma es siempre inseparable de una materia; y el ser en acto, inseparable del ser en potencia.

Las nociones fundamentales de la física se refieren a esta unión. La teoría de las causas responde a la pregunta: ¿qué es lo que hace que tal sujeto adquiera tal forma, que el enfermo sane o que el bronce se convierta en estatua? La causa material de que está hecha la cosa, aquí el bronce o el enfermo; la causa formal, forma, modelo o esencia, que es la idea de la salud en el espíritu del médico o la idea de la estatua en el espíritu del escultor; la causa motriz, que es el médico o el escultor; la causa final, es decir, el estado final o acabado, con vista al cual el ser en potencia ha pasado a ser en acto: la forma de la estatua hacia la cual evoluciona el bronce, el estado de salud hacia el cual evoluciona el organismo[66].

La *naturaleza* está definida también, hablando con propiedad, no como forma, sino mediante una cierta relación con la materia. Observando, por una parte, los productos de las artes, como una estatua o una cama y, por otra, seres naturales como una piedra o un hombre, se ve que los segundos tienen en sí mismos el principio de su movimiento y de su reposo, mientras que los primeros tienen ese principio en un ser extraño a ellos: el escultor o el carpintero. En el caso de la naturaleza nos encontramos con una fuerza activa inmanente («la semilla produce una obra de arte»); en el caso del arte la fuerza activa, que es un pensamiento, abandona la obra una vez hecha. Lo que distingue un caso de otro es, indudablemente, la relación de la forma con la materia, interior en un caso, exterior en el otro[67].

---

[66] *Física*, II, 3.
[67] *Física*, II, 1; *Metafísica*, Z, 9, 1034 a 33.

Mediante la consideración de la relación de la forma con la materia adquieren sentido las nociones muy extendidas de *casualidad* y *espontaneidad*, a las que la crítica de los físicos trataba de negar todo valor: nociones populares e inmediatas que designan, no la ausencia de causas, como dicen los físicos, sino, al contrario, causas que actúan en beneficio o en perjuicio nuestro. El hombre que, al ir a la plaza, tiene la suerte de encontrar un deudor en el que no pensaba y de cobrar así su deuda, cree, con razón, que la casualidad es una causa perfectamente real. Y, en efecto, es real, a condición de que se considere como completamente relativa, de la misma manera que la materia no es tal sino en relación con la forma. Así, la casualidad sólo puede definirse en relación con actos realizados con una finalidad previa; existe casualidad cuando un acto hecho con una finalidad tiene las mismas consecuencias que si hubiese sido hecho con otra finalidad distinta. Así, el acreedor recobró lo que se le debía, como si hubiese ido a la plaza para ello. La casualidad no es, pues, una causa primera, como la voluntad o la intención, sino causa por accidente, en el sentido de que el acto cuyo acontecer feliz o desgraciado origina, no ha sido hecho para originarlo; incluso tal efecto habría podido ser un fin para la voluntad. La casualidad es, por tanto, un hecho raro, mientras que los hechos producidos por causas definidas son aquellos que se producen siempre o, al menos, la mayor parte de las veces. La espontaneidad es de la misma naturaleza que la casualidad, pero su campo es más amplio; es, respecto de la finalidad natural, lo que es la casualidad respecto de los fines intencionales de la voluntad. Si un trípode, al caer, queda de manera que sirva para sentarse, decimos que ha caído espontáneamente. Negar estas causas es, pues, un error tan burdo como considerarlas causas primeras, anteriores a la inteligencia y a la naturaleza.

Por último, la unión entre forma y materia orienta la idea que Aristóteles se hace del *movimiento*. Es importante subrayar que, para él, la palabra movimiento evoca los cambios de estado de seres determinados. El movimiento local, por ejemplo, no es, en modo alguno, un espacio recorrido en un tiempo dado —definición concebida de modo que todo movimiento tenga una relación precisa con otro—, sino que es el movimiento del ser vivo, salto, paso, acción de reptar o vuelo, o bien el movimiento de la piedra hacia el centro del mundo o el del astro, movimiento circular [68]. Son movimientos de distinta especie (porque pertenecen a sustancias diferentes), y no sólo de distinta cantidad; dependen en gran medida de la naturaleza del sujeto que los posee. Pero hay otras muchas especies de cambio de estado además de los movimientos locales: el cambio cualitativo o alteración,

[68] *De incessu animalium*, cap. III, comienzos.

como el cambio de color de la piel en el apasionamiento o en la enfermedad; el cambio en cantidad, aumento o disminución; por ejemplo, cuando el niño crece y hasta que alcanza su talla de adulto, o cuando el enfermo adelgaza por consunción.

Todo movimiento está, pues, limitado entre un estado inicial y un estado final [69] que conduce al reposo cuando se han desarrollado todas o parte de las posibilidades contenidas en el estado inicial. De aquí, la célebre fórmula: «El movimiento es el acto de lo posible en tanto que posible» [70]. El niño no crece porque sea un ser vivo de determinada talla, sino porque es niño, es decir, porque tiene la posibilidad de alcanzar la talla del adulto. Cuando esa posibilidad se ha realizado, el movimiento cesa. El movimiento sólo tiene sentido, pues, en la relación de la forma con la materia, de lo actual con lo virtual.

El movimiento es designado en general por referencia al estado final hacia el que tiende. El ennegrecimiento es la alteración que tiende hacia lo negro; pero no hay que perder de vista que el movimiento parte de un estado inicial que es el contrario del estado final, o intermediario entre ese estado y su contrario [71]. Si una cosa se ennegrece, es que al principio era blanca o, por lo menos, gris; si crece, es que antes era pequeña; si una piedra cae hacia abajo, es que estaba arriba. Por tanto, todo movimiento tiene lugar entre contrarios, de arriba abajo, de lo blanco a lo negro, ya que no hace más que sustituir un contrario por el otro. Además, el estado inicial y el final, por ser contrarios, pertenecen necesariamente el mismo género; sólo hay movimiento de un color a otro color, de un lugar a otro. Habrá, pues, tantos géneros supremos de movimientos cuantos géneros del ser que admitan contrarios; y sólo están en este caso, entre las categorías, las de cualidad, cantidad y lugar; de donde se deduce que sólo existen estos tres géneros de movimientos: alteración, aumento o disminución y movimiento local, que son tan irreductibles a un género común como los géneros del ser de que se derivan [72]. En cada uno de esos géneros el movimiento tiene como punto de partida la privación de cierta cualidad, y como punto de llegada, la posesión de la misma; va de lo no-blanco a lo blanco, del no-músico al músico. Por otra parte, privación y posesión deben pertenecer a un sujeto que no cambie durante el proceso, un hombre, por ejemplo [73].

Al principio Aristóteles añadió a estos tres géneros un cuarto que después volvió a excluir [74]. Era la generación y la corrupción, es de-

---

[69] *Física,* V, 1, 224 b 35.
[70] *Física,* III, 1, 201 a 27-29.
[71] *Física,* III, 2, 201 b 22 ss.
[72] *Física,* II, 1, 200 b 32-201 a 9.
[73] *Física,* I, 7.
[74] Compárese *Física,* III, 1, 200 b 32 y V, 1, 225 a 34.

cir, el nacimiento de una sustancia y su muerte. Ese paso del no-ser al ser y del ser al no-ser no debe llamarse movimiento, en primer lugar porque «ninguna sustancia tiene contrario» y, además, porque es brusco y discontinuo. La generación va, sin duda, precedida de movimientos de toda clase que modifican la materia para ponerla en disposición de recibir la forma, como en el trabajo preliminar del escultor; incluso el sabio tendrá como objeto importante el estudio de esas transformaciones; por ejemplo, el tratado *De generatione animalium* estudia, ante todo, las modificaciones de la semilla que la harán capaz de recibir la forma; pero no hay que confundir esa serie de modificaciones, que son verdaderos movimientos, con la generación misma, que coincide con el estado final al que conducen aquellos movimientos dirigidos hacia ella y que tiene lugar en un instante indivisible.

Las intenciones de esta teoría del movimiento son fáciles de descubrir si se piensa en el desarrollo anterior de la filosofía griega, en la que el movimiento era, por excelencia, el flujo, lo indefinido, lo ilimitado, ese elemento rebelde al pensamiento conceptual que los platónicos llamaban lo *otro* o lo *desigual*[75]. Este flujo universal que hace nacer y lleva consigo normas constantemente cambiantes hace imposible toda ciencia y todo conocimiento; no queda más que «huir de aquí»[76] y buscar la ciencia en un mundo transcendente. Esa imagen, que considera las realidades absolutas como seres en potencia, es sustituida por Aristóteles por la suya propia, según la cual el ser en potencia es por completo relativo al ser en acto. No hay en absoluto tal flujo universal; no hay más que una serie de movimientos, cada uno de los cuales está limitado de una manera precisa por un estado inicial y un estado final. No hay tal flujo de formas sustanciales; la forma sustancial que, como causa final, ha dirigido la serie de modificaciones que han dispuesto a la materia para recibirla, permanece estable e idéntica. La ciencia, con sus conceptos estables, penetra las cosas mismas en movimiento.

Quedan, sin embargo, propiedades comunes a todo movimiento y que participan todas de lo infinito: es lo continuo, el hecho de existir en un tiempo y en un lugar y, quizá incluso en el vacío. Esos tipos de medios continuos, tiempo, espacio, vacío, ¿no introducen no-seres absolutos, indiferentes a la forma y no dominados por ella? El problema se presenta así: ¿Cómo hacer relativos a la forma o a la esencia esos medios que reclaman para sí la independencia? O mejor aún: ¿Cómo volver desde una teoría matemática del espacio y del tiempo, que empezaba a surgir, para llegar a una teoría física del lugar y de la du-

[75] *Física,* III, 2, comienzos.
[76] PLATÓN, *Teeteto,* 176 a.

ración, que une a la esencia del ser su lugar y su duración, de la misma manera que están unidos a él su color y su figura, y que ve en la noción de espacio, no la intuición de un medio universal e indiferente, sino una noción general nacida de la comparación de los lugares ocupados por los cuerpos?

En la representación del infinito, del lugar, del vacío, del tiempo, de lo continuo, había muchas objeciones contra la metafísica de la sustancia: ante todo, la antigua representación jónica de esa cosa infinitamente grande de donde mundos innumerables y continuamente renacientes podían extraer sin riesgo de agotamiento la materia para su renovación; después, la idea platónica del infinito, más refinada, que veía en la díada indefinida de lo grande y lo pequeño un absoluto independiente que, combinándose con lo Uno, formaba las esencias; la idea, relacionada con ella, de un espacio o lugar independiente de las esencias eternas y donde sólo pueden aparecer las imágenes de esas esencias; la realidad independiente que Demócrito daba al vacío, que llegaba a ser para él algo tan monstruoso como una sustancia sin esencia; la teoría platónica de un tiempo imagen de la eternidad que obligaba a negar la verdadera sustancialidad de todas las cosas temporales; y, por fin, una teoría de la continuidad que conducía a no ver en el universo sino un movimiento único. Todo esto le pareció a Aristóteles incompatible con su noción de sustancia [77]. Para él, no se trataba tanto de estudiar estas nociones en sí mismas como de transformarlas hasta ponerlas de acuerdo con su teoría del ser o bien negarlas, si el acuerdo era imposible.

Por eso, el único argumento que ofrece contra la tesis platónica del infinito como realidad separada y absoluta, es que toda realidad de ese tipo es una sustancia que, de entrada, es individual, mientras que el infinito no puede ser sino divisible [78]. Así nos encontramos pues con el infinito reducido a un simple atributo de una sustancia. Cómo y en qué sentido pueda ser un atributo de la sustancia sin comprometer su unidad e indivisibilidad, es la cuestión que inspira toda la teoría. Ante todo, no puede haber cuerpo sensible infinitamente grande, ya que un cuerpo es, por definición, lo que está limitado por superficies. Tal cuerpo, además, no podría tener ninguna estructura física imaginable; si fuese compuesto, no podría serlo sino de elementos de por sí infinitos, ya que si suponemos un elemento finito, sería inmediatamente absorbido por los elementos infinitos, a los que su magnitud infinita confiere una potencia igualmente infinita. Los elementos del pretendido cuerpo tendrían que ser, pues, todos infinitos; pero, entonces, cada uno ocuparía todo el espacio y se penetrarían mu-

[77] Cf., sobre todo, *Física,* VII, 10.
[78] *Física,* III, 5, comienzos.

tuamente, lo cual es absurdo. Pero ese cuerpo tampoco puede ser simple, ya que en él no habría cambio, puesto que el cambio sólo se produce entre contrarios. Por otra parte, tampoco se puede decir de él que sea homogéneo, puesto que la perfecta homogeneidad suprime la distinción de lugares, de arriba y abajo, y por consiguiente, los movimientos locales naturales que no tienen más razón, como veremos, que la tendencia de un cuerpo a ocupar de nuevo su lugar propio. Y tampoco se puede decir que sea heterogéneo, puesto que, como se ha visto, los elementos de que se compone deberían ser todos infinitos y, por tanto, ocupar todos los lugares; ahora bien, los elementos sólo pueden ser heterogéneos si cada uno tiene su lugar propio [79].

Por tanto, no hay cuerpo infinitamente grande. ¿Quiere esto decir que se puede negar la infinitud? No, sin caer en el absurdo. El tiempo se prolonga sin fin en el pasado y en el futuro; y la sucesión de los números es ilimitada (infinito por adición); la magnitud geométrica es indefinidamente divisible (infinito por sustracción). Pero ¿en qué consiste la divisibilidad? En este último caso, por ejemplo, en que tomando la mitad de una magnitud, siempre es posible tomar la mitad de esa mitad. Cada magnitud que se toma es siempre una magnitud finita, pero diferente cada vez. Lo mismo ocurre con el infinito del tiempo y con la sucesión de los números, donde consiste, no en llegar efectivamente a un número infinito, sino en poder tomar siempre un número mayor que aquél en que nos hemos detenido. El infinito por adición es en un aspecto, lo mismo que el infinito por sustracción, ya que consiste en mantener la posibilidad de tomar siempre una magnitud al margen de la que se ha tomado. El infinito, lejos de ser, como se ha dicho, aquello fuera de lo cual no hay nada, es, más bien, aquello fuera de lo cual hay siempre algo. Esto equivale a decir que el infinito no está en acto sino en potencia. Así libera Aristóteles a la filosofía de la fantasía presocrática del continente infinito que habría de ser fuente eternamente rejuvenecedora de los mundos. Lo infinito y lo ilimitado son términos relativos a lo finito, a lo acabado, en los cuales se encuentran como una materia y con relación a los cuales adquieren sentido, porque «es absurdo, es imposible, que sea lo incognoscible y lo ilimitado lo que contenga y lo que defina» [80].

Pero, ¿a qué precio se ha producido esa liberación? ¿no se está obligado a negar al mismo tiempo la fecundidad ilimitada del devenir? Pero eso es lo que no quiere Aristóteles. En su mundo limitado, hecho de sustancias definidas, el devenir es inagotable y no tiene principio ni fin. Semejante cosa sólo es posible si «la corrupción de un ser es la generación de otro». Si, en cierto sentido, el devenir va del

[79] *Física*, III, 5, 205 a 8.

[80] *Física*, III, 6.

no-ser al ser y del ser al no-ser, va siempre en un sentido más exacto del ser al ser. Un elemento no puede destruirse sino dando nacimiento a otro; es en sí mismo, y no en el infinito, donde encuentra el devenir las fuentes de su propio rejuvenecimiento (III, 8).

La teoría del lugar (IV, 1-5) está elaborada también para proteger la nueva metafísica sustancialista. Aristóteles ha visto con profundidad que el problema del espacio no se le plantearía si no hubiese movimiento local, es decir, cambio de lugar; en este caso, el lugar sería un atributo del cuerpo, lo mismo que el color. Pero hay cambio de lugar: «donde había aire, ahora hay agua». ¿Qués es, pues, ese atributo singular que el aire no se lleva consigo, sino que lo cede al agua y parece formar una sustancia permanente? Hacer de él, como quería el *Timeo,* un receptáculo indiferente de las cosas, es afirmar una sustancialidad completamente equívoca; hacer de él el espacio interior ocupado por el cuerpo, identificarlo con las dimensiones del cuerpo, es decir que se desplaza con el cuerpo, lo cual es absurdo. El problema paradójico que se plantea consiste en vincular el lugar al cuerpo para hacer del lugar un atributo, dejándolo, sin embargo, separado. Si contemplamos un cuerpo, podemos considerar que la superficie que le pertenece está en contacto inmediato por todos sus puntos con la superficie limitante que pertenece a su medio. Esa superficie limitante, especie de vaso ideal en el cual está contenido el cuerpo, es el lugar del cuerpo. Así, el lugar de una esfera celeste es la superficie interior de la esfera mayor en la cual está encajada. El lugar de un cuerpo, al menos su lugar particular es, por tanto, «la extremidad del cuerpo que lo contiene». De esto se deduce que «el lugar existe al mismo tiempo que la cosa, porque los límites están con lo limitado» [81], pero no pertenece a la cosa que está en él, sino a la que contiene esa cosa: si el lugar es inmóvil y las cosas cambian de lugar, es que hay cosas que son continentes inmóviles. El lugar no tiene nada de separado; se refiere a realidades sustanciales; no hay peligro alguno para la metafísica.

También es peligrosa la noción del vacío, ya que los atomistas la consideraban indispensable para la física, obligando al físico bien a admitir el vacío o bien a negar fenómenos evidentes como el movimiento o la condensación y la rarefacción, que no podrían producirse en lo lleno. Aristóteles no se contenta con replicar a esto, sino que ataca y, colocándose en el terreno de los adversarios, muestra que la estructura física de las cosas que conocemos es incompatible con la existencia del vacío [82]. Al principio, no conocemos más que movimientos locales dirigidos, movimientos naturales que son movimien-

[81] *Física,* IV, 4, 212 a 29.
[82] *Física,* IV, 6 a 9.

tos del cuerpo hacia su lugar propio, arriba o abajo, según que el cuerpo sea pesado o ligero, y que cesan una vez alcanzado ese lugar, o bien, movimientos violentos que lo hacen salir de su lugar propio y cesan en cuanto deja de actuar la causa motriz. Estos movimientos están necesariamente limitados entre un estado inicial y un estado final. Ahora bien, en el vacío no ocurre nada semejante, puesto que no hay arriba ni abajo; no hay, pues, razón alguna para que, en el vacío, el móvil se detenga o continúe moviéndose indefinidamente. Es muy instructivo ver cómo esta consecuencia que, a los ojos de Aristóteles, es absurda, constituye un enunciado grosero del principio de la inercia que, a su vez, trastornó la ciencia aristotélica. El reconocimiento de su validez supone que se tiene derecho a considerar al móvil independientemente de todas sus propiedades físicas; ahora bien, para Aristóteles, que hace del movimiento un aspecto o una consecuencia de esas propiedades, eso es absurdo. Un cuerpo en el vacío sería un cuerpo sin propiedad física, y su movimiento sólo podría ser arbitrario. Más absurdo aún: un móvil, en el vacío, debería estar animado de una velocidad infinita. Para una persona moderna, a una fuerza dada que actúa en un tiempo sobre una masa dada, corresponde una velocidad dada. Si esa velocidad cambia, es que se han aplicado otras fuerzas al móvil, como por ejemplo, las fuerzas de resistencia, procedentes del medio. Aristóteles está aún muy lejos de una dinámica tan precisa. Para él, la fuerza consiste, esencialmente, en vencer una resistencia. Así actúa, por ejemplo, la fuerza del que impulsa una barca con una pértiga. La velocidad no es en modo alguno proporcional a la fuerza, ya que la experiencia muestra que la barca, inmóvil al principio, sólo se pone bruscamente en movimiento gracias a un determinado grado de esfuerzo. Además, el esfuerzo, al actuar, no comunica a la barca ninguna velocidad, ya que la barca se detiene en cuanto cesa el esfuerzo; la aplicación renovada de la fuerza es lo que hace que la barca continúe moviéndose: la velocidad depende, pues, de la resistencia que hay que vencer; si suponemos que la resistencia disminuye, la velocidad aumenta; suponiéndola nula, la velocidad se hace infinita. Lo que se ha dicho de la tracción, puede repetirse del impulso: un cuerpo que se esfuerza en atravesar un medio a una velocidad que aumenta a medida que disminuye la resistencia del medio que atraviesa; si esa resistencia se hace nula, la velocidad será infinita. Este es, precisamente, el caso del vacío.

Subsisten las dificultades planteadas por los partidarios del vacío; por lo que se refiere al movimiento, los partidarios de lo lleno saldrían de ellas mediante la teoría de los movimientos en anillo, ya indicada por Platón: cada móvil forma parte de un círculo de otros móviles y todas las partes del círculo se desplazan a la vez, lo cual es posible sin vacío. Por lo que se refiere a la condensación y la rarefacción, admitían que, a cada aumento de volumen por cambio de

agua en aire, por ejemplo, correspondía una disminución igual por cambio de aire en agua, de manera que el volumen total del universo continúa siendo idéntico.

Si el tiempo es esencialmente la sucesión de días y noches y, en general, de períodos, es porque está vinculado a los movimientos regulares del cielo y nace, como dice Platón, con el cielo mismo[83]. Esto significaba asegurar una noción clara del tiempo y, a la vez, eliminar la antigua y vaga imagen cosmogónica de un tiempo primitivo anterior al mundo. En este último punto, Aristóteles coincide naturalmente con Platón; en cuanto al primero, admite que el tiempo está vinculado al movimiento, que es algo del movimiento, como lo prueba el hecho de que, en cuanto dejamos de percibir el cambio, por ejemplo, en los estados de sueño o de inmovilidad del alma, no percibimos tampoco el tiempo. Pero Platón se equivocó al creer que el tiempo dependía sólo del movimiento del cielo. Identificar el tiempo con el día, con sus múltiplos y submúltiplos, es confundir el tiempo con la unidad de medida por la que lo medimos; es materializar el tiempo al margen de los movimientos que mide, es hacer del tiempo un número numerador, el número por el que contamos el tiempo, número que, efectivamente, se remite a los movimientos celestes. Pero el tiempo es, en realidad, la cosa que contamos, el número numerado; y se halla en cada movimiento, cualquiera que sea, porque cada movimiento tiene su duración, como un atributo que le pertenece. Es «el número del movimiento según lo anterior y lo posterior», es decir, lo que, en un instante dado, el instante presente, que es el fin del pasado y el principio del porvenir, podemos contar como anterior y como posterior. Lo contamos mediante las revoluciones celestes, igual que contamos la longitud de una cosa mediante codos, sin que por ello la longitud deje de pertenecer a la cosa misma.

Los esfuerzos de Aristóteles se orientan así a transformar las nociones de movimiento, de infinito, de lugar y de tiempo: negándose a concebirlas como separadas de la sustancia, rechaza todo el espíritu de los físicos antiguos e inaugura un modo de pensar cuyo abuso y peligros se verán más adelante.

8. FISICA Y ASTRONOMIA: EL MUNDO

En la misma línea elaboró Aristóteles la imagen del mundo que había recibido de los astrónomos geómetras de los siglos VI y V.

Para comprender la posición de Aristóteles, hay que darse cuenta del contraste irreconciliable que había entre la representación mate-

[83] *Física*, IV, 10-14.

mática del universo creada por los astrónomos y la de los físicos. Por una parte, un cielo de la misma naturaleza que los meteoros, comprometido como ellos en el devenir incesante de nacimientos y corrupciones; un movimiento único y eterno, con respecto al cual el estado actual del universo es simplemente uno de sus aspectos; una tendencia a un movilismo universal que no acepta más permanencia que la del movimiento mismo. Por otra parte, la astronomía de Platón y de Eudoxio, que sustituye al cielo sensible por un cielo de estructura geométrica permanente, compuesto de círculos o de esferas concéntricas, animadas de un movimiento uniforme cada una; esa estructura asegura sólo la existencia de movimientos distintos e irreductibles, ya que el sistema sólo es posible si cada una de las esferas está animada de movimiento propio, independiente del movimiento de las demás, y, al mismo tiempo, se aclara también la oposición entre la inteligibilidad casi perfecta de las cosas celestes y los cambios incesantes de las cosas sublunares.

Pero la astronomía nueva no se presenta en Platón como una simple hipótesis, sino que tiende a restaurar y justificar racionalmente una idea religiosa muy antigua, que la física venía a negar y contra la cual se ensañaban en el siglo IV los últimos representantes de los jónicos. Era la idea de una oposición de carácter religioso entre el cielo y la tierra: el cielo contiene seres divinos y es él mismo de naturaleza divina. La astronomía albergaba en sí todo el calor de una convicción religiosa y sobre ella construyó Platón, en las *Leyes,* la religión que imponía a los ciudadanos. El alma o movimiento que se mueve por sí mismo, que tiene la iniciativa de todos los demás movimientos, es efectivamente, para él, una suposición necesaria para el nuevo sistema del mundo. Es el alma la que, mediante sus movimientos propios, cuyos nombres son querer, examinar, deliberar, dirige todas las cosas en el cielo y en la tierra[84].

Aristóteles sigue este movimiento de ideas, pero las transforma; acepta la astronomía de Eudoxio, pero busca sus razones físicas; y acepta la unión estrecha de la astronomía y la teología, instituyendo en realidad una teología astral, pero sustituye el movimiento que se mueve a sí mismo, el alma, por un motor inmóvil, de la misma naturaleza que la inteligencia.

Veamos el primer punto: Aristóteles trata de establecer las razones físicas del carácter primordial del movimiento circular, es decir, del movimiento uniforme de un astro según el gran círculo de una esfera. Este movimiento es el único que cumple una condición que los físicos buscaban en vano en los demás movimientos: la perpetuidad. Los físicos se equivocaban al atribuir esa perpetuidad a un movimiento

---

[84] *Leyes,* X, 893 c; 896 a.

de alteración cualitativa, ya que, como hemos visto, estos movimientos tienen necesariamente un estado inicial y un estado final, puesto que van de un contrario a otro, de lo caliente a lo frío, por ejemplo. Además, los movimientos de este tipo son necesariamente posteriores al movimiento local o transporte. Efectivamente, no hay alteración sino cuando un paciente sufre el efecto de un agente; por ejemplo, la comida se transforma en carne por asimilación bajo la influencia del ser vivo; pero, para que se produzca esa influencia es preciso, ante todo, que el paciente sea llevado, mediante un movimiento local al contacto con el agente. Por otra parte, para Aristóteles, la capacidad de un ser para producir un movimiento local es signo de perfección: la superioridad del animal sobre la planta radica en esa capacidad que sólo posee cuando está completamente formado y acabado; ahora bien, lo perfecto es necesariamente anterior a lo imperfecto. Pero no todos los movimientos locales pueden ser continuos, sino que son de dos clases: rectilíneos, cuyo modelo es el del peso que cae o el del fuego que asciende, y circulares. Los movimientos rectilíneos no pueden ser continuos, ya que como el mundo no es infinito, tienen lugar necesariamente entre un estado inicial y un estado final, contrarios entre sí, entre arriba y abajo, derecha e izquierda, adelante y atrás. ¿Es posible concebir un móvil que vaya sin cesar de arriba abajo y después, de abajo arriba, y así hasta el infinito? Tal movimiento, ante todo, no sería un movimiento único; puesto que el movimiento hacia arriba es contrario al movimiento hacia abajo, estará compuesto por tantos movimientos como cambios de dirección. Además, no sería un movimiento sin reposo, puesto que, en realidad, hay una detención cada vez que el móvil cambia de dirección, ya que no es concebible, por ejemplo, que el instante final del movimiento hacia arriba sea el mismo que el instante inicial del movimiento hacia abajo.

Muy diferente es lo que ocurre con el movimiento circular de sentido único; su punto inicial es, también, el punto final al que se dirige; o mejor, cada punto de su recorrido puede ser considerado, a voluntad, como principio, medio o fin. Es el único movimiento que es en cada momento todo lo que puede ser. De ahí esta conclusión que resulta tan extraña a los oídos modernos: el movimiento circular es el único «simple y completo» a la vez, porque si un movimiento rectilíneo tiene una dirección simple, por ejemplo, hacia abajo, no es completo, ya que excluye el movimiento de dirección inversa; y, si es completo, no es simple, ya que el móvil debe seguir sucesivamente direcciones diferentes [85].

Esta cinemática, cuyo abandono costará tanto trabajo al pensamiento moderno, tiene su raíz en la concepción del movimiento. Aris-

[85] *Física*, VIII, 7-9, sobre todo el 8, 264 b 9 y comienzos del 9.

tóteles definía un movimiento, no por lo que es en cada instante sucesivo, sino por lo que realiza globalmente en el ser que le sirve de base. Por ejemplo, el movimiento rectilíneo hacia arriba (movimiento natural de lo leve), es aquél por el cual el fuego recupera su lugar propio, realizando así plenamente su esencia. El movimiento no es esa cuasi-sustancia que decía Protágoras, es un atributo de la sustancia y, cuando es natural o voluntario, debe tener su razón en la sustancia misma. De la misma manera que el movimiento del corredor del estadio tiene su razón en la voluntad de ganar el premio, el movimiento del fuego halla su razón en la naturaleza del fuego, que tiene su lugar natural en las regiones elevadas. Así, el movimiento circular tiene su condición en la naturaleza de la sustancia del cielo, esa quinta esencia, diferente de los cuatro elementos y cuya propiedad esencial es poder moverse regularmente. La simplicidad del movimiento circular viene, pues, no de la simplicidad de su trayectoria, sino de la unidad de intención que manifiesta. Simplicidad quiere decir unidad de fin, y no hace referencia a la complejidad del movimiento tomado en sí mismo.

He aquí, pues, en qué sentido el movimiento circular puede ser un movimiento único, simple y continuo, único capaz de realizar el movimiento perpetuo que buscaban los antiguos físicos. Ahora bien, ese movimiento perpetuo es, por otra parte, absolutamente necesario, porque no hay tiempo sin movimiento, ya que el tiempo es el número del movimiento; y el tiempo no ha tenido comienzo, es decir, que no hay instante del que se pueda decir que es el instante inicial del tiempo, puesto que todo instante presente no existe sino a título de límite entre el pasado y el futuro. El movimiento circular del cielo es, pues, un movimiento perpetuo y necesario, sin principio ni fin; y, como no es un movimiento entre dos contrarios, no tiene punto inicial. Por todo ello, no hay cosmogonía posible; no existe el origen temporal del orden de las cosas celestes; los esquemas del astrónomo se han convertido en realidad; la astronomía matemática, fundada sobre la observación y el análisis, se transforma en una física dogmática [86].

A esta física celeste se une estrechamente la teología. La sustancia del cielo tiene el poder de moverse con movimiento circular; ese poder es su materia, que es la materia local o tópica, es decir, la simple posibilidad de cambiar de lugar sin alteración ni cambio de ninguna otra especie [87]. Pero a esa posibilidad que, como hemos visto, debe realizarse eternamente, ¿quién la hace pasar a acto? ¿Quién es el motor?

---

[86] Acerca de la colaboración personal de Aristóteles en la astronomía de las esferas y las modificaciones que aportó, cf. *Metafísica*, Δ, 8.

[87] *Metafísica*, Δ, 8, 1069 b 26; H, 1, 1042 b 5-6.

9. LA TEOLOGIA

Aristóteles conserva de Platón la noción del contraste entre movimientos que parecían espontáneos, como el del fuego que sube, de la piedra que cae, del ser vivo que se mueve y se detiene conforme a sus deseos, de la carrera infatigable del cielo y otros movimientos debidos a impulsos o tracciones. La tesis de ambos consiste en afirmar el carácter original y primitivo del primer tipo de movimientos y el carácter derivado de los segundos. Estos, en efecto, sólo son inteligibles en relación con los primeros, ya que consisten en oponerse a ellos, sobre todo poniendo en movimiento cuerpos pesados en dirección diferente de la suya espontánea, que es hacia abajo. La mecánica no es en realidad sino el arte de construir máquinas como la palanca, la balanza, la cuña, para producir esos movimientos violentos y antinaturales, en beneficio del hombre. De ahí se deduce que resulta completamente ininteligible y aun contradictorio buscar, como hacían los atomistas, una explicación mecanicista a los movimientos del primer tipo. La percepción común, la experiencia, daba la razón a esta tesis y se opondrá durante mucho tiempo al desarrollo de la genial intuición de Demócrito, con la cual desaparecería toda la teología de Aristóteles.

Estos movimientos primitivos tienen, por tanto, motores que no son cuerpos y cuya acción no es mecánica; son, según los platónicos, almas, es decir, movimientos que se mueven por sí mismos; el platonismo de las *Leyes* y del *Epínomis* es una auténtica restauración del animismo. Esa fuerza espontánea que es el alma, no existe sólo en el animal, sino que penetra el universo entero, cuyos menores detalles dirige, desde el movimiento de los cielos hasta los cambios de los elementos. Contra esta confusión protesta Aristóteles; allí donde el platonismo buscaba unidad y continuidad, él distingue y jerarquiza: el movimiento de un elemento que alcanza su lugar propio, el de un ser vivo o el de los cielos, no son producidos por motores de la misma especie. El movimiento de la piedra que cae no tiene nada de movimiento vital, ya que no empieza y termina por sí mismo, sino que es producido por una circunstancia externa: la supresión del obstáculo que le impedía recuperar su lugar propio, y el movimiento termina cuando ese lugar ha sido alcanzado [88]. Por el contrario, el movimiento local del animal tiene su fuente en una representación y en un deseo, y se adapta a ese deseo tanto como lo permitan las condiciones mecánicas del movimiento y la constitución orgánica del animal. Hay, a la vez, en él, según su deseo, poder de iniciativa y poder de detención, mientras que el elemento no podía moverse ni detenerse espon-

[88] *Física*, VIII, 4.

táneamente. Por último, el movimiento de los cielos no puede compararse con el de un animal.

En una obra que, equivocadamente, se ha considerado como apócrifa [89], Aristóteles critica la analogía que por aquel entonces se empeñaban en establecer entre ellos; se había observado que los movimientos del animal suponían partes inmóviles en el interior del animal, puntos fijos (articulaciones) en torno a los cuales puedan girar los segmentos del esqueleto y, además, un plano fijo exterior al animal, la tierra, en la cual encuentra un punto de apoyo. Análogamente, en el universo, los polos serían los puntos fijos alrededor de los cuales dan vueltas el cielo y la tierra. Esta comparación, llevada más allá de lo que lo hace Aristóteles, obligaría a concluir que el motor del cielo es de la misma naturaleza que el de un ser vivo, es decir, de la naturaleza de un alma. Pero Aristóteles evita esta conclusión mostrando la debilidad de la analogía: en efecto, es falso que en una esfera que gira haya algo inmóvil; los polos son simples puntos matemáticos sin realidad física. Además, si la relación de la tierra con el cielo se asimila a la de la tierra con los animales, será preciso decir que la tierra está fuera del universo. Al contrario que Platón, Aristóteles no ve, por tanto, en el cielo nada que se asemeje a un organismo vivo.

Así, el motor natural del elemento, el motor del animal y el motor de los cielos, son de naturaleza diferente. Tienen, sin embargo, un atributo común: el ser ellos mismos inmóviles. Aristóteles se opone con fuerza a la idea platónica de que el principio del movimiento pudiese ser también un movimiento. De manera absolutamente general, un motor, en tanto que tal, no puede ser movido, porque el motor es en acto lo que el móvil es en potencia; por ejemplo, es el calor en tanto que calienta; es el sabio en tanto que instruye. Si el motor fuese movido como pretende Platón, sería preciso que fuese, a la vez y bajo la misma relación, sabio y no sabio, calor y no calor. Si hay, pues, un ser que se mueve a sí mismo, no es simple y se desdobla necesariamente en un motor inmóvil y una parte movida por ese motor [90].

Cada una de las clases de movimiento (natural, vital y celeste) nos remite a una clase distinta de motores inmóviles: naturaleza, alma representativa, motor del cielo. Hay, por tanto, un gran número de motores semejantes, tantos como movimientos distintos o, al menos, como series distintas de movimientos encadenados. La noción de motor inmóvil coincide, en el fondo, completamente con la noción de forma o de ser en acto. El motor es el ser en acto en tanto que ha encontrado un móvil capaz de pasar de la potencia al acto. El modelo de acción motriz es la del médico que cura a su enfermo, la del escultor

---

[89] *De motu animalium*, cap. III y IV.
[90] *Física*, VIII, 5.

que esculpe, es decir, una acción que ordena los movimientos de tal manera que la materia se hace susceptible de recibir una forma que existe actualmente en el motor; la acción es ordenadora al mismo tiempo que motriz. Y por eso, el movimiento cesa en cuanto el motor no actúa, de la misma manera que un ejército se desordena en cuanto no está dirigido; no hay nada que pudiera ser comunicado al móvil y persistiese por sí mismo. El móvil, como tal, no tiene jamás por sí mismo otra posibilidad que la de moverse.

Falta ver cuáles son, entre esos motores inmóviles, las particularidades del motor de los cielos. Como el movimiento del cielo es continuo y uniforme, le hace falta un motor eternamente en acto y cuya acción sea inmutable, es decir, un motor indivisible, ya que un motor divisible agotaría su actividad al cabo de un tiempo limitado[91]. ¿De qué manera pudo llegar Aristóteles, partiendo de esos caracteres puramente formales del motor de los cielos, eterno e indivisible, a la idea de que ese motor era una inteligencia siempre en acto, que contemplase sin fin su objeto, un viviente eterno y perfecto, en otros términos: Dios?[92] La idea intermediaria es la del ser en acto: el motor de los cielos está siempre en acto; ahora bien, un ser plenamente en acto, donde no haya resto alguno de potencialidad, de desarrollo posible, de materia, de privación, sólo puede ser un pensamiento (*νοησις*). Aristóteles imagina este acto puro por analogía con el estado para nosotros más divino y agradable, es decir, la contemplación del sabio que, habiendo alcanzado la verdad, tiene de ella un conocimiento inmóvil y definitivo; si imaginamos como permanente y total, y desentendido de la vida corporal a ese estado que, en el hombre es pasajero, parcial y ligado al cuerpo, nos representaremos el acto puro, el acto de la inteligencia, que es la vida eterna y perfecta de Dios, que es Dios mismo. En Dios no hay, pues, rastro alguno de las operaciones intelectuales que, en el alma humana, suponen un cambio, como la sensación, la imagen, la reflexión investigadora, el pensamiento discursivo, ni tampoco funciones vegetativas que se relacionen con la vida del cuerpo. Dios no es un alma, un principio vital, sino un pensamiento intelectual.

Pero una inteligencia ¿no contiene siempre potencia? Por ejemplo, nuestra inteligencia humana no es más que una simple facultad de pensar; para estar en acto, debe sufrir la influencia de lo inteligible, más o menos como la sensación, que sólo puede ser actual más que bajo la acción de una cosa sensible. Si Dios tuviera inteligencia, estaría por encima de él lo inteligible, gracias a lo cual piensa la inteligencia. Grave cuestión, puesto que vemos aparecer de nuevo, por en-

[91] *Física,* VIII, 6.
[92] *Metafísica,* Λ, 7, 1072 b 27-29.

cima del motor de los cielos, todo el mundo inteligible de Platón, que contempla el demiurgo como un modelo por encima de sí. Vemos comprometida la eterna actualidad del motor de los cielos, si es que puede dejar de pensar. Aristóteles lo resuelve así: puesto que Dios es el ser superior, se infiere que no hay para él otro inteligible que él mismo. «El se piensa a sí mismo; es el pensamiento del pensamiento»[93]. Solamente así puede bastarse a sí mismo. ¿Es ésta una solución puramente verbal? Aristóteles sabe muy bien que, incluso en el hombre, todo saber, cualquiera que sea, sensación, pensamiento o reflexión, va a compañado del conocimiento de sí mismo; no se puede saber sin saber que se sabe. Pero el objeto principal del saber no es ese conocimiento de sí; es un inteligible o un sensible distinto de la inteligencia y de la sensación. Lo que en el hombre es accesorio se convierte en Dios en lo principal o, mejor, en lo único. El no tiene que buscar fuera de sí los objetos de su pensamiento y sólo así puede ser completo e indefectiblemente perfecto ese pensamiento. Hacia este estado de independencia se dirigen, entre nosotros, las ciencias más elevadas. En efecto, en las ciencias teóricas, como las matemáticas, el objeto es idéntico al pensamiento que de él se tiene[94]; el pensamiento agota todo lo que hay en el objeto; no es posterior ni anterior a él, sino idéntico.

La teología de Aristóteles está en la cima de la metafísica y de la física; resuelve, a la vez, la cuestión del motor de los cielos y la de la sustancia. La del motor de los cielos, porque la perfecta uniformidad de sus movimientos se explica por la inmutabilidad divina. Además, es natural que la inteligencia sea motriz, es decir, que las cosas móviles tiendan a imitar, en la medida de lo posible, esa inmutabilidad. Dios mueve al cielo como el amado mueve a su amante[95]. La condición de este movimiento uniforme reside en la inalterable quinta esencia o éter, capaz del único movimiento circular. Tiene su razón de ser en este movimiento que es el fin para el que existe. Dios tampoco es el demiurgo del mundo, al que ni siquiera conoce. Es sólo el fin al que aspira.

La teología resuelve también la cuestión de la sustancia. Aristóteles admite, con Platón, una sustancia incorpórea aparte: Dios. Pero en un sentido muy diferente del de las ideas. La gran diferencia consiste en que Dios no es, como las ideas, la sustancia de todas las cosas, y tampoco es el objeto de la ciencia. En cambio, es, por decirlo así, la sustancia por excelencia, de la misma manera que es la ciencia por excelencia. Es la sustancia por excelencia por la razón de que lo

---

[93] Λ, 9, 1074 b 33.
[94] *De anima,* III, 7, comienzos.
[95] *Metafísica,* Λ, 7, 1072 b 2.

que es, su esencia, no tiene que buscar apoyo fuera de sí para llegar a ser una sustancia efectivamente realizada. Las demás formas sustanciales, en efecto, no pueden llegar a ser sustancias si no encuentran fuera de sí, en una materia, las condiciones de su realización. La estatua sólo puede llegar a ser realidad gracias al mármol; el hombre, gracias a un cuerpo organizado, constituido por una multitud de elementos. Por esto, la forma sustancial, que es la esencia de un ser, no es aún su sustancia; la sustancia designará más bien al compuesto de forma y materia. En Dios, acto puro, la dificultad desaparece; el pensamiento no tiene más condiciones que él mismo; existe sin materia. Esa sustancia eterna, idéntica a su esencia, es el modelo que tratarán de imitar las sustancias pasajeras, nacidas de la combinación de la forma y la materia; pero no sustituye en modo alguno a esas sustancias. Dios es también la ciencia por excelencia, pero una ciencia inaccesible al hombre, que busca sus objetos en el mundo. Vemos hasta qué punto el lugar de la teología en la doctrina de Aristóteles es diferente del lugar que ocupaba el mundo de las ideas en la de Platón.

Para comprender mejor esta teología, conviene hablar de la crisis que parece haber sufrido durante el desarrollo de su pensamiento. Aristóteles es, en general, extremadamente cauto en el desarrollo de la teología: «Los seres no engendrados e incorruptibles son, sin duda, preciosos y divinos, pero son los que conocemos menos... Indudablemente, dado el valor que tienen, un ligero contacto con ellos nos es más agradable que el conocimiento de las cosas que nos rodean, de la misma manera que es mejor ver incluso la menor parte de un objeto amado que conocer con exactitud muchos otros seres. Sin embargo, la proximidad de estos seres, su parentesco de naturaleza con nosotros, son contrapartidas a cambio de la ciencia de las cosas divinas» [96]. Son palabras características de un antiguo platónico: no va a buscar el objeto de una ciencia exacta en lo suprasensible. La teología está por encima del alcance del hombre. De ahí sus dudas entre el monoteísmo y el politeísmo. Seguramente se inclina por el monoteísmo, porque la unidad de organización del universo sólo podría ser atribuida a la unidad de su causa final. Y termina su teología citando el verso de Homero que llegará a ser el lema perpetuo del monoteísmo pagano: «No es bueno que haya varios señores» [97]. Pero, por otra parte, Dios es el motor de los cielos y un motor inmutable; su efecto debe ser, por tanto, siempre el mismo. Ahora bien, la astronomía nos revela la existencia de un gran número de esferas concéntricas, cada una de las cuales está animada de un movimiento propio totalmente indepen-

[96] *De partibus animalium*, I, 5.
[97] *Metafísica*, Λ, 10, 1076 a 24; (*Ilíada*, II, 204).

diente del de las demás; los principios de Aristóteles exigen que haya otros tantos motores distintos, y conducen al politeísmo[98].

De ahí el lugar que ocupa en realidad la teología de Aristóteles; el conocimiento de Dios no es en modo alguno su objetivo, no desempeña ningún papel en moral ni en política. Dios es considerado únicamente en su función cósmica, como productor de la unidad del mundo, unidad que permite a su vez su conocimiento racional. Entre este motor inmóvil y los demás motores inmóviles, de acciones pasajeras y cambiantes, que son las almas, la naturaleza y, en general, las formas, hay una jerarquía. La acción de cada uno de esos motores inferiores no está determinada espontáneamente y a voluntad, sino conforme al orden que viene del primer motor y que se transmite por el movimiento de los cielos hasta la tierra. La ciencia de las cosas naturales consistirá, ante todo, en desentrañar esa jerarquía, cada uno de cuyos términos es la causa final que determina el término inferior, mientras el movimiento del cielo se esfuerza en imitar la inmutabilidad divina, mediante su circularidad y su uniformidad, de la misma manera que, por debajo de la luna, el círculo sin fin, que vuelve siempre sobre sí mismo, de las generaciones y las corrupciones, imita el movimiento del cielo, hasta el punto en que se lo permite la materia. «Todos los seres naturales tienen, así, algo de divino»[99]. La teología es la garantía que existe, no sólo de las causas finales parciales que trabajan cada una en una esfera limitada, sino de una causa final universal que regula la acción de aquéllas. «El hombre engendra al hombre, pero el sol también.»

10. EL MUNDO

El universo entero es, pues, el conjunto de condiciones por las cuales puede existir el movimiento de los cielos. En efecto, si debe haber un movimiento circular, es preciso que tenga en su centro, por oposición, un cuerpo que permanezca inmóvil: la tierra. Así quedan demostrados el geocentrismo y la inmovilidad de la tierra. Además, si hay tierra, es decir, un cuerpo pesado que, desplazado del centro tiende a volver a él, es preciso, por oposición necesaria, que haya fuego, es decir, un cuerpo ligero que tienda hacia lo alto: porque si existe un contrario no tiene más remedio que existir su contrario. Si se consideran, no tanto la afinidad del elemento con su lugar propio, cuanto las cualidades esenciales por las que manifiesta su actividad y su pasividad, se verá que la misma regla implica la existencia de los elemen-

[98] Cf. *Física*, 258 b 10; 259 a 3, y *Metafísica*, V, 8, 1074 a 31-38.
[99] *Etica a Nicómaco*, IX, 14, 1153 b 32.

tos intermediarios: agua y aire; porque se ve que a la tierra, cuyos atributos son frío y seco, se oponen no sólo el fuego, cuyos atributos son cálido y seco, sino también el agua, cuyos atributos son frío y húmedo. Al fuego, cálido y seco, no sólo se opone la tierra, sino también el aire, que es cálido y húmedo [100]. Así se deducen los cuatro elementos. Se observa que Aristóteles, siguiendo una concepción corriente entre los médicos y los físicos, reconocía cuatro propiedades activas fundamentales, opuestas de dos en dos: lo cálido y lo frío, lo seco y lo húmedo. Si estos cuatro atributos se combinan de dos en dos en un mismo sujeto, excluyendo las combinaciones que unirían a los opuestos, resultan cuatro combinaciones posibles: seco-frío, frío-húmedo, húmedo-cálido, cálido-seco. Cada una de estas combinaciones caracteriza a un elemento: tierra, agua, aire y fuego. Es fácil ver que se pasa de cada uno al siguiente y que del cuarto se vuelve al primero, sustituyendo una propiedad de la pareja por el opuesto de esa propiedad. Así, de la tierra se pasa al agua sustituyendo lo seco por lo húmedo en la pareja que caracteriza a la tierra. Hay, pues, tránsito continuo de un elemento a otro, en determinado orden, pudiendo cambiarse la tierra en agua, el agua en aire, el aire en fuego. Cada vez, la corrupción de un elemento es la generación del próximo, y este proceso es circular, pues el cuarto elemento puede, análogamente, volver a originar el primero (por lo demás, también se puede tomar el orden inverso del expuesto). De esta manera el proceso puede ser eterno. Este movimiento incesante de transmutación circular no es sólo posible, sino real; si los elementos no se cambiasen uno en otro, como tienen movimientos limitados hacia abajo y hacia arriba, cada uno se detendría en su lugar propio y el movimiento cesaría en la región sublunar: el círculo de transmutaciones imita, a su manera, el movimiento circular de los cielos. Por otra parte, para que ese círculo sea posible, es preciso que haya en el cielo más de un movimiento de traslación circular; porque un solo movimiento, el de las estrellas fijas, por ejemplo, dejaría a los elementos en la misma relación. Es preciso, por tanto, que haya muchas esferas concéntricas dotadas cada una de un movimiento propio y cuyo eje esté inclinado con relación al del cielo de las fijas. Gracias a la inclinación de la eclíptica se producen esos efectos variables que llamamos estaciones, cada una de las cuales se caracteriza por la preponderancia de una de las propiedades fundamentales de los elementos, lo cálido o lo frío, lo seco o lo húmedo, que alcanza temporalmente la victoria sobre su opuesta, según la posición relativa del sol.

Tal es, en esquema [101], el universo de Aristóteles: todos los deta-

[100] *De caelo*, II, 3.

[101] Para una exposición de conjunto, véase el libro *De caelo*, II, 3, continuado por *De generatione et corruptione*, II, 9.

lles están ordenados por el conjunto. El cuadro de la física de las cosas sublunares queda así determinado; es el estudio de las acciones y pasiones recíprocas que se producen, ya sea entre los elementos, ya entre los cuerpos totalmente formados, y que dan lugar a todas las mezclas y alteraciones gracias a las cuales podrán nacer nuevos cuerpos e insertarse en la materia nuevas formas sustanciales. No hay que olvidar que todos estos cambios, aunque tengan sus condiciones materiales en las fuerzas elementales, tienen su causa final, su causa verdadera, en la forma hacia la que están orientados; el medicamento actúa por una serie de alteraciones de la sustancia viva, pero la causa verdadera de esas alteraciones es la salud. Hay que guardarse de creer que la producción de un cuerpo nuevo se deba a esas combinaciones o alteraciones, que no son más que las condiciones para ello.

Pero esas condiciones pueden ser estudiadas también en sí mismas. Un cuerpo no sufre la influencia de una fuerza sino porque en él hay materia, es decir, en el fondo, posibilidad de un cambio. Así, cuando el aire, bajo la influencia del frío, se cambia en agua, el que sufre no es el calor del aire, ya que el calor es una forma; sin materia, el fuego sería imposible; es, en realidad, su materia [102]. Se llama materia primera a ese poder de cambio, completamente indeterminado, que está implicado en la transmutación de los elementos. Por el contrario, la materia segunda, por ejemplo el bronce de una estatua, está determinada en sí misma, aunque esté indeterminada con relación al cambio que todavía es capaz de sufrir [103]. Gracias, pues, a la materia, el agente puede actuar, asimilándose al paciente; por ejemplo, el fuego calentando. Para que haya acción, es preciso que el agente encuentre un paciente que en aquel momento sea diferente de él, pero que sea semejante en potencia. Un caso especialmente importante es la mezcla que se forma como resultado de acciones y pasiones recíprocas entre dos cuerpos. La mezcla no es una yuxtaposición, como pretenden los atomistas, sino una unión real en la que cualquier parte, por pequeña que sea, es homogénea con relación al conjunto: aquí encontramos una vez más esa confianza absoluta en la sensación bruta y no analizada que es característica del espíritu de Aristóteles. Las diferencias de mezcla dependen, a la vez, de la dosis y de la naturaleza de los cuerpos que en ella intervienen. El cuerpo mezclado puede desaparecer, si está en cantidad demasiado pequeña, como una gota de agua en el mar, o si es mucho más pasivo que el otro; por ejemplo, en una aleación de estaño y bronce, el estaño desaparece, dejando sólo un color [104].

---

102 *De generatione et corruptione,* 1, 7, final.

103 *Metafísica,* Θ, 7, 1049 a 25.

104 *De generatione et corruptione,* I, 6 al 10.

Una primera aplicación de esta física aparece en los *Meteoros*, donde Aristóteles intentó determinar las diversas acciones que producían ese conjunto de fenómenos irregulares, como la vía láctea, los cometas, las apariciones ígneas, que se producen por debajo de la esfera de la luna, y también los estados generales de la atmósfera: vientos, terremotos, rayo, tempestad. El cuarto y último libro está dedicado al estudio de lo que podríamos llamar los diversos estados de la materia bajo la influencia de las dos causas activas por excelencia: lo caliente y lo frío; subraya especialmente los fenómenos de cocción y congelación, así como los estados debidos a la mezcla, como lo blando, lo flexible, lo frágil, lo quebradizo, etc.

Todos estos estudios están orientados hacia el último capítulo, que tiene por objeto el estudio de las mezclas que forman las diversas partes del ser vivo: hueso, músculo, etc.

11. EL SER VIVO: EL ALMA

Los elementos no existen sino para la formación de estos tejidos vivos [105]; los tejidos no existen sino para la formación de órganos como el ojo o el brazo; los órganos no existen sino para cumplir ciertas funciones muy complicadas, como la vista en el caso de los ojos o el movimiento en el de los brazos. El ejercicio de las funciones vitales es uno de los fines principales por los que la naturaleza actúa y realiza todas las combinaciones y mezclas que harán posible el ser vivo.

Pero la vida no es el producto de esas combinaciones y mezclas. El cuerpo organizado sólo tiene la vida en potencia. No será vivo en acto, es decir, no podrá ejercer efectivamente las funciones de un cuerpo vivo: nutrición, desarrollo hasta el estado adulto, corrupción, sino cuando haya recibido esa forma sustancial que se llama alma. El alma es «la entelequia primera de un cuerpo natural que tiene la vida en potencia» [106], es decir, que está dotado de órganos adecuados para el cumplimiento de las funciones vitales. Está unida al cuerpo como el filo al hacha; es la condición inmediata de la actividad del cuerpo, más o menos de la misma manera que la ciencia que posee el sabio es la condición inmediata por la cual contempla la verdad; igual que el sabio no la contempla siempre, tampoco el alma actúa siempre, sino que tiene su período de reposo; pero está siempre dispuesta a actuar.

---

[105] *De partibus animalium*, II, 1; lo que llamamos tejidos son los homeómeros, compuestos de partes homogéneas; los órganos son anhomeómeros, compuestos de varios homeómeros.

[106] *De anima*, II, 1, 412 a 27.

El alma es, pues, ante todo, para Aristóteles, el principio de la actividad vital, el motor inmóvil de tal actividad. La psicología es la introducción al estudio de los seres vivos, de la misma manera que la teología es la introducción al estudio del universo; no tiene ya objeto propio y separado, como en la tradición de Pitágoras y de Platón; el alma no es ya la viajera que va de cuerpo en cuerpo para cumplir su propio destino, sino que está ligada al cuerpo como la vista al ojo [107]. Nada queda del mito platónico, que Aristóteles parece haber aceptado en sus primeros escritos. El problema de la moral es tan independiente de la psicología como de la teología. Alma y cuerpo nacen y desaparecen juntos.

De ahí se deduce que tampoco hay, como creía Platón, estudio del alma en general; el filósofo estudia el alma como el geómetra las figuras: el geómetra no estudia la figura en general, que no designa esencia alguna, sino el triángulo, el polígono, etc., y así, una serie de figuras, desde la más simple a la más compleja, cada una de las cuales implica las precedentes, pero no las siguientes. Análogamente, el filósofo estudia la serie de funciones o facultades o potencias del alma, cada una de las cuales implica las precedentes, pero no las siguientes: función nutritiva, sensitiva, pensante y motriz. El que posee, por ejemplo, la función sensitiva, posee la nutritiva; pero lo inverso no es cierto, como vemos en la planta, que únicamente tiene capacidad para nutrirse. Estas funciones no constituyen, para el que posee varias, otras tantas almas diferentes; se diferencian lógicamente, puesto que desembocan en un acto diferente, pero no localmente ni por su sustancia; cada ser vivo posee un alma única [108].

La teoría de las funciones del alma ha nacido, evidentemente, de la clasificación de los seres vivos en vegetales, animales sin razón y animales racionales. Pero esta clasificación tajante no debe hacer olvidar que Aristóteles es esencialmente continuista y que ve en la vida superior, no una pura y simple suma, sino más bien la realización de algo que estaba esbozado en la vida inferior. En la mayor parte de los demás animales hay trazas de caracteres que se distinguen con mayor evidencia en los hombres: sociabilidad y salvajismo, dulzura y aspereza, valor y cobardía, timidez y firmeza. En muchos hay incluso imágenes de inteligencia refleja. Los animales difieren del hombre, y éste de ellos, por gradaciones de más o de menos. La naturaleza pasa poco a poco de los seres inanimados a los animados, hasta el punto de que la continuidad hace difícil establecer los límites y no sabemos a cuál de los dos pertenecen los intermedios. Cabe preguntarse, a propósito de ciertos seres marinos, si son animales o plantas [109].

107 *Ibid.*, II, 1, 412 b 18.
108 *De anima*, II, 2.
109 *Historias de los animales*, VIII, 1.

Y no es que Aristóteles tenga la menor tendencia a fomentar un evolucionismo como el de Empédocles; muy al contrario, para él es una regla absoluta (que traslada del dominio de la vida a la naturaleza entera) que no se puede pasar de un género a otro y que lo semejante produce siempre su semejante. Así como hay identidad específica entre la salud del médico y la que produce en el enfermo, la hay siempre entre el generador y el engendrado. Los seres vivos se distribuyen en especies fijas incorruptibles, cuya forma se transmite de cada individuo perecedero a otro análogo mediante la generación. Sólo así puede el ser vivo imitar el curso eterno de los astros y alcanzar la perpetuidad. La tesis de la fijeza de las especies se une así a las tendencias más profundas de Aristóteles, a su búsqueda de puntos fijos en el devenir. La continuidad es en él algo muy distinto de la evolución; no es la explicación de lo superior por lo inferior, sino, muy al contrario, de lo inferior por lo superior, de la planta por el animal, del animal por el hombre: sólo lo perfecto y lo adulto nos permiten comprender lo imperfecto.

Tal es la idea maestra del estudio de las facultades del alma, que puede abordarse bajo dos aspectos: en primer lugar, el estudio de cada una de las facultades es como la introducción a un capítulo de anatomía que describe los tejidos y los órganos formados por esos tejidos, gracias a los cuales puede ejercerse la facultad: la función nutritiva, que es la asimilación del alimento por el cuerpo para que éste crezca hasta el estado adulto y se mantenga en él, determina todo un mecanismo de acciones corporales sin las cuales no puede ser conocida; ante todo, la cocción del alimento ingerido mediante el calor interior, emanado del corazón, el cual, como principio de lo cálido, es lo primero que se engendra en el animal; el alimento, licuado o solidificado por el calor, circula por las venas y se filtra a través de ellas como a través de una vasija de arcilla cruda; sus partes acuosas, condensándose por efecto del frío, forman la carne; sus partes terrosas, que contienen aún algo de humedad y de calor, lo pierden bajo la acción del frío y se convierten en partes duras, como las uñas y los cuernos; cada ser vivo posee, por lo demás, la cantidad de calor innato que convenga a tal efecto [110]. Análogamente, la función sensitiva determina el estudio anatómico y fisiológico de los órganos de los sentidos. De una manera general, esas facultades no son, en modo alguno, explicaciones perezosas, sino como puntos de orientación en la investigación experimental.

Bajo un segundo aspecto, el estudio de cada función está orientado de algún modo hacia el estudio de la función superior y, sobre todo, de la que es superior a todas: el pensamiento intelectual. Este rasgo

[110] Compárese *De generatione animalium*, II, 6, con *De anima*, II, 4.

se muestra principalmente en el estudio de las facultades de conocer o de discernir lo verdadero de lo falso. Este discernimiento se realiza con ayuda de la sensación o bien con ayuda del pensamiento. Aristóteles sigue totalmente fiel a esta distinción platónica y critica vivamente a los físicos que reducen el pensamiento a la sensación [111]. Pero el significado ha cambiado, porque Aristóteles acentúa más la continuidad que la oposición. Ya en la sensación intenta hacer ver lo que hay de estable, de fijo, de conocimiento efectivo; la sensación no es una alteración puramente pasiva, en la que el órgano sufre la acción de las cualidades sensibles, perpetuamente cambiantes y movibles; ciertamente, la facultad de sentir sólo pasa al acto bajo la influencia de un agente sensible sobre un órgano de los sentidos; la sensación no es por ello reductible en modo alguno a un mero acto del agente sensible; la planta, por ejemplo, sufre alteraciones como consecuencia del calor, pero no siente el calor [112]. Habrá que decir, por tanto, que la sensación es un acto común al que hace sentir y al que siente, por ejemplo, al calor y a la visión, al ruido y a la audición; y hay que insistir sobre este carácter común y sobre la imposibilidad de atribuir la sensación a uno u otro de los dos factores aisladamente [113].

Este acto tiene ya algo de pensamiento; porque la sensación, en lo que concierne a los sensibles, es como el pensamiento en lo que concierne a los inteligibles: ambos afirman con verdad su objeto propio. Se llama, en efecto, objeto propio de una sensación a la cualidad sensible que hace pasar esa sensación al acto: el color, para la vista; el sonido, para el oído. Y, sobre su objeto propio, cada sensación dice la verdad completa: la visión no se equivoca acerca de lo blanco; el error sólo empieza cuando afirma que esto blanco es tal o cual objeto. Las diversas especies de sensaciones ofrecen un conocimiento integral de estas cualidades sensibles: no hay más cualidades sensibles que aquellas que actúan por contacto, como las táctiles o las gustativas, y las que actúan a través de un medio aéreo o líquido, como los colores, los sonidos o los olores [114].

Bajo otro aspecto, este conocimiento sensible está orientado hacia el conocimiento intelectual, ya que capta las cosas sin su materia. «No es la piedra misma la que está en el alma» cuando es percibida, sino sólo su forma [115]. Aunque encerrada en el conocimiento de las cosas particulares, la sensación las separa, pues, de su materia. Además, la multiplicidad de los cinco sentidos tiene su razón de ser en que así se facilita el conocimiento de las cualidades comunes a todos

---

[111] *De anima*, III, 3.
[112] *Ibid.*, II, 12, 424 a 32.
[113] *Ibid.*, III, 2.
[114] *Ibid.*, III, 1.
[115] *De anima*, III, 8, 431 b 28.

los sensibles, tales como el movimiento, la magnitud o el número; la percepción de esas propiedades comunes no sería posible con un solo sentido, porque no se desprendería de lo sensible propio [116]. Por último, esa multiplicidad supone un centro común, capaz de aprehender y de discernir todas las cualidades; sin él, las sensaciones de cada sentido quedarían en nosotros aisladas unas de otras, como las de otras tantas personas extrañas entre sí; ahora bien, ese centro común puede captar las semejanzas y las diferencias y, en general, toda clase de relaciones entre los sensibles [117].

El pensamiento, en su más amplio sentido, contiene todos los actos de conocer independientes de la influencia actual de lo sensible, es decir, tanto las imágenes de la memoria como las opiniones y los juicios de la ciencia [118]. Aristóteles reconocía, en los dos extremos de la escala del conocimiento, una intuición que forzosamente es verídica: abajo, la intuición de lo sensible propio mediante la sensación; arriba, la intuición intelectual de las esencias indivisibles [119]. Entre uno y otro se extiende el resto, es decir, todo lo que es susceptible de ser verdadero o falso, o sea: toda proposición que afirma una relación de un atributo con un sujeto como pasada, presente o futura. Aristóteles no hace un estudio demasiado sistemático de esas facultades intermediarias, sino que parece considerar a cada una de ellas según tres puntos de vista diferentes: en sí misma, en su relación con la facultad inferior y en su relación con la facultad superior. Así, la representación o imagen (φαντασία): en sí misma, es todo lo que se presenta al alma al margen de la sensación; generalmente es falsa, sin correspondencia con lo real; pero no se afirma como verdadera, porque no va, como la opinión, acompañada de creencia [120]; el sol parece tener un pie de diámetro, pero sabemos que es más grande que la tierra. En su relación con la sensación, es la imagen de una cosa sensible pasada, una especie de pintura que procede de la marca que deja el objeto sensible, como un sello sobre la cera; esa imagen es el recuerdo del objeto y sólo hay memoria allí donde hay imagen. Al contrario de lo que decía Platón, no es posible recordar verdades puramente intelectuales, sino que se contemplan de nuevo cada vez que se piensa en ellas [121]. Por último, en su relación con la inteligencia, la imagen es la condición del pensamiento. «No hay pensamiento sin imagen», porque la imagen es la materia en la que la inteligencia contempla lo universal. El geómetra, para demostrar las propiedades del

116 *Ibid.*, III, 1, final.
117 *Ibid.*, III, 2, 426 b 17-22.
118 *Ibid.*, III, 3, comienzos.
119 *Ibid.*, III, 6, final.
120 *Ibid.*, III, 3, 428 b 2.
121 *De memoria*, cap. 1, 450 a 22.

triángulo, debe trazar un triángulo de dimensiones definidas; pero no piensa en esas dimensiones [122].

En los tratados de Aristóteles no escasean las indicaciones dispersas sobre hechos intelectuales más complejos, tales como la reminiscencia o el juicio. La reminiscencia es como la orientación del alma a la búsqueda de un recuerdo; parte del estado actual y, por una serie de otros estados ligados al primero, ya sea por semejanza, por oposición, o por proximidad, consigue llegar al recuerdo buscado. Lo que más tarde se llamaría asociación de ideas queda así presentado como un medio para recordar [123].

En el otro extremo del conocimiento está la inteligencia, cuyo acto es el pensamiento individual de esencias inteligibles indivisibles en sí. Aunque es comparable por su certeza a la sensación de los sensibles propios, sin embargo, difiere bastante de ellos. Entre los inteligibles y la inteligencia hay una relación análoga a la que existe entre lo sensible y el que lo siente: la inteligencia es como una tabla rasa que contiene en potencia todos los inteligibles y que sólo pasa al acto mediante la intervención de aquéllos [124]. Pero, mientras el órgano que siente es destruido por un sensible demasiado intenso, como por ejemplo, una luz deslumbrante, la inteligencia, al contrario, piensa tanto mejor cuanto mayor es la claridad del inteligible [125]. Además, mientras que en el acto común de la sensación, el que siente sigue siendo siempre distinto de lo sensible, en el acto intelectual de contemplación la inteligencia está completamente identificada con lo inteligible y no se podría encontrar en ella, cuando piensa, otra cosa que su objeto: ella misma es, pues, inteligible [126]. Por último, mientras que la sensación se repartía en órganos, cada uno de los cuales sólo era capaz de captar una especie particular de sensibles, la inteligencia es capaz de recibir todos los inteligibles sin excepción. Esos tres rasgos distintivos vuelven sobre una razón única: la inteligencia percibe las formas o esencias sin materia y desprendidas de todas las particularidades que las acompañan en lo sensible. Por ejemplo, no piensa en lo chato, que es la curvatura cóncava de la nariz, sino en la curvatura misma; mediante la abstracción hace pasar al acto a los inteligibles que sólo estaban en potencia en los sensibles; ahora bien, la ciencia de las cosas sin materia es necesariamente idéntica a tales cosas. En una noción geométrica o aritmética no hay nada más que lo que en ellas pensamos [127].

---

122 *Ibid.*, 449 b 30.
123 *Ibid.*, cap. II.
124 *De anima,* III, 4, 429 b 31.
125 *De anima,* III, 4, 429 a 29.
126 *Ibid.*, 4, 430 a 2.
127 *Ibid.*, 7, 431 b 12.

Sin embargo, nuestra inteligencia no es más que una facultad de pensar; es todos los inteligibles, pero sólo en potencia; no piensa siempre. ¿Cómo puede pasar al acto? Desde luego, no bajo la influencia de las imágenes sensibles, que son sin duda indispensables para su operación de abstracción (no se piensa sin imágenes), pero de las que no podrían nacer espontáneamente los inteligibles en acto, ya que las imágenes los contienen solamente en potencia. Conforme a la regla general según la cual un ser sólo puede pasar de la potencia al acto bajo el influjo de otro ser que esté ya en acto, Aristóteles se ve obligado a admitir, por encima de nuestra inteligencia que no piensa siempre, una inteligencia eternamente en acto, inteligencia impasible, puesto que es un pensamiento fijo e indefectible que no sufre cambio alguno, productora de todos los demás pensamientos, a la manera de la luz que pone en acto los colores. ¿Cuál es exactamente el lugar de esta inteligencia? ¿Es, como la inteligencia pasiva o en potencia, una parte del alma humana? No lo parece, puesto que Aristóteles la declara incorruptible y eterna, mientras que la inteligencia pasiva es perecedera. Si es una sustancia separada del alma humana, ¿no será idéntica al motor de las esferas, a Dios, que es pensamiento eternamente actual? Lo parece, tanto más cuanto que la inteligencia que tenemos es la parte más divina de nuestro ser, cuya actividad nos coloca por encima de la naturaleza humana y nos hace compartir la vida de los dioses. Pero sobre este punto Aristóteles no se pronuncia formalmente, y deja a sus intérpretes en una confusión cuyas consecuencias se verán más adelante [128].

Lo que resulta indudable es que concede a la inteligencia un lugar especial en el alma humana. Si percibe las cosas sin materia, es que ella misma es inmaterial, es decir, que no tiene necesidad de órgano alguno corporal. Si la definición genérica del alma, entelequia de un cuerpo organizado, le conviene aún, no es desde luego en el mismo sentido que conviene a la facultad nutritiva o sensitiva; porque vemos evidentemente que el cuerpo organizado es una condición sin la cual no podría pensar la inteligencia, ya que no puede pensar sin imágenes. Pero, siendo de por sí independiente, tanto del funcionamien' de un órgano como de las imágenes mismas, hay que decir que se añaı al alma por una especie de epigénesis; que entra en ella desde el ext‹ rior y «por la puerta» [129].

El alma es concebida entonces de una manera análoga al mundo y, por decirlo así, según el mismo esquema: un desarrollo de facultades que, apoyado en el cuerpo orgánico, se orienta hacia un término, la inteligencia, que, en ciertos grados, las trasciende. Ahora se unen

[128] *Ibid.*, 5.
[129] *De generatione animalium*, II, 3, 736 b 27.

más fuertemente que nunca la psicología y la cosmología, cuyos lazos se habían relajado en Platón, merced al mito del destino que daba verdaderamente al alma una individualidad. En esta filosofía, el alma sólo está hecha, si se puede hablar así, para ser una imagen espiritual de la realidad. «El alma es, de algún modo, todos los seres, porque los seres son o sensibles o inteligibles. Y la ciencia es, en cierta manera, lo sabido; y la sensación, lo sensible» [130].

En esta visión sintética del alma sólo se ponen de manifiesto los dos polos: sensación e inteligencia. Todo lo intermedio, es decir, todos los movimientos de pensamiento en los que somos nosotros mismos, reflexión, opinión, imaginación, quedan absorbidos en su relación con uno u otro de esos dos polos fijos en los que el alma se hace puramente representativa e intuitiva de la realidad.

12. MORAL

Todo el pensamiento platónico se apoyaba sobre una unión perfecta entre la vida intelectual, moral y política: la filosofía alcanza, mediante la ciencia, la virtud y la capacidad necesarias para gobernar la ciudad. Todo esto queda separado en Aristóteles: el bien moral o bien práctico, es decir, el que el hombre puede alcanzar por sus acciones, no tiene nada que ver con esa Idea del Bien que la dialéctica colocaba en la cúspide de los seres [131]. La moral no es una ciencia exacta como las matemáticas, sino una enseñanza que pretende hacer mejores a los hombres, y no sólo darles opiniones acertadas sobre las cosas que hay que procurar o evitar, sino también hacer que, efectivamente, las procuren o las eviten. «Tratándose de virtud, no basta saberla; además, hay que poseerla y practicarla». Sobre el alcance de esta enseñanza, el moralista no debe hacerse demasiadas ilusiones: no basta con simples discursos para inspirar la bondad; serán fructuosos cuando vayan dirigidos a jóvenes de carácter noble y liberal, pero son totalmente incapaces de conducir al vulgo hacia la virtud. Por tanto, la moral es una enseñanza, pero una enseñanza aristocrática; no una predicación para la multitud, sino una invitación a la reflexión para los mejor dotados; a los demás les bastará con el hábito y el temor al castigo [132]. Incluso parece que la virtud no podría desarrollarse plenamente sino en las clases acomodadas. «Es imposible o muy difícil que un indigente pueda realizar acciones bellas, porque hay muchas cosas que no se pueden hacer más que sirviéndose de instrumentos co-

---

[130] *De anima,* III, VIII, comienzos.
[131] *Etica a Nicómaco,* I, 6.
[132] *Ibid.,* X, 9, 1179 b, 1 ss.

mo los amigos, la riqueza, el poder político». Un hombre muy feo, de humilde cuna, solitario y sin hijos, no podría alcanzar la felicidad perfecta. Virtudes tan preciosas como el valor, la generosidad, la cortesía, la justicia, sólo pueden ejercitarse en un determinado nivel social. «Un pobre no puede ser magnífico; porque no tiene con qué hacer magnificencias; y si lo intenta, es un tonto» [133].

Esta ética es la de una burguesía acomodada y decidida a aprovechar sabiamente sus ventajas sociales. Aquí no se siente ni el soplo popular de un despertador de conciencias como Sócrates, ni la convicción que animaba a Platón. Pero está en perfecta armonía con el resto de la filosofía: en ética, como en todo, se trata de definir un fin, y, después, determinar los medios adecuados para conseguir ese fin. Pero se trata de un fin práctico y humano, es decir, que debe ser accesible al hombre mediante sus acciones; para conocerlo habrá de valerse de la observación y de la inducción, o sea, buscar en función de qué actúan los hombres. No cabe duda de que todos buscan la felicidad; el placer, la ciencia, la riqueza, no son sino medios para conseguir ese fin, que no se subordina a ningún otro. El fin es, pues, la felicidad, pero una felicidad humana, es decir, que nos resulte accesible por nuestras acciones y que dure la mayor parte de la vida. Pero interesa observar que esa felicidad que orienta la acción como un fin, no es ni una parte ni un resultado de la acción (como tampoco la intuición intelectual es un resultado del trabajo mental, aunque oriente ese trabajo). La felicidad pertenece a una categoría distinta que la acción: la felicidad es un absoluto y un acto; la acción es relativa a un fin [134]. Llega a nosotros como un regalo de los dioses y una recompensa a nuestra virtud; como principio de bienes, tiene algo de divino [135]. Por lo demás, la opinión universal de los hombres coincide en considerar la felicidad como una cosa preciosa entre todas, pero no como una cosa laudable. Se diría que Aristóteles lucha contra este tipo de eudemonismo, tan diferente del suyo, que prevalecerá después de él y que vuelve a unir lo que él se empeñaba en distinguir por encima de todo: lo loable y lo precioso, la acción y el fin [136].

Es norma universal que un ser no alcanza su propio fin si no cumple la función que le corresponde. La virtud, para este ser, consiste en el cumplimiento excelente de tal función. La noción de virtud en general va mucho más allá de la esfera de la moral. Se puede hablar de la virtud de un ser vivo y hasta de la de un objeto inanimado o de un utensilio fabricado. La palabra no sugiere una cualidad especí-

[133] *Ibid.*, 18, 1091 a 31.
[134] *Etica*, I, 9, comienzos.
[135] *Ibid.*, I, 12, final.
[136] *Ibid.*, I, 12.

ficamente moral. Además, la virtud de un ser es algo adquirido, sobreañadido a la esencia; de hecho, no hay en la esencia cuestión de más o de menos y, en esto, Aristóteles es irreductible: o se es hombre o no se es hombre; no se puede ser más o menos hombre. Pero de la esencia de un ser no se deducen siempre todas sus cualidades con la misma necesidad con que las propiedades de un triángulo se deducen de su esencia, sino que hay diferentes grados de perfección para un ser de la misma esencia. Hay útiles de buena y mala cualidad, sin que la buena o la mala cualidad formen parte de su esencia. Por tanto, es en la categoría de cualidad y, más exactamente, entre las cualidades adquiridas, donde se encuentra la virtud [137].

Apliquemos estos principios al hombre: su función propia y distintiva es la actividad conforme a la razón; toda actividad humana, buena o mala, es racional; la virtud humana consiste en la perfección o excelencia de esa actividad. El objeto de la teoría de las virtudes es concretar el sentido de esta fórmula. Pero tal sentido es extraordinariamente complejo y rico, si se pretende verlo en acción en todos los detalles particulares de la vida humana; y esto es precisamente lo que hace falta; porque la ética debe enseñar a actuar y, por consiguiente, tiene que descender a todos los casos particulares. «En materia de acción, las nociones generales resultan vacías, y las nociones particulares están más cerca de la verdad porque las acciones afectan a lo particular» [138]. La ética es, pues, una especie de descripción muy concreta de la manera en que la razón puede penetrar y dirigir toda la actividad humana. Ningún detalle de la vida pasional y de las relaciones sociales le es extraño, porque gracias a ese detalle adquiere un sentido la razón. La ética se orienta naturalmente hacia la descripción de las pasiones, de la misma manera que, un poco más adelante, la comedia nueva de Menandro (342-290) sustituirá la violencia de las diatribas de Aristófanes por el delicado análisis de los caracteres. Son precisamente esos análisis los que confieren todo su valor a la *Etica a Nicómaco*. No se trata en absoluto de ofrecer reglas generales, sino de buscar «cuándo hay que obrar, en qué casos, con respecto a quién, en vista de qué y de qué manera» [139].

La virtud es una disposición estable de la que nace la acción virtuosa. Esa disposición no es natural e innata; el hombre nace con disposiciones hacia ciertas pasiones, por ejemplo la cólera o el miedo; pero esas disposiciones no son vicio ni virtud, ni por ellas se es alabado ni vituperado. La virtud es una disposición adquirida, y adquirida por la voluntad, si ha de ser loable. Sólo existe, en realidad, cuando

[137] *Ibid.*, I, 13; II, 1.
[138] *Ibid.*, III, 7.
[139] *Etica*, II, 7.

se ha convertido en hábito, es decir, cuando, a pesar de ser totalmente adquirida, produce las acciones con la misma facilidad que una disposición innata. El hombre no es verdaderamente justo sino cuando realiza una acción justa, no sólo sin disgusto, sino con placer. Este hábito, nacido de la voluntad, la hace al mismo tiempo más firme. Todo lo que hay de virtud en el hombre procede, por tanto, de su elección voluntaria.

Pero, ¿en qué debe consistir esa elección para que sea razonable y virtuosa? Acerca de este punto capital, Aristóteles apela, por una parte, a cierta analogía y, por otra, a la opinión común [140], como es característico en su método en moral. Ante todo, a la analogía del acto virtuoso con las obras de la naturaleza y del arte. Estas obras tienden, fundamentalmente, a evitar los excesos, lo demasiado o lo demasiado poco. Los médicos saben que la salud o excelencia del cuerpo es una justa proporción entre fuerzas activas contrarias, cálido y frío, que influyen sobre el cuerpo. El escultor y el arquitecto buscan también ciertas proporciones justas. La naturaleza y el arte encuentran su excelencia cuando alcanzan ese término medio entre dos excesos. La condición material de ese ideal consiste en que actúen sobre uno de esos continuos que suponen el más y el menos, uno de aquellos múltiples infinitos de los que hablaba Platón en el *Filebo* y en los que se emparejan lo más cálido y lo más frío, lo más grave y lo más agudo. Y esta condición se da en la vida moral; la voluntad trabaja sobre acciones y pasiones que implican la carencia y el exceso, lo más y lo menos, que se presentan por parejas, como temor y audacia, deseo y aversión, en las que cualquier aumento de uno de los términos significa una disminución del otro. La virtud consistirá en alcanzar el justo medio en esos continuos. Está también la opinión común, según la cual hay una sola manera de ser bueno y mil de ser malo. Pero el problema del medio se presenta también con caracteres especiales, debidos al objeto de la moral. Para encontrar el objeto de la virtud no se trata, en efecto, de definir de una manera precisa y absoluta un medio, como se define una media aritmética entre dos extremos, puesto que la moral no emplea tal rigor, sino que se dirige a hombres naturalmente inclinados a pasiones opuestas, de todo grado y naturaleza, y tiende a producir en ellos la virtud, en vez de darles una definición teórica de ella; pero resulta evidente que el valor no se producirá de la misma manera en el tímido, a quien hay que excitar, que en el audaz, a quien hay que reprimir. Según los casos, el medio estará más cerca de uno u otro de los extremos, puesto que es medio con relación a nosotros y no por sí mismo. La determinación del medio, inseparable de los instrumentos para producirlo, es, por

[140] *Ibid.*, II, 6.

tanto, una cuestión de tacto y de prudencia. Añádase que, en una media aritmética, el medio es posterior a los extremos y está determinado por ellos, mientras que en la vida moral los extremos son, al menos idealmente, posteriores al medio y sólo son extremos con relación a él. Lo imperfecto sólo se concibe como tal por relación con lo perfecto; y, en cierto sentido, el medio es el verdadero extremo, es decir, el más alto grado de perfección [141].

La virtud es, pues, en resumen, una disposición adquirida (ἕξις) de la voluntad, que consiste en un medio, relativo a nosotros, definido en razón, es decir, como un hombre de tacto puede definirlo [142]. Este es un esquema muy general, que deberá ser completado por la experiencia moral; tantas parejas de pasiones opuestas como de virtudes y otras tantas parejas de vicios opuestos entre sí y a la virtud. En relación con el temor y a la audacia, por ejemplo, hay una virtud que es el valor y dos vicios que son la temeridad y la cobardía. En relación con la búsqueda del placer, la virtud es la templanza y los vicios opuestos, la intemperancia y la insensibilidad. Lo mismo sucede cuando encontramos una pareja de acciones opuestas entre sí. En relación con el don de las riquezas, por ejemplo, la virtud es la generosidad y los vicios opuestos, de una parte, la mezquindad y, de otra, la prodigalidad [143]. Estos ejemplos nos permiten ver mejor cómo la virtud es un medio completamente relativo a nuestra condición humana, e incluso a nuestra condición social. Así, la generosidad, virtud de los particulares de fortuna modesta, es muy diferente de la magnificencia, virtud del rico magistrado bienhechor de su ciudad: lo que en uno es generosidad, en el otro será mezquindad.

Aunque Aristóteles define la virtud mediante una disposición voluntaria, está muy lejos de incluir en ella algo así como la intención, pues tal disposición sólo se plantea como disposición a la acción, y la virtud no tiene sentido alguno si faltan las condiciones materiales de la acción. «El generoso necesita riqueza para obrar generosamente y el justo necesita también relaciones sociales, porque las intenciones son invisibles y el injusto también alardea de su voluntad de justicia». También hay virtudes humanas, inseparables del medio social, virtudes políticas, que los dioses, por ejemplo, no poseen en absoluto «¿Cómo podrían ser justos? ¿Acaso puede pensarse sin una sonrisa que hagan entre ellos contratos o préstamos?» [144].

De ahí su análisis de la voluntad [145] considerada no en sí misma, sino en sus relaciones con la acción que produce. Es, ante todo, una

[141] *Etica*, II, 6.
[142] *Ibid.*, II, 6, 1106 b 36.
[143] *Ibid.*, II, 7.
[144] *Etica*, X, 8, 1178 a 24 y 1178 b 28.
[145] *Ibid.*, III, 1 al 5.

cuestión de pedagogía social. Se trata de saber cuáles son las acciones que el legislador podrá favorecer útilmente con sus elogios o impedir con sus diatribas. Una condición es que sean voluntarias, y esta condición afecta a sus diversas causas, es decir, a su principio originario, a su fin y a su medio. Una acción es voluntaria (ἑκούσιος) en el sentido más amplio cuando su punto de partida es interior al ser que la realiza. Lo que convierte a un acto en involuntario es, o bien una presión natural, como si el viento nos arrastrara, o bien una fuerza moral, como la del tirano (pero no hay ninguna regla precisa para discernir el punto exacto en que la amenaza hace al acto involuntario) o bien la ignorancia, pero no la ignorancia del bien o del mal, sino la ignorancia de las circunstancias particulares cuyo conocimiento habría modificado nuestra acción. En este sentido general, la acción voluntaria no es, en modo alguno, exclusiva del hombre, sino que se encuentra también en el animal. El acto específicamente humano es el realizado por elección reflexiva (προαίρεσις), es decir, por elección precedida de una deliberación (βούλευσις). La deliberación es la investigación que se plantea, no el fin del acto, sino los diversos medios posibles para alcanzar ese fin, y sólo se produce donde hay indeterminación y contingencia. Es, en el terreno práctico, lo correlativo del pensamiento discursivo en el terreno teórico; elabora silogismos prácticos, cuya mayor implica un precepto y un fin (las carnes ligeras son saludables), la menor una comprobación de hecho por la percepción sensible (esta carne es ligera), y la conclusión la máxima práctica que conduce inmediatamente a la acción o a la abstención. Una máxima general, sin el conocimiento particular de los hechos, jamás arrastraría a la acción; a «la inteligencia práctica» le corresponde el papel de descubrir esos hechos particulares expresados en las menores (aquí la percepción sensible es realmente inteligencia), mientras «la inteligencia teórica» conoce los principios primeros[146]. Pero la deliberación es siempre relativa a un fin. La voluntad del fin (βούλησις), muy diferente de la deliberación que de ella depende, es la que tiende hacia el bien o, al menos, a lo que nos parece que es el bien.

Este análisis de la voluntad tiene como consecuencia la distinción de dos tipos de virtudes: las virtudes éticas, que están en relación con el carácter, es decir, con nuestras disposiciones naturales para tal o cual pasión con el fin de reducirlas a sus justos límites, y las virtudes dianoéticas, o virtudes de la reflexión, que son cualidades del pensamiento práctico que conduce a la acción. Es imposible confundir las primeras con las segundas, es decir, la fuerza de la voluntad que domina las pasiones con la claridad de una inteligencia que busca el camino recto. La unidad que Sócrates parecía haber querido establecer

[146] *Etica*, VI, 11, 1143 a 35.

entre el dominio de sí y la reflexión queda destruida. La parte irracional del alma queda como un elemento irreductible que la razón puede gobernar pero no absorber. Las virtudes éticas, el valor o la justicia, son en nosotros casi innatas; las virtudes dianoéticas, como la prudencia, no se adquieren sino tras una larga experiencia. También es imposible confundir las virtudes dianoéticas con la ciencia o la sabiduría; estas cualidades son: la prudencia (φρόνησις), que consiste en deliberar bien, es decir, en plantear, mediante la reflexión, el mejor medio posible de alcanzar un fin, y en prescribirlo; la penetración (σύνεσις), que consiste en saber juzgar correctamente a los demás en la elección que hacen; y el buen sentido, facultad de decidir acertadamente lo que conviene. Ahora bien, mientras la ciencia no se ocupa más que de lo universal y necesario, toda la reflexión práctica se refiere únicamente, como hemos visto, a circunstancias particulares y contingentes, y, como conocimiento complejo de los diversos medios de alcanzar nuestros fines, no podría conducir a verdades universales.

Esta misma tendencia a separar lo que el pensamiento de Sócrates y Platón unía, vuelve a aparecer en la doctrina de la justicia (libro V). En Platón, la justicia es el sostén de la unidad de las virtudes; en Aristóteles se convierte en una virtud aparte. No se trata de que abandone por completo la idea de que la justicia es la virtud entera; en efecto, lo justo es lo que la ley prescribe, y la ley, sobre todo tal como la concebía Platón, contiene un gran número de prescripciones morales, hechas para alentar la virtud; ordena la templanza, el valor, la dulzura; pero conviene añadir que si la legislación prescribe los actos virtuosos, no lo hace pensando en la perfección del individuo, sino en la de la sociedad; así pues, bajo esta forma tan general, la justicia no contiene más que un aspecto de la vida moral: el de nuestras relaciones con otro [147]. Pero tiene también una segunda forma muy especial y que se subdivide a su vez; es la virtud que preside la distribución de los honores o de las riquezas entre los ciudadanos; la que hace respetar los contratos de todo tipo, como la venta, la compra, el préstamo; por último, la que prohíbe los actos arbitrarios y violentos. Es decir, que Aristóteles considera que el derecho ocupa un lugar propio e irreductible, bajo las tres formas entonces en uso: reparto de los bienes comunes entre los ciudadanos, derecho contractual y derecho penal. Encuentra un solo principio para estos tres derechos, la igualdad; pero la entiende de modo diferente en cada caso: en el derecho distributivo es la igualdad proporcional, que asigna la parte de cada uno en su valor, mientras que la igualdad aritmética sirve de principio al derecho contractual y penal. El juez tiene como misión resta-

[147] *Etica*, V, 1.

blecer la igualdad en beneficio de la persona damnificada, ya sea por un incumplimiento de contrato o por un acto de violencia, mediante un juego de compensaciones de daños y perjuicios. En el intercambio de mercancías esa igualdad resulta posible gracias a la invención de esa medida común que es la moneda.

Aristóteles tiende, pues, a crear esferas distintas en la moral, cada una de las cuales tienen sus propios principios. Esto no quiere decir en modo alguno que todas las virtudes carezcan de condiciones comunes; si Aristóteles escribe tantas páginas sobre la amistad (libros VIII y IX) es porque la considera como condición indispensable de la virtud; pero su forma más elevada, la amistad entre hombres libres e iguales, movidos por el amor al bien, es, por la reciprocidad de servicios que engendra, la única capaz de hacer que los hombres alcancen toda la perfección posible, amoldándose y corrigiéndose unos a otros. Por supuesto que no se trata de las formas inferiores de la amistad, de esa amistad por interés que se encuentra entre los viejos o de la amistad placentera que une a los jóvenes.

Cuando Aristóteles estudia el placer (VII, 11 al 14 y X, 1 al 5), lo hace también para determinar su forma más elevada y hacer ver en él una condición de la excelencia moral; es indispensable para la virtud la complacencia en lo que se debe hacer y la aversión hacia lo que debe repudiarse. Porque, de todos modos, es imposible no tender hacia el placer, y aquellos que, como Espeusipo, declaran que todo placer es malo, son rechazados por la experiencia universal que nos muestra que todos los seres que sienten lo buscan como un bien; con tal ascetismo aparente no se conseguirá apartar a los hombres de los placeres peligrosos y atraerlos hacia los placeres útiles. La verdad es que todo acto, cualquiera que sea, una vez terminado, produce placer, de la misma manera que el desarrollo completo de un ser supone belleza: el placer se añade al acto. Además, completa el acto al favorecerlo; siendo efecto del acto, se convierte en causa de la perfección del mismo. A partir de ahí, el placer tiene las mismas posibilidades de ser buscado sin condición, como fin, que de ser rechazado. Cuanto valga el acto, valdrá el placer. Esto indica cuán diferente es el valor de los placeres y que la virtud no sería perfecta si no se desarrollase hasta el punto de producir placer cuando se convierte en acto.

La amistad y el placer completan, por tanto, a la virtud, cada cual a su manera, pero no le dan más unidad. La virtud permanece dispersa en múltiples formas y no se puede tratar de reducir todas las virtudes a una. Pero de la misma manera que Aristóteles, en la teoría de la sustancia, determinó primero la sustancia a título de noción general que contiene en su extensión a una multitud de sustancias diversas, y después pasó de esa noción general a la de una sustancia individual, Dios, que es la sustancia por excelencia, pasa también en moral de la noción general de virtud, considerada como el título común de

las virtudes humanas, éticas y dianoéticas, a otra que es la virtud por excelencia, que trasciende a las virtudes humanas, virtud divina, que es la facultad de la contemplación intelectual [148]. Mientras las demás virtudes implican la unión del alma con el cuerpo y la vida social, la inteligencia está aislada y se basta a sí misma para la contemplación de la verdad. Mientras el resto de la vida moral es una vida llena de ocupaciones incesantes, la vida contemplativa es una vida de ocio y, por tanto, muy superior, ya que el ocio es el fin de la acción y no a la inversa. La vida contemplativa es la vida de lo que hay de divino en el hombre, la única vida que podría compartir con los dioses, que son, ante todo, actividades pensantes, y, finalmente, la que produce en él, con el placer más elevado, la felicidad que puede prolongarse sin fatiga más que cualquier otra.

Esta moral del contemplativo o del hombre de estudio, situado muy por encima del político, supone, una vez más, una disociación de lo que Platón había querido unir tan fuertemente. Aristóteles experimentó intensamente la necesidad de separar la vida intelectual del resto de la vida social y hacer de ella un fin en sí. «Todos los hombres desean naturalmente saber» [149], y el saber es como un absoluto que no se refiere a ninguna otra cosa. No se puede decir, sin embargo, que haya en Aristóteles una verdadera dualidad de ideal, porque entre las dos vidas, la práctica y la contemplativa, hay una jerarquía y una subordinación de la primera a la segunda. La vida social de una ciudad griega, con todas las virtudes que lleva consigo, es la condición por la cual puede existir el tiempo libre del sabio que contempla; son, pues, dos vías inseparables, de la misma manera que son inseparables Dios y el mundo.

13. LA POLITICA

«Una ciudad, claro está, no es un simple agrupamiento para evitar las deficiencias mutuas e intercambiar servicios. Esas son dos de sus condiciones necesarias, pero que no conforman todavía una ciudad. Una ciudad es un agrupamiento de casas y familias para vivir bien, es decir, para llevar una vida perfecta e independiente» [150]. La primera parte de este pasaje se refiere a Platón, que al definir la ciudad por la división del trabajo y el intercambio, tuvo el error de indicar sólo las condiciones materiales y no la verdadera naturaleza, es decir, la causa final de la ciudad. La sociedad no sirve sólo para vivir,

[148] *Etica*, X, 6 al 8.
[149] *Metafísica*, A, I, comienzos.
[150] *Política*, III, 5, 1820 b 29.

sino para vivir bien, es decir, que es la condición de la vida moral. La ciencia de la política consistirá, ante todo, en el análisis de las condiciones por las que puede alcanzarse tal fin; pero ese análisis no consiste tanto en construcciones teóricas como en la utilización de observaciones y experiencias que Aristóteles multiplica y amplía mediante profundas investigaciones históricas sobre las constituciones de las diferentes ciudades. Los sofistas habían elaborado ya repertorios de leyes de ciudades [151]. Ahora, Aristóteles continúa ese trabajo y escribe por sí mismo o hace escribir la historia de las diferentes constituciones. Pero esa historia se realiza sólo para preparar una valoración y en ella se sigue el mismo método que en biología: los hechos de experiencia se reúnen en grupos siguiendo determinadas directrices.

El fin que asigna a la ciudad es también, en cierta medida, el resultado de su experiencia y su formación políticas. Ve en la independencia económica de una potencia agraria, como Lacedemonia, la condición de su vitalidad moral. La independencia de una ciudad se basa en la ausencia de relaciones económicas con el extranjero, pues en cuanto un país busca sus recursos en el comercio con el extranjero, como hacía la Atenas del siglo V, depende de los países que producen trigo y de los que le compran sus productos; de donde surge, con la intensidad del comercio, la necesidad del préstamo a interés y de los bancos [152]. Aristóteles condena esa civilización nueva que acarrea guerras; desearía volver a la economía natural. La unidad económica es la familia, que tiene todo lo necesario para producir lo que necesiten sus miembros, y no cambia más que el sobrante de ese consumo. No existe, pues, el trabajador libre y asalariado. La organización de la esclavitud, con dominio absoluto del amo (δεσπότης) sobre el esclavo, es una condición de esa organización económica. El esclavo es el utensilio vivo que no tiene más voluntad que la de su amo, que no participa en la virtud moral y que resultará inútil «cuando las lanzaderas se muevan solas» [153]. Esta división de la humanidad en señores y esclavos no es ni arbitraria ni violenta, sino que la naturaleza, con visión finalista, crea, en los climas cálidos del Asia, hombres de espíritu ingenioso y sutil, pero faltos de energía y hechos para la esclavitud. Sólo el clima templado de Grecia puede producir hombres a la vez inteligentes y enérgicos, libres por naturaleza y no por convención. Esta teoría, que tan bien cuadra con el finalismo de Aristóteles, deja traslucir el eco de la lucha secular entre Grecia y los «bárbaros» y, quizá, un intento de justificación de la gigantesca empresa

[151] *Etica a Nicómaco*, X, 9.
[152] E. Kinkel, *Die socialökonomischen Grundlagen der Staatslehre von Aristoteles*, 1912, p. 92.
[153] *Política*, I, 2.

de dominación universal de Grecia, intentada entonces por Alejandro [154].

La familia tiene algo más que una finalidad económica; permite que el jefe de familia dirija esas almas imperfectas que son las de las mujeres y los niños; almas imperfectas, pero no almas de esclavos. Tampoco se trata de un poder absoluto; el marido dirige a su mujer como un magistrado a sus administrados, y el padre a sus hijos como un rey a sus súbditos [155].

La familia contiene también todas las condiciones necesarias para que la ciudad se componga únicamente de libres e iguales. Para ello, es preciso separar del número de los ciudadanos a todos los que ejercen las funciones de producción, labradores o artesanos, oficios sin nobleza y que suprimen «el tiempo libre necesario para practicar la virtud y ocuparse de política»; hay que emplear en ello a gentes de otra raza que no piensen más que en su trabajo y no en revoluciones. La ciudad propiamente dicha tiene, ante todo, funciones militares y judiciales, que corresponden a los mismos hombres, pero en edades diferentes. A éstas hay que añadir las funciones sacerdotales [156].

La diversidad de las constituciones (IV, 4 y 5) procede de las mil maneras en que estas funciones, siempre las mismas, pueden ser distribuidas entre los ciudadanos. Hay democracia cuando los hombres libres y sin recursos, que forman la mayoría, están a la cabeza de los negocios; se caracteriza por la libertad y la igualdad; pero todavía hay que distinguir entre la democracia en que manda la ley y aquélla en la que manda la multitud con sus votos volubles. La oligarquía es la llegada al poder de los ricos y los nobles y tiende hacia la monarquía a medida que se concentra la riqueza. La diversidad de gobiernos tiene, por tanto, una de sus condiciones esenciales en el equilibrio de fortunas. Grandes diferencias de fortunas conducen necesariamente a la oligarquía. El fin principal de la ciudad consiste en asegurar la felicidad y la virtud de los ciudadanos mediante el dominio de las leyes. Pero ese dominio se ve favorecido por ciertas condiciones económicas, por el desarrollo de las clases medias: «Cuando la clase de los trabajadores y de los que poseen una fortuna media es dueña de la ciudad, se produce el dominio de la ley; al no poder vivir sino de su trabajo y no teniendo tiempo libre, obedecen a la ley y no tienen más asambleas que las necesarias». Por el contrario, si hay muchos ciudadanos ociosos, la democracia se transforma en demagogia y «los votos suplantan a la ley». El método está claro: no se trata tanto de fundamentar la organización de una ciudad, como de encontrar, en

---

[154] *Política*, VII, 6, 1327 b 21-33.
[155] *Ibid.*, I, 5.
[156] *Política*, VII, 7.

condiciones efectiva e históricamente realizables, los medios, infinitamente diversos y cambiantes según las circunstancias, para asegurar el bien social. Para encontrar la mejor constitución posible en un caso dado, habrá que considerar hasta las condiciones geográficas: «La acrópolis es oligarquía y monarquía; la llanura es democracia» [157]. Condiciones tan numerosas y algunas tan variables, hacen que la constitución no pueda mantenerse estable. El deseo de igualar o de superar a los demás, el de enriquecerse, la ambición y el aumento de las fortunas son los motivos principales que producen las revoluciones [158].

Entre esas condiciones hay un gran número de ellas que proceden de la naturaleza y que el hombre no puede cambiar; pero también hay muchas que proceden de la reflexión y de la voluntad, y de éstas es dueño el hombre mediante la educación, que debe preparar en el niño la virtud cívica. La educación que hace buenos ciudadanos es aquella que se cuida de evitar el desarrollo de una función en perjuicio de las demás y sabe mantener la jerarquía de funciones y su respectivo valor. Es peligrosa, por ejemplo, la educación de Esparta, que hace de la guerra el fin de la ciudad, cuando el fin de la guerra y del trabajo es precisamente la paz y el tiempo libre. Peligroso es también el abuso de la gimnástica, que en Tebas, por ejemplo, hace del ciudadano un atleta, o el abuso de la música, que crea virtuosos. En realidad, hay que desarrollar el cuerpo para el alma; la parte inferior del alma, las pasiones, para la parte superior, la voluntad; y, por último, la parte superior, para la razón contemplativa [159].

El desarrollo de la contemplación intelectual es, por tanto, el fin único, con respecto al cual todo lo demás es condición y consecuencia. En el alma humana, en la sociedad, en el universo, todas las cosas tienden hacia el pensamiento. La filosofía no es tanto, quizá, el estudio del pensamiento en sí, que supera al hombre, cuanto el estudio de esa tendencia con las condiciones extraordinariamente numerosas y variadas que nos muestra la experiencia. El universo mental de Aristóteles es un cuadro de los diversos grados de aproximación de esas condiciones [160]. En el escalón más alto, las ciencias teóricas, filosofía primera, física y matemáticas, estudian las cosas que no pueden ser más que como son y cuya perfección consiste en su necesidad misma. Más abajo vienen las ciencias prácticas y poéticas, es decir, aquellas cuyos objetos pueden ser de manera distinta de como son y dependen, a la vez, del esfuerzo humano y de condiciones naturales,

[157] *Ibid.*, VII, 10.
[158] *Ibid.*, V, 2.
[159] *Política*, VII, 12.
[160] *Metafísica*, E, 1, 1025 b 18-28.

proporcionadas por un azar favorable; las primeras, moral y política, conducen a acciones; las segundas, técnicas de todo tipo, a productos fabricados por el hombre. Pero esta clasificación no impide, en modo alguno, la perfecta continuidad que hace que la acción humana sea, como el teorema matemático, resultado de un silogismo, y que la retórica y la poesía sólo actúen sobre las pasiones gracias al pensamiento racional que las inspira.

14. EL PERIPATETISMO DESPUES DE ARISTOTELES

La escuela peripatética, como asociación legal reconocida por la ciudad, no fue fundada por Aristóteles, que era meteco, sino por Teofrasto, a quien legó sus bienes en un testamento que se conserva todavía. La escuela se convirtió entonces en una asociación de culto, consagrada a las musas, y tuvo como propiedades comunes e inalienables las casas y tierras legadas por Aristóteles; estaba formada por miembros de más edad, que elegían al jefe de la escuela, y miembros más jóvenes, encargados de organizar, con ocasión de la luna nueva, los banquetes comunes a los que se invitaba a personas ajenas a la escuela. El trabajo filosófico era, pues, colectivo. La vida de la escuela, por lo demás, no fue fácil. Sospechosa de macedonismo y poco grata a los atenienses, se vio amenazada muchas veces. Cuando, en el año 301, el macedonio Demetrio de Falera tuvo que ceder la ciudad de Atenas, se desencadenaron contra los filomacedónicos represalias dirigidas por Demócares, sobrino de Demóstenes, y pronto alcanzaron a los peripatéticos, de manera que Teofrasto tuvo que abandonar Atenas. Desde entonces empezaron a relajarse los lazos entre el peripatetismo y Atenas. Los discípulos de Aristóteles fueron de buen grado a trabajar a Alejandría, cuyo renombre comenzaba a oscurecer el resplandor de Atenas[161].

Esa afinidad de los peripatéticos con la ciudad de la erudición resultaba muy natural, puesto que los discípulos de Aristóteles se orientaban hacia las investigaciones experimentales; eran botánicos, zoólogos, historiadores, que obedecían al poderoso empuje dado por el maestro a las investigaciones especiales. Destacaron Eudemo, Aristógenes de Tarento y, sobre todo, Teofrasto de Eresa (372-288), cuyo fragmento de *Metafísica* empieza por la afirmación de un contacto íntimo y una especie de comunidad entre las realidades inteligibles y los objetos de la física[162]; también parecen haberle impresionado las

[161] U. VON WILAMOWITZ-MOELLENDORF, *Antigonos von Karystos*, Berlin 1881, p. 264; E. ZIEBARTH, *Das griechische Vereinswesen*, Leipzig 1896, p. 71 ss.

[162] Editado por Ch. A. Brandis, con la metafísica de Aristóteles, Berlin 1823, p. 308, 8.

exageraciones del finalismo de Aristóteles, al que oponía la experiencia. Sus colecciones botánicas, que se conservan; sus numerosas monografías físicas, que se refieren a las características de las tempestades, al viento, al agua y a toda clase de hechos geológicos [163]; sus célebres *Caracteres*, que ponen de manifiesto la tendencia de la moral peripatética hacia la observación de detalle; su historia de las *Opiniones físicas*, que se convirtió en una de las fuentes principales de los doxógrafos griegos; y, finalmente, sus investigaciones históricas de detalle acerca de los pritanos de Eresa; todo ello indica con precisión la orientación de la escuela. No se ocupa de religión sino al modo de un historiador o un antropólogo; poco seguro acerca de la naturaleza de la divinidad, a la que ve tanto en un espíritu como en el cielo o en las estrellas, abunda en detalles positivos, por ejemplo en la crítica que hace de los sacrificios sangrientos, cuyo carácter tardío muestra y que rechaza a causa del parentesco entre hombres y animales, no postulado en un dogma sino establecido por la observación positiva de síntomas de razón en los animales [164]. Las mismas tendencias se observan en Clearques de Soles, que reunió, con un propósito puramente histórico, las supersticiones sobre la vida futura [165].

El aristotelismo, que muchos siglos después llegaría a ser el dogmatismo más inflexible que haya existido, era entonces la más liberal de las escuelas. Clearques de Soles, por ejemplo, abandonó en astronomía la teoría de las esferas por la de los epiciclos, y, lo que es más, los principios fundamentales de la física de Aristóteles [166] fueron atacados por la doctrina de Estratón de Lámpsaco (muerto hacia el 270), que fue, en la corte de Egipto, desde el 300 al 294, preceptor del segundo Tolomeo y que, con una fórmula exactamente inversa de la de Aristóteles, enseñó que el azar precede a la naturaleza. De hecho, dejando a un lado la doctrina de los lugares naturales y de la causa final, sólo admitía como fuerza activa única la gravedad; observó con una atención nueva el movimiento de caída y demostró su aceleración, haciendo ver que la fuerza con la que un cuerpo pesado choca contra un obstáculo crece en función del espacio recorrido. También dedujo exclusivamente de la gravedad el lugar relativo de los cuatro elementos, de abajo arriba; el elemento inferior, al ser comprimido, hace surgir de su interior, como una esponja al ser estrujada, el elemento superior, que se coloca así en su superficie; por supuesto no hay éter y el cielo es de naturaleza ígnea. Las diferencias de peso que

---

[163] Fragmento de su tratado sobre el agua, descubierto en *The Hibbeh Papyri* de Grenfell, I, n.º 16, por H. Blass.

[164] Extractado por PORFIRIO, *De abstinentia*.

[165] Según PROCLO, *Comentario sobre la República*, Ed. G. Kroll, II, p. 114.

[166] PLUTARCO, *La faz que se ve en la luna*, cap. IV.

hay entre los cuerpos son debidas a los vacíos mayores o menores que contienen, y el vacío queda probado por la transmisión de la luz y del calor, que sólo pueden transmitirse a través de medios no materiales. Así, un orden natural (sin duda, siempre el mismo) puede nacer de una simple causalidad mecánica: la caída, la condensación y la tracción lo explican todo. No hay más dios que la naturaleza, que sin sentimiento ni forma alguna, produce y engendra todos los seres. La forma no tiene ya la inmovilidad que tenía en Aristóteles. Los puntos inicial y final del movimiento nacen y perecen como el movimiento mismo.

Citemos también al historiador Dicearques, que en su historia resumida del pueblo griego [167], recuperó, con un método positivo, la antigua narración hesiódica de los orígenes de la historia, distinguiendo, como edades sucesivas, la edad de oro, en la que los hombres viven con tiempo libre y en paz; la edad nómada, en la que, con la domesticación de los animales, comienzan la propiedad, la rapiña y la guerra; y la edad agrícola, en la que estos rasgos se acentúan.

Más tarde, Critolao, que dirigió la escuela desde el año 190 al 150, apenas era ya peripatético. El dios supremo viene a ser para él una razón salida del éter impasible; el alma es también un éter racional; y parece haber sido él quien expuso con precisión la doctrina moral considerada en los siglos siguientes como característica del peripatetismo: según él, la vida concorde con la naturaleza sólo puede realizarse mediante tres tipos de bienes, los del alma, los del cuerpo y los exteriores.

La especialización y la tendencia a un racionalismo implícitamente hostil a la religión fueron, pues, los rasgos característicos de este aristotelismo tardío, filosofía poco popular y que tuvo que ceder rápidamente ante el éxito universal de los dogmatismos surgidos inmediatamente después de la muerte de Alejandro. Dogmatismos que no proceden de Platón ni de Aristóteles, sino de escuelas de un tipo muy distinto, surgidas también del socratismo, y de las que trataremos a continuación.

BIBLIOGRAFIA

OBRAS

BEKKER, I.: *Aristotelis opera*, I-V, Academia de Ciencias de Berlín, tomos I y II, 1831 (reimpresos en 1959); t. III contiene traducciones latinas del Renacimiento; t. IV contiene una serie de scolia editadas por Ch. A. Brandis; t. V, 1870, contiene los «Fragmentos» recogidos por V. Rose y el «Index Aristotelicum» de H. Bonitz.

DIDOT, F.: *Aristotelis opera omnia graece et latine, cum indice nominum et rerum absolutisimo*, I-V, Paris, 1848-1874.

[167] Conocida gracias a PORFIRIO, *De abstinentia*, libro IV, cap. II.

EDICIONES PARCIALES

BONITZ, H.: *Aristotelis Metaphysica,* Berlin, 1848-1849.
BURNET, J.: *Etica a Nicomaco,* London, 1900. El libro X por G. Rodier, Paris, 1897.
DURING, I.: *Aristotle's Protrepticus,* Göteborg, 1961.
FOBES, F. H.: *Meteorológicos,* 1919.
IDELER: *Meteorológicos,* 1834-1836.
LONGO, O.: *De caelo,* Firenze, 1961.
NEWMN, W. L.: *Política,* I-IV, 1887-1902. Los libros III y IV traducidos al inglés y comentados por R. Robinson, Oxford, 1962.
ROSS, W. D.: *Metafísica,* I-II, Oxford, 1924.
—*De anima,* Oxford, 1956.
TRENDELENBURG, F. A.: *De anima,* 1833.
WAITZ, Th.: *Organon,* 1844-1846.

TRADUCCIONES FRANCESAS

BARTHELEMY-SAINT HILARE, J.: *Oeuvres complètes,* Paris, 1879-1892.
CARTERON, H.: *Physique,* libros I al IV, Colección G. Budé, 1926. El libro II, por O. Hamelin, Paris, 1900.
GAUTHIER, R. A., y JOLIF, J. Y.: *Oeuvres d'Aristoteles,* I-III, Louvain, 1958-1959; y J. TRICOT, Paris, 1959.
LUIS, P.: *Les parties des animaux,* Paris, 1956. El libro I, por J. M. Le Blond, 1945.
MATHIEU, G. y HAUSSOULIER, B.: *Constitución de Atenas,* «Les Belles Lettres», Paris, 2 1941 (ed. bilingüe).
RODIER, G.: *De l'Ame,* Paris, 1900.
TRICOT, J.: *Organon,* Paris, 1936-1950; *Metafísica,* I-II, Paris, 1933; *De l'Ame,* Paris, 1934; *De la génération et de la corruption,* Paris, 1934; *L'Histoire des animaux,* Paris, 1957.
TRICOT, J., y MUGNIER, R.: *Parva naturalia,* Paris, 1951 ss.

TRADUCCIONES CASTELLANAS

ABRIL, P. S.: *Etica a Nicómaco,* I-II, Orbis, Barcelona, 1984; *Política,* I-II, Orbis, Barcelona, 1985.
AZCARATE, P. de: *Obras filosóficas: Metafísica, Etica, Política, Poética,* Selección, I-V, Nueva Biblioteca Filosófica, Barcelona, 1960.
GARCÍA YEBRA, V.: *Metafísica de Aristóteles,* I-II, Gredos, Madrid 1970 (ed. trilingüe).
INSTITUTO DE ESTUDIOS POLÍTICOS: Madrid, 1948 ss. Eds. bilingües de varias obras: *La Constitución de Atenas* (A. Tovar), *Política* (J. Marías), *Retórica* (A. Tovar), *Etica a Nicómaco* (J. Marías y M. Araújo).

ESTUDIOS GENERALES

ACTES du Congrès Budé de Lyon (septembre 1958), Paris, 1960.
ALLAN, D. J.: *Aristote philosophe,* Paris, 1962.
AUBENQUE, P.: *El problema del ser en Aristóteles,* Taurus, Madrid, 1981.
—*La prudence chez Aristote,* Paris, 1963.
BERTI, E.: *La filosofia del primo Aristotele,* Padova, 1962.
BIGNONE, E.: *L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro,* I-II, Firenze, 1936.
BRUN, J.: *Aristote et le lycée,* Paris, 1961.
CHROUST, A. H.: *Aristotle. New Light on His Life and Some of His Lost Works,* I-II, London, 1973.

FESTUGIÈRE, A. J.: «Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote», *Revue Philosophique* (1956).
HAMELIN, O.: *El sistema de Aristóteles*, Estuario, Buenos Aires, 1946.
JAEGER, W.: *Aristóteles. Bases para la historia de su desarrollo intelectual* (trad. J. Gaos), F. C. E., México, [2] 1957.
LALO, Ch.: *Aristote*, Paris, 1923.
LE BLOND, J. M.: *Logique et méthode chez Aristote*, Vrin, Paris, 1939.
MORAUX, P.: *Les listes anciennes des ouvrages d'Aristote*, Louvain, 1951.
MOREAU, J.: *Aristóteles y su escuela*, Eudeba, Buenos Aires, 1972.
MOSTERÍN, J.: *Historia de la Filosofía*, vol. IV, *Aristóteles*, Alianza, Madrid, 1984.
NUYENS, F. J.: *L'evolution de la psychologie d'Aristote*, Louvain, 1948.
ORGAN, T. W.: *An Index to Aristotele in English Translation*, Univ. Press., Princeton, 1949.
PIAT, C.: *Aristote*, Alcan, Paris, [2] 1912.
ROBIN, L.: *Aristote*, Presses Univ. de France, Paris, 1944.
ROSS, W. D.: *Aristóteles*, Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1957.
WEIL, R.: «Etat présent des questions aristotéliciennes», en *Information littéraire*, Paris, 1959, pp. 20-31.
ZÜRCHER, J.: *Aristoteles Werk und Geist*, Schöning, Paderborn, 1952.

ESTUDIOS ESPECIALES

I y II

BRUNSCHVICG, L.: *Qua ratione Aristoteles metaphysicam vim syllogismo inesse demonstraverit*, 1897.
KNEALE, W. y M.: *El desarrollo de la lógica*, Tecnos, Madrid, 1980.
MAIER, H.: *Die Syllogistik des Aristoteles*, I-III, Tübingen, 1896-1900.
ROBIN, L.: «Sur la conception aristotélicienne de la causalité», *Archiv für die Geschichte der Philosophie* (1909).
—*La pensée hellénique des origines à Epicure*, Paris, [2] 1967.
ROLAND-GOSSELIN, M. D.: «Les méthodes de la définition d'après Aristote», *Revue des Sciences Philosophiques et Theologiques*, 6 (1912) pp. 231-252, 661-675.
SCHUHL, P.-M.: *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
THUROT, C.: *Etudes sur Aristote*, Paris, 1861.

III-VI.IX

BIDEZ, J.: *Un singulier naufrage littéraire dans l'Antiquité: A la recherche de l'Aristote perdu*, Bruxelles, 1943.
DECARIE, V.: *L'objet de la métaphysique selon Aristote*, Vrin, Paris, 1961.
FESTUGIÈRE, A. J.: «Un fragment nouveau du Protreptique d'Aristote», *Revue Philosophique* (1956).
GÓMEZ NOGALES, S.: *Horizonte de la metafísica aristotélica*, Madrid, 1955.
RABINOWITZ, W. G.: *Aristotle's Protrepticus and the sources of its Reconstruction*, I, Berkeley-Los Angeles, 1957.
RAVAISSON, F.: *Essai sur la métaphysique d'Aristote*, Paris, 1837-1846, 1913; reimp., 1920.
ROBIN, L.: *La théorie platonicienne des idées et des nombres d'Aristote*, Alcan, Paris, 1908.
SAFFREY, H. D.: *Le Περὶ Φιλοσοφίας d'Aristote et la théorie platonicienne des idées nombres*, Leyden, 1955.
WERNER, Ch.: *Aristote et l'idealisme platonicien*, Alcan, Paris, 1910.
WILPERT, P.: *Zwei aristotelische Frühschriften über die Ideenlehre*, Ratisbonne, 1959.

VII-VIII.X

CARTERON, H.: *La notion de force dans le système d'Aristote,* Paris, 1923.
DUHEM, P.: *Le système du monde de Platon à Copernic,* I, Paris, 1913, pp. 130-214.

XI

BOURGEY, L.: *Observation et experience chez Aristote,* Paris, 1955.
JAEGER, W.: «Das Pneuma im Lykeion», *Hermes* (1913), pp. 29-74.
—*Diokles von Karystos,* 1938.
MANQUAT, M.: *Aristote naturaliste,* Vrin, Paris, 1932.
POUCHET, G.: *La biologie aristotélicienne,* Paris, 1885.

XII-XIII

AUBENQUE, P.: *La prudence chez Aristote,* Paris, 1963.
COOPER, L. y GUDEMANN, A.: *A Bibliography of the Poetics of Aristote,* New Haven, 1928.
DEFOURNY, M.: «Aristote. Théorie économique et politique sociale», *Annales de l'Institute Superieur de Philosophie,* (Louvain, 1914), pp. 1-34.
—«Aristote et l'éducation», *Ibid.* (Louvain, 1920), pp. 1-176.
ELORDUY, E.: «Los *Magna Moralia* de Aristóteles», *Emérita,* 7 (Madrid, 1940), pp. 6-70.
FESTUGIÈRE, A.-J.: *Aristote. Le plaisir,* Vrin, Paris, 1946.
GILLET, M.: *Du fondement intellectuel de la morale d'après Aristote,* Paris, 1928.
KELSEN, H.: «La "Política" de Aristóteles y la política heleno-macedónica», en *la idea del derecho natural y otros ensayos,* Buenos Aires, 1946, pp. 145-206.
MARTÍN LÓPEZ, E.: «El problema de la esclavitud en Aristóteles y sus implicaciones en la sociología actual», *Sociología Internationalis,* 3 (1965), pp. 169-188.
MORAUX, P.: *A la recherche de l'Aristote perdu: le dialogue sur la Justice,* Louvain-Paris, 1957.
OLLE-LAPRUNE, L.: *La morale d'Aristote,* Paris, 1881.
ROBINSON, R.: «L'acrasie selon Aristote», *Revue Philosophique* (juil.-sept. 1955) pp. 261-280.
TOVAR, A.: *Los hechos politicos en Platon y Aristóteles,* Buenos Aires, 1954.
VICOL IONESCO, C.: *La filosofía moral de Aristóteles en sus etapas evolutivas,* I-II, Madrid, 1973.
WEIL, R.: *Aristote et l'histoire, essai sur la «Politique»,* C. Klincksieck, Paris, 1960.

XIV

BARBOTIN, E.: *La théorie aristotélicienne de l'intellect d'après Théophastre,* Louvain, 1954.
BERNAYS, J.: *Theophrastos Schrift über die Frommigkeit,* 1866.
BOCHENSKI, I.: *La logique de Théophraste,* Freiburg 1947.
RODIER, G.: *La physique de Straton de Lampsaque,* Paris, 1891.
ROSS, W. D. y FOBES, F. H.: *Theophrastus, Metaphysics, with Translation, Commentary and Introduction,* Oxford, 1929. Traducción francesa de J. Tricot, Vrin, Paris, 1948.
WEHRLI, F.: *Die Schule des Aristoteles.* Texte und Kommentare, Basel: 1. Kikaiarchos (^{2} 1960); 2. Aristoxenos (^{2} 1960); 3. Klearchos (1948); 4. Demetrios von Phaleron (1949); 5. Straton von Lampsakos (1950); 6. Lykon und Aristos von Keos (1952); 7. Herakleides Pontikos (1953); 8. Eudemos von Rhodos (1955); 9. Phainias von Eresos, Chamaileon und Praxiphanes (1958); 10. Hieronymos von Rhodos, Kritolaos und seine Schüler, Rückblick: Der Peripathos in vorchristlicher Zeit. Register (1959).

SEGUNDA PARTE

PERIODO HELENISTICO Y ROMANO

CAPITULO PRIMERO

LOS SOCRATICOS

1. CARACTERES GENERALES

Al propio Sócrates, de quien surgió el movimiento de ideas de la filosofía del concepto, vincula la historia un grupo de escuelas contemporáneas, llamadas socráticas, que estaban en abierta hostilidad con aquel movimiento de ideas aunque, por lo demás, eran también hostiles entre sí. Se trata de la escuela megárica, fundada por Euclides de Megara, la escuela cínica, cuyo jefe fue Antístenes, y la escuela cirenaica, vinculada a Aristipo de Cirene.

Es difícil determinar la importancia histórica de estas escuelas, por muy diversas razones; ante todo porque su prestigio se difumina ante la vecindad de Platón y Aristóteles y, después, porque de las obras de sus adeptos apenas quedan más que colecciones de títulos, y aun éstos, a veces, dudosos; de sus doctrinas, sólo resúmenes doxográficos, a menudo escritos en el lenguaje de escuelas posteriores; de sus personas, simples colecciones de anécdotas recogidas para edificación del lector y que tienen más de hagiografía que de historia; y, por último, su recuerdo quedó eclipsado por el de las grandes escuelas dogmáticas: epicureísmo y estoicismo, fundadas después de la muerte de Alejandro.

Pero hay que reconocer que estas grandes escuelas no habrían podido existir sin los «socráticos modestos»; el espíritu platónico que ellos minaron sordamente no se recobró de sus ataques, que dejaron amplio espacio para las escuelas que dominaron la vida intelectual de la época romana. Además, algunas escuelas socráticas subsistieron durante más o menos tiempo junto a las doctrinas de Epicuro y Zenón. Por ejemplo, el cireneísmo, que mantuvo su originalidad frente al hedonismo de Epicuro; otra de estas escuelas, la cínica, después de un eclipse al menos aparente, reapareció hacia comienzos de nuestra era y siguió existiendo hasta el siglo VI, como última supervivencia de la filosofía pagana.

Entre éstos y la filosofía platónico-aristotélica hubo algo más profundo que un conflicto doctrinal: se trataba de determinar el lugar y el papel de la filosofía. Ya exteriormente, la mayoría de los socráticos conserva uno de los rasgos que más duramente reprochaba Platón a los sofistas: su enseñanza era pagada. No hay ninguna semejanza entre estas escuelas socráticas, meras reuniones de oyentes alrededor de

un maestro al que pagan, y la Academia o el Liceo, asociaciones religiosas jurídicamente reconocidas, con capacidad para poseer bienes y sobrevivir a su fundador. Análogo contraste existe en la inspiración docente: mientras Platón exigía al filósofo una seria preparación científica, Antístenes o Aristipo apartaban con análoga insistencia a sus discípulos de la astronomía o la música, consideradas como ciencias completamente inútiles. ¿Para qué valen, decía Aristipo, las matemáticas, si no hablan de los bienes o males? [1] Junto a las matemáticas rechazaba toda la dialéctica, es decir, el uso de la discusión como medio para establecer la verdad.

No se trata, por tanto, de enseñar, de discutir, de demostrar, sino que se sugiere, se persuade, por medio de la retórica, y se recurre a la impresión directa y personal. No es posible llevar con más nitidez la contraria al método de Platón.

Hay también una tendencia a ver convencionalismo y artificio en todo lo que es obra de pensamiento, producto elaborado por la reflexión: así son consideradas especialmente las leyes y, con ellas, las ciudades cuya estructura constituyen. Y de ahí, la indiferencia completa frente a política, que tan profundamente contrasta con los gustos de Platón.

2. LA ESCUELA MEGARICA

Euclides, jefe de la escuela de Megara, estaba, sin embargo, relacionado con Platón, a quien recibió en Megara junto con los otros discípulos de Sócrates cuando abandonaron Atenas, tras la muerte de su maestro; y Platón, al presentar su *Teeteto* como un coloquio de Sócrates recogido por Euclides, quiso, sin duda, testimoniar aquellos lazos de amistad que duraron mucho tiempo aún después del trágico suceso [2]. No es menos cierto que su doctrina, por lo que se puede adivinar a través de algunas líneas de Diógenes Laercio, se sitúa en las antípodas de Platón. Para éste, recordémoslo, todo pensamiento, toda vida intelectual es imposible si no se admite previamente un sistema de ideas unidas y sin embargo distintas. Ahora bien, cuando Euclides dice que «el Bien es una cosa única, aunque reciba diferentes nombres: ciencia, dios, inteligencia o cualquier otro», cuando suprime los opuestos al Bien, afirmando que no existen, parece que su intención es resistir a cualquier intento de unir los conceptos de otra

[1] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *In metaphysica*, ed. M. Hayduck, 1891, p. 182, 32 (según Aristóteles).

[2] DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, Orbis, Barcelona 1985, II, 106; PLATON, *Teeteto*, 142 a, 143 c.

forma que no sea declarándolos idénticos o distinguirlos de otra forma que excluyéndolos entre sí. La ciencia (φρονησις), el dios, la inteligencia, son precisamente los términos que busca Platón, en el *Timeo* por ejemplo, para distinguirlos entre ellos y del Bien supremo, uniéndolos y jerarquizándolos. Euclides, al identificarlos y negar sus opuestos, hace imposible toda especulación dialéctica del tipo de las del *Timeo* o el *Filebo;* la diversidad no está en las cosas, sino sólo en los nombres. Se sabe también hasta qué punto el razonamiento por comparación era familiar e indispensable para Platón; pues bien, Euclides niega que sea posible y no quiere admitir un semejante que no sea ni idéntico ni diferente, ya que, o los términos de comparación son semejantes a las cosas, en cuyo caso vale más servirse de las cosas, o son diferentes y, entonces, la conclusión no vale [3].

Los famosos sofismas que Diógenes Laercio atribuye al sucesor de Euclides, Eubúlides de Mileto [4], parecen referirse especialmente a la lógica de Aristóteles y también, en la forma en que los presenta Cicerón en las *Académicas,* a la lógica estoica. El principio de contradicción enuncia que no se puede decir sí y no, a la vez, sobre una misma cuestión; los sofismas nos muestran casos en que, en virtud de este principio, se está obligado a decir, a la vez, sí y no y en los que, por tanto, el pensamiento se niega a sí mismo. Así, por ejemplo, el sofisma del mentiroso: «Si dices que mientes y dices verdad, mientes», donde se acepta, a la vez, que se miente y que no se miente. En nombre de la lógica, el megárico obliga a su adversario a confesar que tiene cuernos, puesto que se posee lo que no se ha perdido y él no ha perdido los cuernos; le obliga a reconocer que no conoce a su propio padre, presentándoselo bajo un velo; le obliga a aceptar que Electra sabe y no sabe las mismas cosas, ya que, cuando encuentra a Orestes, al que aún no conoce, no sabe que sea Orestes, a pesar de que sabe que Orestes es su hermano. Le obliga a callar preguntándole cuántos granos de trigo se necesitan para formar un montón (sofisma de sorites) o cuántos cabellos hay que perder para ser calvo [5].

Todas estas bromas lógicas conducen, desde luego, a la imposibilidad de escoger entre el sí o el no, y por tanto, la de discutir valiéndose de conceptos definidos. Debían de ser muy bien recibidas, pues se dice que Estilpón de Megara, contemporáneo de Teofrasto, arrastraba a sus cursos a los discípulos de los peripatéticos y de los cirenaicos. De su enseñanza conocemos bastante bien dos partes que afectaban de lleno a la filosofía del concepto. En primer lugar, la crítica

[3] DIÓGENES LAERCIO, II, 106 y 107.

[4] *Ibid.*, II, 108; cf. 111.

[5] CICERÓN, *academica priora,* II, 96; DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los filósofos,* VII, 187; LUCIANO, *Vidas filosóficas,* 22; CICERÓN, *academica priora,* II, 92.

de las ideas[6]. El método de esta crítica es el que Diógenes Laercio atribuye a Euclides en sus refutaciones; ataca las demostraciones, no criticando las premisas, sino haciendo ver lo absurdo de la conclusión. De la misma manera, Estilpón, suponiendo la existencia de las ideas, deduce de ello consecuencias absurdas: el hombre ideal no es tal o cual, por ejemplo, hablador o no hablador; por tanto, no tenemos derecho a decir que el hombre que habla es hombre, pues no responde al concepto. La legumbre ideal es eterna, luego lo que me muestras no es una legumbre, puesto que no existía hace miles de años. O bien, si quieres decir que tal hombre individual responde adecuadamente al concepto de hombre, será necesario, si ese hombre está en Megara, decir que no hay ningún hombre en Atenas, ya que la propiedad del concepto es ser único[7]. En cuanto al alcance de esta crítica, se observa que ataca tanto al concepto de Aristóteles como a la idea de Platón, y bastará recordar los esfuerzos que hizo Aristóteles para responder a críticas de este tipo.

Es conocida también la posición de Estilpón acerca de un problema cercano: el del predicado, que tanto había preocupado a Platón en el *Sofista* y donde se concentraban todos los esfuerzos de sus adversarios. Realmente, la tesis de Estilpón en este asunto no es más que un nuevo aspecto de la que acabamos de examinar: si se quiere pensar, como Aristóteles y Platón, mediante conceptos definidos y estables y que cada uno de ellos tenga su esencia, nos está vedado enunciar una proposición cualquiera, so pena de afirmar la identidad de dos esencias distintas. Afirmar que el caballo corre o que el hombre es bueno, es afirmar que el caballo o el hombre son algo distinto de ellos mismos; o bien, si se responde que lo bueno es, efectivamente, la misma cosa que el hombre, equivale a privarse del derecho a afirmar lo bueno del medicamento o del alimento. No hace falta decir, sin duda, como Colotes, el epicúreo, que nos transmite esta doctrina de Estilpón en su tratado *Contra los filósofos,* que esta tesis «suprime la vida», sino que suprime la interpretación de los juicios como relaciones de conceptos, es decir, todo el idealismo ateniense[8].

Recordemos que Aristóteles no había podido resolver esas dificultades más que introduciendo, junto a las esencias fijas y determinadas, nociones de realidades indeterminadas, como la de potencia, y que Platón se acusaba en broma de parricidio, al afirmar, contra su padre Parménides, que la vida del pensamiento exigía que se aceptase la existencia del no-ser. Por tanto, no es extraño que los megáricos se aproximasen a Parménides y fuesen considerados como renovado-

---

[6] Diógenes Laercio, II, 113, 114, 119.
[7] *Ibid.*, VII, 186.
[8] Plutarco, *Contra Colotes,* caps. XXII y XXIII.

res de su pensamiento. Quizá, sin embargo, su pensamiento no les interesase demasiado por sí mismo; lo que querían era mostrar que un filósofo del concepto, al no admitir más que esencias fijas, no tiene derecho a introducir esas realidades indeterminadas que quería Aristóteles: ese parecía ser el sentido del argumento que se atribuye a Diodoro Crono, discípulo de Eubúlides y contemporáneo del rey Tolomeo Soter (306-285). Tal argumento, denominado «el triunfador», llega, en efecto, a las raíces mismas de la filosofía de Aristóteles, al mostrar que en ella la noción de lo posible y, por consiguiente, la de la potencia indeterminada, no puede tener sentido alguno.

Aristóteles ofrece (sin atribuírselo a Diodoro, ni siquiera a los megáricos) una forma muy simple de ese argumento [9]: puesto que admitís de una forma general que toda proposición es verdadera o falsa, el principio se aplica tanto a los sucesos futuros como al presente o al pasado, por lo que todo aserto acerca del futuro será verdadero o falso; de donde se deduce que no hay posibilidad de indeterminación (ni de ser o no ser) por lo que se refiere al suceso futuro. La afirmación de lo posible es incompatible con el principio de contradicción. ¿Quería el autor de este argumento (como finge creer Aristóteles, al refutarlo por las consecuencias prácticas de su tesis) demostrar la necesidad? ¿No sería más acorde con lo que conocemos de los megáricos el creer que lo que pretendían era mostrar lo absurdo de las consecuencias de una lógica fundada sobre el principio de contradicción, que conducía a hacer imposibles toda voluntad y toda deliberación acerca del futuro? Epicteto nos da una forma más compleja pero desgraciadamente también más oscura del argumento [10]. El razonamiento da por admitido que toda afirmación verdadera que se refiere al pasado no puede convertirse en falsa y que, por otra parte, lo imposible no puede ser jamás un atributo de lo posible. Al mostrar después (por un mecanismo análogo al que nos refiere Aristóteles) que el principio de contradicción debe tener, según el adversario, un alcance universal, es decir, debe aplicarse también a los asertos relativos al porvenir, deduce que, en una alternativa (tal suceso sucederá o no sucederá), el aserto que exprese el suceso que no sucederá no se refiere a nada posible, puesto que lo posible es lo que puede ser y no ser, mientras que el suceso de que se trata no sólo no es, sino que no será jamás. Decir que es posible equivaldría a decir que lo imposible es posible. La filosofía del concepto no podría admitir, pues, más que una realidad rigurosa y completamente determinada.

De todos los megáricos conocemos sólo ataques, pero ninguna doctrina positiva: querían mostrar la incoherencia de la filosofía del con-

[9] ARISTÓTELES, *Sobre la interpretación*, cap. IX.
[10] EPICTETO, *Disertaciones*, II, 19, 1-5.

cepto, pero aquellos «erísticos» no parecen haber tenido nunca la intención, que a veces se les atribuye, de sustituir el idealismo de Platón y Aristóteles por uno propio ¿Acaso el razonamiento sirvió alguna vez a los pensadores de Grecia, aun al mismo Platón, para establecer alguna verdad? ¿No es siempre dialéctico, es decir, destinado a deducir las consecuencias de un aserto planteado por el adversario? Mediante una transposición genial, Platón hizo de esta dialéctica un principio de la vida espiritual; los megáricos la hacen caer otra vez pesadamente a tierra y recuperar su uso erístico.

Pero todo esto, ¿no será precisamente para abrir espacio para una vida espiritual nueva, orientada de forma muy distinta de la de Platón? Hay otros medios de educación aparte de la dialéctica. El retórico sabe hablar de cosas útiles y habla de ellas de una forma persuasiva. De este método de educación retórica alardea Alexino de Elea, un megárico de la generación del estoico Zenón. El epicúreo Hermarco cita un pasaje de su tratado *Sobre la educación* [11]. Alexino, conocido, además, como su maestro Eubúlides, por haber escrito un libro calumnioso lleno de diatribas personales contra Aristóteles [12], propone un ideal que se aleja mucho de la filosofía. En la confrontación que siempre se mantuvo en Grecia, y aun en el alma griega, entre la retórica y la filosofía, entre la educación formal que enseña temas y la educación científica que afecta a las cosas, Alexino tomó partido sin duda por la primera, y mientras reprochaba a los profesores de literatura sus investigaciones demasiado quisquillosas en materia de crítica de textos, les elogiaba por tratar cosas útiles en discursos de temas filosóficos, utilizando la verosimilitud para decidir las cuestiones. Nos encontramos en un punto en el que la polémica no era sino el reverso. Y algo muy parecido veremos en las demás escuelas socráticas.

3. LOS CINICOS

Un rasgo común en el pensamiento del siglo IV, y que se remonta hasta los sofistas, es la confianza casi ilimitada en la educación (παιδεία) para formar y transformar al hombre siguiendo métodos racionales.

Ese rasgo aparece, por ejemplo, en Jenofonte, una de cuyas obras principales, la *Ciropedia*, está destinada a mostrar, a través del ejem-

[11] Conservado por FILODEMO DE GADARA, en el libro B de su *Retórica (Volumina rhetorica*, ed. S. Sudhaus; suplemento, Teubner, Leipzig 1892-1896, columna 40, 2-18).

[12] Según EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica*, XI, 2, 4-5 (en H. VON ARNIM, *Stoicorum veterum fragmenta*, I-IV), Leipzig 1903-1905, 1924.

plo de Ciro, que existe un arte de gobernar a los hombres y que el conocimiento de ese arte debe acabar con la era de las revoluciones y poner fin a la crisis de autoridad que atormenta a Grecia. Jenofonte, en las *Memorables*, como Isócrates en el *Discurso a Nicocles* destacan las virtudes y cualidades que debe poseer un rey para mandar [13]. «Un atleta necesita ejercitar su cuerpo menos que un rey su alma». De esta educación del jefe se espera la mejora de todos. «Educar a los particulares es servirles a ellos solamente; acostumbrar a los poderosos a la virtud es ser útil, a la vez, a los que poseen el poder y a sus súbditos». Hasta la concepción del rey filósofo, en Platón, responde a la misma tendencia.

Pero en ninguna parte aparece ese rasgo tan subrayado como en los cínicos, que se presentan, ante todo, como conductores de hombres. Un cínico del siglo III, Menipo, cuenta en su *Venta de Diógenes* que éste, puesto en venta en el mercado de esclavos, respondía a los posibles compradores que le preguntaban qué sabía hacer: «Dirigir a los hombres» [14].

En ninguna parte aparecen tampoco cínicos que se limiten a una reforma interior de sí mismos. Si se reforman, es para dirigir a los demás y ofrecerse como modelos; están ahí para observar y vigilar, no a sí mismos, sino a los demás y, en caso contrario, reprochar a los propios reyes sus deseos insaciables.

«La virtud puede aprenderse», es el primer artículo de la doxografía de Antístenes [15]. Pero esa educación no es puramente intelectual. Antístenes es, con los megáricos, un adversario decidido de la formación del espíritu mediante la dialéctica y las ciencias. Platón y Aristóteles no hablan de él sin prodigarle epítetos desdeñosos. Viejo de espíritu tardo, le llama Platón, que era aproximadamente veinticinco años menor que él; personaje estúpido y grosero, añade Aristóteles. Contra ellos emplea argumentos análogos a los de los megáricos: Platón quiere discutir, rechazar los errores y definir, pero resulta que ni la discusión, ni el error, ni la definición, son posibles; y esto, por la misma razón: porque de una cosa no es posible enunciar y pensar más que la cosa misma. Y entonces la discusión no es posible porque, o bien los interlocutores piensan la misma cosa, en cuyo caso están ya de acuerdo, o bien piensan cosas diferentes, y la discusión no tiene sentido. El error es imposible, porque no se puede pensar más que en lo que es, y el error consistiría en pensar lo que no es. Por último, la definición es imposible porque, o se trata de una esen-

---

13 Cf. G. MATHIEU, *Les idées politiques d'Isocrate*, Paris 1925, pp. 95 ss.: a la búsqueda de un jefe.

14 DIOGENES LAERCIO, IV, 9.

15 *Ibid.*, VI, 13.

cia compuesta, en cuyo caso se pueden enumerar los elementos primitivos que la componen, pero habría que detenerse en esos elementos indefinibles, o la esencia es simple, y sólo puede decirse a qué se parece [16].

Antístenes sentía por las matemáticas y la astronomía el mismo desprecio que expresa Jenofonte a través del Sócrates de las *Memorables.*

¿Se deduce de ello que este primero de los cínicos rechazaba toda educación intelectual, y es preciso tomar en serio su ocurrencia de que, «si uno fuera prudente, no debería aprender a leer, para no ser corrompido por nadie»? [17] En realidad, la enseñanza que impartía en el Cinosargos no era muy diferente de la de los sofistas. Isócrates, que lo ataca a menudo sin nombrarlo, como por ejemplo al comienzo del *Elogio de Elena* y del *Discurso contra los sofistas,* describe esa enseñanza con bastante precisión: cobraba cuatro o cinco minas por discípulo y, enseñando un arte erístico plagado de discusiones inútiles, prometía hacerle conocer el camino de la felicidad. Al final del *Panegírico,* Isócrates le reprocha de nuevo el contraste entre sus amplias promesas y sus mezquinas discusiones. En realidad, ve en él a un competidor, y los títulos de muchos de sus libros nos muestran que, siendo también discípulo de Gorgias, enseñaba retórica judicial, el arte de redactar alegatos, y que tuvo con Isócrates polémicas que quedaron reflejadas en los pasajes que acabamos de indicar.

Uno de los temas que debían merecer gran atención en la escuela era la explicación alegórica de Homero, a la que se consagran casi todos los trabajos de dos de los diez volúmenes en que se han dividido las obras de Antístenes [18]. En particular, las aventuras de Ulises son objeto de varios libros; se sabe que, en la literatura alegórica posterior, las andanzas de Ulises simbolizan las victorias del alma del sabio sobre los asaltos del mundo sensible. Quizá haya que buscar en Antístenes el origen de esta interpretación. En cualquier caso, él fue el primero, o uno de los primeros, que vio en Homero un instrumento edificante. Ya Anaxágoras había afirmado que los poemas de Homero hacían referencia a la virtud y la justicia; y un pasaje de Jenofonte en el *Banquete* (3, 6) muestra que los alegoristas, entre los que aparece Antístenes, se oponen a los simples rapsodas, recitadores de Homero, y quieren utilizar para la educación moral aquellos poemas que se aprendían tradicionalmente de memoria. Es conocida la protesta de Platón que, en la *República* (378 d), afirma que esa enseñan-

---

[16] ARISTÓTELES, *Metafísica,* IV, 29, 1024 b 32, y *Tópicos,* I, 9, 104 b 21 en referencia a PLATÓN, *Eutidemo,* 283 d, 285 d, y *Cratilo,* 429 a ss.; ARISTÓTELES, *Metafísica,* VII, 3, 1043 b 24, y PLATÓN, *Teeteto,* 201 d-202 c.

[17] DIÓGENES LAERCIO, VI, 103.

[18] DIÓGENES LAERCIO, VI, 15-18.

za es peligrosa porque el joven es incapaz de distinguir en el poema lo que es alegórico de lo que no lo es; y en el *Ion* mostró la arbitrariedad y la poca seriedad de los exégetas de Homero.

Sin embargo, esas alegorías morales, que nos parecen tan infantiles, responden al rasgo más importante del cinismo. «La virtud está en los actos», es el principio de Antístenes, «y no necesita muchos discursos ni ciencias». Pero, hablando con propiedad, un acto no se enseña, sino que a la acción se llega mediante el ejercicio y el entrenamiento (ἄσκησις). ¿Equivale esto a decir que no hay lugar para la educación intelectual? De ningún modo; la virtud más alta es, para el cínico, una virtud de orden intelectual: la prudencia (φρόνησις); «ella es la más segura de las murallas, y hay que construirla con razonamientos inexpugnables»[19]. Sin embargo, las palabras razonamiento y razón, que tan a menudo emplea, no parecen designar ninguna sucesión de pensamientos metódicos y probados, como en Platón o Aristóteles; de Antístenes no nos quedan más que aforismos que sugieren más que enseñan, y hacen meditar más que prueban: «El prudente amará, porque sólo el prudente sabe lo que hay que amar». Si, como es probable, Jenofonte, en su *Banquete* (4, 34-45), da una idea del estilo de Antístenes en el discurso sobre la riqueza que pone en sus labios, en él sólo vemos dos pinturas antitéticas: la de la riqueza aparente, la del dinero, con todos los males que entraña, y la de la riqueza verdadera, la de la sabiduría, con todas sus ventajas.

La educación intelectual es, por tanto, más la acción masiva e inmediata de un aforismo, la meditación sobre un tema, que la construcción razonada, la meditación que prepara la acción y contrasta fuertemente con la pura contemplación de la verdad. Pero entre esas meditaciones, la más importante es la de los ejemplos que nos ofrecen los héroes de la sabiduría. Era un método popular y directo de enseñanza, adecuado para llamar la atención de los espíritus impregnados de las hazañas de Hércules o Teseo; y, en efecto, era de uso general. En esa mediocre carta de consejos a un joven, que es el *Discurso a Demónico,* atribuido a Isócrates, el autor, que se tiene por un maestro de la filosofía, lo emplea constantemente. Después de enumerar sumariamente las ventajas de la virtud, dice, por ejemplo: «Es fácil comprender todo esto, si lo relacionamos con los trabajos de Hércules o las hazañas de Teseo»; o incluso: «Si recuerdas los actos de tu padre, encontrarás un bello ejemplo de lo que digo». Es fácil comprender el papel que desempeñaba la alegoría de Homero y lo que debían ser las obras de Antístenes, cuyos títulos conocemos, sobre Elena y Penélope, el Cíclope y Ulises, Circe y Ulises, y Penélope y el Perro, donde mostraba a los héroes victoriosos de las tentaciones[20].

---

[19] *Ibid.*, VI, 10-73.
[20] DIÓGENES LAERCIO, VI, 18.

Pero el héroe cínico por excelencia es Hércules. Antístenes escribió tres libros sobre él. La vida del cínico es una auténtica imitación de Hércules, el hijo amado de Zeus, que le hizo inmortal por sus virtudes, y más adelante se convertiría en la imitación de Diógenes. El cínico quiere desempeñar siempre un papel, ponerse como modelo o dar a conocer modelos. La famosa imagen del mundo considerado como un teatro en el que cada hombre es actor de un drama divino, imagen que ocupará tan destacado lugar en la literatura moral popular, procede, quizá, del *Arquelao* de Antístenes [21]. Hércules es el prototipo de la voluntad indefectible y de la libertad absoluta.

El emperador Juliano se pregunta, en el discurso VII, si el cinismo es una doctrina filosófica o un género de vida. Efectivamente, el cínico tenía, desde la época de Antístenes, el atuendo y aspecto ordinario de los hombres del pueblo: capa (en la que se envolvía durante el invierno), barba y cabellos largos, bastón en la mano y morral a la espalda. Pero siguió conservando ese atuendo y ese aspecto cuando la moda cambió, bajo la influencia macedónica, de la misma manera que nuestros frailes han conservado el hábito que era usual en la época de la fundación de la orden. Así, nadie podrá ignorar al paseante excéntrico, por el ropaje que le distingue; más aún cuando, para mostrar a todos su temple, permanece descubierto bajo la lluvia, anda descalzo sobre la nieve invernal y aguanta el pleno sol del verano [22]. Este sabio, con su hablar franco que no respeta a ricos ni a reyes, al que Aristóteles habría calificado sin duda de descaro y grosería [23], no mantiene vínculo alguno con ningún grupo social; peor tratado que los mendigos de profesión, «sin ciudad, sin hogar, sin patria, mendigando errante en busca de su pan cotidiano» (como dice Diógenes de sí mismo, citando a un trágico), vive en los lugares públicos, se recoge en los templos y se hace invitar a casa de todos. Sólo así puede cumplir su misión: la de enviado de Zeus, encargado de observar los vicios y los errores de los hombres. A esta misión debía de hacer alusión el título del libro de Antístenes, *Sobre el observador;* a ella se refiere Diógenes, cuando se declara ante Filipo observador de sus deseos insaciables; de ella también hace gala el cínico Menedemo, contemporáneo de Filadelfo (285-247), cuando se disfraza de Erinia y se presenta como observador venido del Hades para denunciar a los demonios los pecados de los hombres [24].

Pero la leyenda ha acumulado sobre el célebre Diógenes de Síno-

---

[21] F. DÜMMLER, *Akademika Beiträge zur Literatur Geschichte der Sokratischen Schülen,* Giessen 1889, pp. 1-18.

[22] DIÓGENES LAERCIO, VI, 13, 23, 41.

[23] ARISTÓTELES, *Etica a Nicómaco,* VI, 6.

[24] DIÓGENES LAERCIO, VI, 38, 17, 43, 102; EPICTETO, *Disertaciones,* III, 22, 38; cf. el artículo de E. NORDEN, en *Neue Jahrbücher* (1893).

pe (413-327) todos los rasgos de la vida cínica. ¿Podemos deducir la auténtica fisonomía de Diógenes a partir de ese cúmulo de dichos, sátiras, apotegmas y anécdotas, sobradamente conocidas, recogidas por Diógenes Laercio y Dión de Prusa? [25] Se ha señalado con razón que esos datos no coinciden entre sí y nos ofrecen, inextricablemente mezclados, dos retratos de Diógenes. Está el Diógenes licencioso, desenfrenado, libertino, que se burla del ascetismo de Platón; se parece tanto a los hedonistas más viciosos, que a él se atribuyen las sátiras de Aristipo; y es tan irreligioso, que se le aplican las burlas de Teodoro el ateo [26]. Está, por otra parte, un Diógenes más severo, el asceta de voluntad tensa que, siendo viejo, responde a los que le aconsejan que descanse: «Si fuese corredor del estadio, ¿me pondría a descansar cuando estuviese terminando mi carrera o, por el contrario, aumentaría mi esfuerzo?»; es el maestro que, como los directores de canto, acentúa el tono que deben adoptar los alumnos, el héroe del trabajo y del esfuerzo (*πόνος*). Parece que es el segundo de esos retratos el que representa al verdadero Diógenes [27]. Los cínicos más antiguos, cuyo maestro Antístenes proclamaba que «prefería volverse loco antes que experimentar placer», están lejos de Aristipo en esta cuestión. Muy al contrario, en el capítulo siguiente veremos que, entre los cínicos del siglo III, se opera una especie de deslizamiento hacia el hedonismo, con lo que nace el cinismo hedonista, esa especie de descaro brutal que conocemos como cinismo, sin más, en el sentido actual y habitual de la palabra. Quizá fue por referencia a este nuevo talante por lo que se introdujo un nuevo conjunto de anécdotas en la vida de Diógenes.

El cinismo de Diógenes parece haber sido, pues, más una práctica que una doctrina. Cuanto más se aparta de las ciencias, más parece acercar su filosofía a las artes serviles y manuales. La prueba de que la virtud no es un don innato ni adquirido a través de la ciencia, sino que es el resultado de un ejercicio (*ἄσκησις*), está en que «como se ve, en las serviles y en las demás, los artesanos adquieren, mediante el ejercicio, una habilidad extraordinaria» [28], y lo mismo los atletas y los flautistas. «Nada se logra en la vida sin ejercicio; y con él se pueden superar todas las cosas». Por lo demás, se trata tanto del ejercicio corporal que nos da fuerza, como de la meditación interior, pues ambos se completan mutuamente. El punto central del cinismo de Diógenes se basa en una especie de confianza absoluta en el esfuerzo, confianza fundada en la experiencia, pero no en un esfuerzo cualquiera,

[25] Cf. L. FRANÇOIS, *Essai sur Dion Chrysostome, philosophe et moraliste cynique et stoïcien*, Paris 1922, pp. 119-140; *Deux Diogeniques*, Paris 1922.
[26] DIÓGENES LAERCIO, IV, 25-42.
[27] *Ibid.*, VI, 34-35.
[28] *Ibid.*, VI, 70.

sino en un esfuerzo razonado, o sea, que el esfuerzo no es bueno en sí mismo, ya que hay «esfuerzos inútiles»; y la tarea de la filosofía «consiste en seleccionar los esfuerzos acordes con la naturaleza, para ser felices; por tanto, si se es desgraciado es por falta de sentido». De ahí el papel fundamental que corresponde a la razón; en el cinismo hay mucho de intelectualismo, puesto que la inteligencia da por sí misma sentido al trabajo que hay que hacer.

Sin este rasgo no se explicaría por qué los cínicos rechazan tan intensamente los prejuicios y las opiniones falsas. «Toda opinión es humo», hace decir el cómico Menandro (342-290) al cínico Mónimos [29]. Uno de los frutos de la enseñanza de Diógenes consiste en denunciar en todas partes los convencionalismos, enfrentándolos a lo natural. Según una tradición que se remonta a Diocles, Diógenes era hijo de un banquero de Sínope que había sido desterrado de su país por haber fabricado moneda falsa. Diógenes alardeaba de haber sido su cómplice, como si el delito de su padre hubiese predeterminado su propia misión, y, jugando con las palabras, simbolizaba en el acto de falsificar moneda (*νόμισμα*) el desprecio hacia todos los valores convencionales (*νόμος*) [30]. Además, no se trata en modo alguno de reformar la sociedad al abolir los prejuicios sociales; si los cínicos admiten, por ejemplo, como Platón, la comunidad de mujeres, no es para estrechar los lazos sociales, como pretendía aquél, sino para relajarlos y dejar más libertad al sabio. Hasta tal punto su finalidad no es la reforma de la sociedad, que aprovechan sin vergüenza todas las ventajas de las ricas ciudades erigidas por el orgullo. Diógenes decía burlonamente que el pórtico de Zeus había sido construido para que él pudiese vivir allí. Se trata, pues, en esta liberación de los prejuicios, de una reforma interior e individual.

La ciudad que sueñan los cínicos no excluye, sino al contrario, supone la ciudad real. Es lo que dice Crates (hacia el 328), discípulo de Diógenes y maestro del estoico Zenón, en un poema que se ha conservado: «En medio del humo rojo del orgullo está construida Besacia, la ciudad del cínico, a la que no se acerca ningún parásito, y que no produce sino tomillo, higos y pan, bienes por cuya posesión los hombres no toman las armas unos contra otros» [31].

Con espíritu diametralmente opuesto al de Platón y Aristóteles, el cínico separa la vida normal del problema social, a la vez que rechaza las ciencias exactas fuera de la meditación intelectual del sabio. Así como no hay hombre exento de espíritu científico, tampoco lo hay desnudo de espíritu cívico.

---

[29] Según DIÓGENES LAERCIO, VI, 83.
[30] *Ibid.*, 20.
[31] *Ibid.*, 85.

No comparte el orgullo de Platón o Isócrates por ser griegos y descendientes de aquellos atenienses que rechazaron al invasor persa. Parece que Antístenes llegó a decir que la victoria de los griegos sobre los persas fue una mera casualidad. Sin embargo, si el cínico se proclama ciudadano del mundo, si «su política obedece más a las leyes de la virtud que a las de la ciudad», siente predilección por formas políticas incompatibles con la ciudad griega, tales como el imperio persa o el imperio de Alejandro. Tres obras de Antístenes llevan el título de Ciro y quizá sirvieron para inspirar aquella exaltación de Ciro como modelo de rey que se observa en la *Ciropedia* de Jenofonte. Y es una tradición que se prolonga entre los cínicos, ya que un discípulo de Diógenes, Onesícrito, escribió un *Alejandro,* calcado, al parecer, de la *Ciropedia.*

4. ARISTIPO Y LOS CIRENAICOS

Aristipo de Cirene y sus discípulos muestran el mismo desprecio hacia las ciencias exactas, la misma indiferencia hacia la organización social; están, en este aspecto, en la misma línea, divergente de Platón, que los megáricos y los cínicos. ¿Para qué sirve ocuparse de las ciencias matemáticas? ¿Acaso no son inferiores a las ciencias más humildes, ya que no se ocupan de los bienes ni de los males? [32] En cuanto al papel social reservado a la filosofía, es, en cierto sentido, diametralmente opuesto al de los cínicos, aunque conduce prácticamente a la misma indiferencia. En efecto, Aristipo (si las palabras que Jenofonte pone en su boca no desfiguran demasiado su pensamiento) [33] se contrapone a los cínicos al decir que «no se pone en la línea de los que quieren dirigir». Sólo un insensato aceptaría todos los trabajos y preocupaciones que tienen que asumir esos magistrados, «a los que las ciudades utilizan como un particular a sus esclavos». Por lo que a él se refiere, no desea sino llevar una vida fácil y agradable.

Aristipo es un contemporáneo de Platón, atraído a Atenas por el deseo de seguir la enseñanza de Sócrates; después fue, igual que Platón, huésped del tirano Dionisio de Siracusa, quien, según leyendas hostiles extendidas contra él, le hizo sufrir las peores vejaciones, que aceptaba sin protestar, para satisfacer su deseo de lujo y vida elegante. Es muy difícil reconstruir su doctrina. Como documentos tenemos una lista de títulos de obras, en los escritos de Diógenes Laercio (II, 86-13), muchas de las cuales eran consideradas como apócrifas ya en la antigüedad; una doxografía atribuida a los cirenaicos en ge-

[32] Según ARISTÓTELES, *Metafísica,* B, 2, 996 a 32; M, 2, 1078 a 33.
[33] JENOFONTE, *Memorables,* II, 1, 8.

neral y que parecía insistir principalmente sobre los puntos en que el hedonismo cirenaico se distingue del de Epicuro, y finalmente, una exposición de la teoría del conocimiento de los «cirenaicos», en los escritos del escéptico Sexto Empírico [34], que utiliza muchos términos técnicos característicos del estoicismo.

Se ha pretendido enriquecer este fondo con algunos textos de Platón y Aristóteles en los que se cree ver alusiones a Aristipo. Estos textos pueden dividirse en dos grupos: el *Filebo,* la *Etica a Nicómaco,* la *República,* donde se expone y critica el hedonismo, y el *Teeteto,* en que Platón expuso quizá bajo el hombre de Protágoras la doctrina del conocimiento de Aristipo. Los primeros de esos textos relativos al hedonismo plantean una cuestión muy oscura: hablan de los hedonistas, pero, ¿hablan de Aristipo? Por lo menos en uno de ellos es seguro que no. En el capítulo II del libro X de la *Etica a Nicómaco,* Aristóteles cita al hedonista del que habla: Eudoxio de Cnido (muerto en el 335), famoso astrónomo que había frecuentado la escuela de Platón [35]. Hablando con propiedad, ¿era hedonista Eudoxio? Aristóteles dice que este hombre, conocido por su austeridad y reserva, constató, pero no por afición al placer, sino por testimoniar la verdad, que todo ser busca el placer y rehúye el dolor, que el placer es deseado en sí mismo y, finalmente, que, añadido a una cosa buena de por sí, aumenta el valor de ésta. Ahora bien, estos son los caracteres que todos admiten como pertenecientes al Bien, al soberano Bien. Es interesante ver que, después de haber citado estos argumentos de Eudoxio en favor de la tesis de que el placer es el bien soberano, Aristóteles estudia y critica la argumentación del *Filebo* que responde casi punto por punto a la de Eudoxio. Según esto, está claro que el hedonista al que se refería Platón en el *Filebo* sería Eudoxio y no Aristipo.

Hay que subrayar, sin embargo, que una de las tesis que Platón pone en boca de los amigos del placer, la de que el placer es mutable, tesis que no aparece en la exposición de Eudoxio, es atribuida a Aristipo en la enumeración que hace Diógenes Laercio de esas opiniones. Pero recientemente se ha rectificado, y con razón, la creencia de que Platón atribuya esa tesis a los partidarios del placer, ya que él no dice nada semejante y sólo utiliza la tesis para demostrar que, si fuera así, el placer no sería el fin de los bienes. Y Aristóteles, al reproducir la tesis en la *Etica,* la considera únicamente como objeción contra los hedonistas y de ninguna manera como una de sus afirmaciones. A decir verdad, la polémica entre partidarios y adversarios del placer, que había dado a Platón motivo para escribir el *Filebo,* tal como se presentaba en este capítulo de la *Etica,* aparece como una polémica de escuela, interna a la Academia, entre Espeusipo, que sostenía que el

[34] SEXTO EMPIRICO, *Contra los matemáticos,* VII, 190-200.
[35] Cf. DIÓGENES LAERCIO, VIII, 36.

placer es siempre un mal, y Eudoxio, que pensaba que es siempre un bien. El carácter un tanto artificial de estas dos tesis —donde Espeusipo, por ejemplo, defiende la suya más por apartar a los hombres del placer que porque la crea verdadera— muestra que se trata, probablemente, de una discusión de escuela. Estos textos, como el de la *República* (505 b) que atribuye el hedonismo al vulgo, no parecen referirse a Aristipo ni ampliar el conocimiento que de él tenemos. En cambio, nos muestran que el tema del valor del placer se discutía vivamente en todas partes durante el siglo IV. La argumentación de Eudoxio de que todos buscan el placer, huyen del dolor y se apegan al placer como fin, es, por otra parte, una argumentación demasiado banal que Aristipo utilizó también para probar que el placer era el fin de los bienes [36]. Y no puede ser de otra manera si, para determinar un fin, no se hace más que comprobar una evidencia.

Toda la originalidad del cireneísmo parece consistir en el esfuerzo para atenerse a esa evidencia primaria, no superponiéndole ninguna perspectiva racional; y numerosas opiniones de su doxografía están destinadas a responder a las objeciones de gentes habituadas a construir racionalmente su ideal de vida, en vez de fiarse de sus impresiones o apreciaciones inmediatas. Es cierto, por ejemplo, que el carácter fugaz y voluble del placer no concuerda, en modo alguno, con la felicidad estable e indefectible que imagina el sabio; por eso veremos más adelante que Epicuro, para mantener al placer como fin, prefiere transformar y adulterar la noción de placer, antes que renunciar a la estabilidad de la sabiduría; buscará un placer tranquilo y estable, consistente en la ausencia de dolor, y no el placer móvil y deslizante de los cirenaicos. A lo cual Aristipo, o mejor, sus sucesores, respondían que ese pretendido placer no era diferente del estado de sueño, pero que, además, el sabio ni siquiera se preocupaba en absoluto por esa felicidad estable y continua y que su fin era el placer del momento; la felicidad no era más que un resultado hecho de la reunión de todos los placeres y, de ninguna manera, un fin. Es, otra vez, una objeción del mismo tipo que la que consiste en decir que los placeres causados por actos reprensibles son también reprensibles. Esto equivale a hacer intervenir en la apreciación del placer una representación intelectual que no tiene nada que hacer aquí; el placer como tal, aun en este caso, es un bien para Aristipo.

Un poco más adelante veremos que Epicuro creyó poder hacer al hombre dueño de su felicidad, conservando el placer como fin. Bastaría con que el único placer existente fuese el del cuerpo, y que el placer del espíritu no fuese sino el recuerdo o la previsión de aquél. Como el hombre es dueño de dirigir su memoria y su pensamiento, puede acumular así los placeres. Esta construcción carece de valor para

---

36 DIOGENES LAERCIO, II, 86.

el cirenaico; primero, porque el espíritu tiene sus propios placeres y dolores, que nada tienen que ver con los del cuerpo, como por ejemplo el placer de salvar a la patria; después, porque el tiempo borra pronto el recuerdo de un placer corporal; por último, porque los placeres del cuerpo sobrepasan siempre, en realidad, a los placeres del espíritu, de la misma manera que los dolores corporales son mucho más penosos que los morales.

En tales condiciones, el cireneísmo no puede proponerse en modo alguno alcanzar esa vida exenta de dolores, totalmente virtuosa e impasible, que el cinismo proponía a su sabio: de hecho, el sabio sigue expuesto al dolor y el malvado experimenta a veces el placer. El sabio tampoco está exento de pasiones; ciertamente, no tiene ninguna de las pasiones que se basan en una construcción intelectual, «en una vana opinión», pero experimenta fatalmente todo lo que es impresión inmediata y certera. Está, por tanto, sujeto al dolor, así como al temor, que es la aprehensión justificada del dolor.

Jamás se llegó tan lejos para apartar todo lo que pudiera servir como criterio del bien y del mal, fuera del placer o del dolor sentidos inmediatamente como «movimiento fácil» o «movimiento rudo». Si aún queda algo de razón, está en que «aunque todo placer sea deseable en sí, los agentes de ciertos placeres son, a menudo, dolorosos, y también es muy difícil la reunión de los placeres que constituyen la felicidad». Así, lo quiera o no, el cirenaico se ve obligado a abordar el problema de la combinación de los placeres, aunque desde ese mismo momento, la doctrina se expone a ser herida en el corazón, como veremos en un capítulo próximo, en los sucesores de Aristipo en el siglo III.

Sexto Empírico subraya que hay perfecta correspondencia entre la doctrina moral de Aristipo y su teoría del conocimiento. El conocimiento, como la conducta, sólo encuentra certeza y apoyo en la impresión inmediata, a la que debe atenerse para permanecer seguro. «Podemos decir con verdad y seguridad, sin mentir, que experimentamos la impresión de blanco o de dulce; pero no podemos afirmar que la causa de esa impresión es blanca o dulce». La impresión no debe ser el punto de partida de ninguna conclusión, la base de ninguna superestructura intelectual. No sólo el conocimiento no nos hace alcanzar ninguna realidad aparte de la impresión, sino que ni siquiera permite un acuerdo entre los hombres, puesto que es estrictamente personal y no tengo derecho a deducir de mi impresión la del vecino. Lo único común es el lenguaje, pero la misma palabra designa impresiones diferentes.

Megarismo, cinismo y cireneísmo forman la contrapartida del platonismo y el aristotelismo; se niegan a ver el interés humano de la cultura intelectual y aun de toda civilización; buscan para el hombre un apoyo en sí mismo y sólo en sí mismo.

BIBLIOGRAFIA

I

DODDS, R.: *Los griegos y lo irracional,* Alianza, Madrid, 1980.
REYES, A.: *La filosofía helenística,* México, 1959.
ROSTOVTZEFF, M.: *Historia social y económica del mundo helenístico,* I-II, Espasa-Calpe, Madrid, 1967.
TARN, W. y GRIFFITH, G. T.: *La civilización helenística,* F.C.E., México, 1969.

II

GILLESPIE, C. M.: «On the Megarians», *Archiv fur die Geschichte der Philosophie,* 24 (1911), pp. 218-241.
HUMBERT, J.: *Socrate et les petites socratiques,* Paris, 1967.
KOYRÉ, A.: *Epiménide le menteur (ensembles et catégories),* Paris, 1947.
ROLLAND DE RENEVILLE, J.: *Essai sur le probléme de l'Un-multiple et de l'atribution chez Platon et les Sophistes,* Paris, 1961.
SCHUHL, P.-M.: *Le dominateur et les possibles,* Paris, 1960.
ZELLER, E.: «Über den Kurieuon des Megarikers Diodorus», *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Berlin* (1882), pp. 151-159.

III

CAIZZI, F. D.: *Antisthenis fragmenta,* Milano, 1966.
DÜMMLER, F.: *Antisthenica,* Halle, 1882.
GEFFCKEN, J.: *Kynika und Verwandtes,* Heidelberg, 1909.
RODIER, G.: «Conjecture sur le sens de la morale d'Antisthène. Note sur la politique d'Antisthène», en *Etudes de philosophie grecque,* Vrin, Paris, 1926, pp. 25-36, 303.

IV

COLOSIO, J. B. L.: *Aristippo di Cirene,* Torino, 1925.
GIANNANTONI, G.: *I Cirenaici,* Sansoni, Firenze, 1958.
MAUESBERGER, A.: «Plato und Aristippus», *Hermes,* 61 (1926), pp. 208-230, 363.
RAFFO MAGNASCO, B.: «El hedonismo cirenaico», *Sapientia,* 16 (Buenos Aires, 1961), pp. 7-22.

CAPITULO II

EL ANTIGUO ESTOICISMO

Se llama *época helenística* al período de tiempo durante el cual la cultura griega se convirtió en bien común de todos los países mediterráneos, imponiéndose poco a poco desde la muerte de Alejandro hasta la conquista romana, y desde Egipto y Siria hasta Roma y España, tanto en los ambientes judíos cultivados como entre la nobleza romana[1]. La lengua griega, bajo la forma de koiné (*κοινή*) o dialecto común, fue el órgano de esa cultura.

En algunos aspectos, este período es uno de los más importantes de la historia de nuestra civilización occidental. De la misma manera que las influencias griegas llegan al extremo oriente, a la inversa, vemos que a partir de las expediciones de Alejandro, el occidente griego está abierto a las influencias de oriente y extremo oriente. Así podemos seguir, en su madurez y en su brillante declive, a una filosofía que, lejos de las preocupaciones políticas, aspira a descubrir las reglas universales de la conducta humana y a dirigir las conciencias. Durante ese declive asistimos al ascenso gradual de las religiones orientales y del cristianismo; después, con la invasión de los bárbaros, se produce la descomposición del imperio y el largo recogimiento silencioso que prepara la cultura moderna.

1. LOS ESTOICOS Y EL HELENISMO

El gran siglo filosófico de Atenas, el siglo IV, representa, en síntesis, un magnífico impulso idealista que empapa de pensamiento filosófico a toda la civilización, pero que pronto se detiene y muere en dogmas cristalizados; un repliegue del hombre sobre sí, renegando de la cultura para no buscar apoyo sino en sí mismo, en su voluntad tensa por el esfuerzo, o en el disfrute inmediato de sus impresiones. A partir de este momento las ciencias, expulsadas de la filosofía, continuarán su camino con autonomía, y el siglo III será el siglo de Euclides (320-270), de Arquímedes (287-212) y de Apolonio (260-240), un

[1] Cf. M. J. ROSTOVSTZEFF, *L'hellénisme en Mésopotamie:* Scientia 27 (1 février 1933), acerca del «aliento griego indefinible» que señala en esta región, a falta de una influencia griega más profunda, sobre todo en materia religiosa.

gran siglo para las matemáticas y la astronomía, mientras que, en el Museo de Alejandría, cuyo bibliotecario es el geógrafo Eratóstenes (275-194), las ciencias de observación y la crítica filológica se desarrollan paralelamente.

En cuanto a la filosofía, adopta una forma completamente nueva y no continúa en ninguna de las direcciones que hasta ahora hemos descrito. Los grandes dogmatismos que surgen entonces, estoicismo y epicureísmo, no se parecen a nada de lo precedente; aunque sean muy numerosos sus puntos de contacto con la antigüedad, su espíritu es completamente nuevo. Se caracteriza por dos rasgos: el primero es la creencia de que al hombre le es imposible encontrar reglas de conducta o alcanzar la felicidad sin apoyarse en una concepción del universo determinada por la razón; las investigaciones sobre la naturaleza de las cosas no tienen su fin en sí mismas, en la satisfacción de la curiosidad intelectual, sino que exigen también la práctica. El segundo rasgo, más o menos conseguido, es la tendencia a la disciplina de escuela; el filósofo joven no tiene que buscar lo que ya ha sido encontrado antes; la razón y el razonamiento sólo sirven para consolidar en él los dogmas de la escuela y darle una seguridad inquebrantable; pero en esas escuelas no se trata, ni mucho menos, de la investigación libre, desinteresada e ilimitada de la verdad, sino que hay que asimilar una verdad ya encontrada.

Por el primero de estos rasgos, los nuevos dogmatismos rompían con la incultura de los socráticos y devolvían a la filosofía la preocupación por el conocimiento razonado; por el segundo, rompían con el espíritu platónico; ni partidarios de la investigación independiente, como el Platón socrático, ni autoritarios e inquisidores, como el autor del libro X de las *Leyes*. Racionalismo, si se quiere, pero racionalismo doctrinario, que cierra las cuestiones, y no racionalismo de método que las abre, como en Platón.

Esos dos rasgos tan nuevos no fueron aceptados sin resistencia, y veremos que en el siglo III, por debajo de los grandes dogmatismos, sigue desarrollándose la tradición de los socráticos.

Para comprender el alcance y valor de esos dos rasgos, conviene preguntarse quiénes eran los hombres que introducían tales novedades y cómo reaccionaron ante las nuevas circunstancias históricas creadas por la hegemonía macedónica.

Atenas sigue siendo el centro de la filosofía, pero ninguno de los nuevos filósofos es ateniense, ni siquiera griego continental. Todos los estoicos conocidos del siglo III eran metecos llegados de países que estaban en las fronteras del helenismo, situados fuera de la gran tradición cívica y panhelénica, influidos por corrientes muy distintas de las helénicas y, en especial, la de los pueblos cercanos de raza semita. Una ciudad de Chipre, Citium, fue la cuna de Zenón, el fundador del estoicismo y de su discípulo Perseo; el segundo fundador de la

escuela, Crisipo, nació el Cilicia, en Tarso o en Soles, y tres de sus discípulos, Zenón, Antípatro y Arquedemo, eran también de Tarso. De países semitas procedían Herilo de Cartago, discípulo de Zenón y Boeto de Sidón, discípulo de Crisipo. Los nacidos en centros más próximos eran Cleanto de Assos, en la costa eolia, y otros dos discípulos de Zenón, Esfero del Bósforo y Dionisio de Heraclea, de Bitinia, en el Ponto Euxino. En la generación que siguió a Crisipo, Diógenes de Babilonia y Apolodoro de Seleucia procedían de la lejana Caldea.

La mayor parte de estas ciudades no tenían detrás, como las ciudades de la Grecia continental, largas tradiciones de independencia nacional, y sus habitantes estaban acostumbrados a viajar hasta los más lejanos países por motivos comerciales. Se dice que el padre de Zenón de Citium era un comerciante chipriota que, cuando iba a Atenas por motivos de negocios, se llevaba libros de los socráticos, cuya lectura inspiró a su hijo el deseo de ir a escuchar a tales maestros[2]. Pero aquellos semibárbaros se mantenían totalmente al margen de la política local de las ciudades griegas. Así lo demuestra la actitud política de los protagonistas de la escuela durante el siglo que va desde la muerte de Alejandro (323) hasta la intervención de los romanos en los asuntos griegos, hacia el 205.

Son conocidos los grandes rasgos de la historia política de Grecia en esta época; es un campo cerrado en el que se enfrentan los sucesores de Alejandro, principalmente los reyes de Macedonia y los Tolomeos. Las ciudades o las ligas de ciudades sólo pueden apoyarse en una de las dos potencias para evitar ser dominadas por la otra. La constitución de las ciudades cambia a voluntad de los señores del momento que, según los casos, se apoyan en el partido oligárquico o en el democrático. Atenas, en especial, sufre pasivamente los resultados de la conflagración que se extiende por todo Oriente. Después de un vano intento de recobrar su independencia, Atenas se entrega, por la paz de Demades (322), al macedonio Antípatro que establece allí su gobierno aristocrático y se hace dueño de toda Grecia. Hay un momento en el que el regente de Macedonia que le sucede, Polispercón, restablece la democracia, para asegurarse la alianza de Atenas (319); pero Casandro, el hijo de Antípatro, expulsa a Polispercón y restablece el gobierno aristocrático bajo la presidencia de Demetrio Faléreo, y se mantiene en Grecia a pesar de los esfuerzos de los otros diádocos, Antígono de Asia y Tolomeo, que se apoyan en la liga de ciudades etolias contra él. En el 307, un nuevo cambio. Demetrio Faléreo es expulsado de Atenas por el hijo de Antígono de Asia, Deme-

[2] DIÓGENES LAERCIO, *Vidas de los más ilustres filósofos griegos*, VII, 31.

trio Poliorcetes, que devuelve a Atenas su libertad, arrebata al macedonio Grecia entera y se proclama su liberador. Los atenienses, abandonados por él, son suficientemente fuertes como para detener, con el concurso de la liga etolia, a Casandro de Macedonia, que pasa las Termópilas en el 300 y es derrotado en Elatea. Alunos años después de la muerte de Casandro, Demetrio Poliorcetes ocupa el trono de Macedonia (295), que conservarán sus descendientes. A partir de ese momento, la influencia macedónica domina en Atenas, casi sin oposición; únicamente en el 263, bajo el reinado de Antígono Gonatas, hijo de Demetrio, Tolomeo Evergetes se declara protector de Atenas y del Peloponeso, y Atenas, apoyada por él y por Lacedemonia, hace un último y vano esfuerzo para recobrar su independencia (guerra de Cremónides). Desde entonces, permanece como indiferente a los acontecimientos. Sin embargo, la resistencia a los macedominos se manifiesta viva en el Peloponeso, donde Macedonia intenta apoyar su influencia en los tiranuelos de las ciudades. Hacia el 251, Arato de Sicione establece la democracia en su patria y después, ocupando la presidencia de la liga aquea, expulsa a los macedonios de casi todo el Peloponeso y reconquista Corinto. Pero, a pesar de sus esfuerzos, y, aunque intenta hasta corromper con dinero al gobernador macedonio del Atica, no consigue hacer entrar a los atenienses en la liga y busca apoyo en Tolomeo. Es conocido el triste fin de este último esfuerzo de Grecia por su independecia: Arato encuentra ante sí a un enemigo griego, Cleómenes, rey de Esparta, renovador de la antigua constitución espartana y aspirante a ejercer de nuevo la hegemonía en el Peloponeso. Frente a ese enemigo, Arato llama como aliados a los reyes de Macedonia que, desde la muerte de Poliorcetes, eran los rivales tradicionales de las libertades griegas. Antígono Doson y su sucesor, Filipo V, le ayudan, efectivamente, a derrotar a Cleómenes (221), pero vuelven a apoderarse de Grecia hasta Corinto. Arato es víctima de su protector, quien le hace envenenar, así como a dos oradores atenienses que gustaban demasiado al pueblo. Por fin, en el año 200 los romanos liberan a Atenas del yugo macedonio, pero no para hacerla independiente.

En este marco se desarrolla la historia del estoicismo antiguo, con sus tres grandes escolarcas: Zenón de Citium (322-264), Cleanto (264-232) y Crisipo (232-204). El breve repaso histórico anterior era necesario para entender su actitud política, que es perfectamente nítida: entre las ciudades griegas que hacen sus últimos esfuerzos para conservar sus antiguas libertades y los diádocos que fundan estados más amplios, estos filósofos no vacilan; toda su simpatía es para los diádocos y, particularmente, para los reyes de Macedonia. Continúan así la tradición de los cínicos, admiradores de Alejandro y de Ciro. Zenón y Cleanto jamás pidieron para sí el derecho de ciudadanía ateniense, y se cuenta que Zenón se vanagloriaba de su título de ciuda-

dano de Citium[3]. Los reyes les prodigaban regalos y lisonjas, como si comprendiesen que en aquellas escuelas había una fuerza moral que no podían despreciar. Antígono Gonatas, sobre todo, fue un gran admirador de Zenón; acudía a sus lecciones cuando iba a Atenas, como más tarde a las de Cleanto, y enviaba ayudas económicas a uno y otro. Cuando murió Zenón, fue él quien tuvo la iniciativa de pedir a la ciudad de Atenas que erigiese un monumento en su honor. Fue un personaje suficientemente importante como para que los embajadores que Tolomeo enviaba a Atenas no dejasen de visitarlo[4]. Antígono gustaba de rodearse de filósofos; tenía en su corte a Arato de Soles, autor del poema *Fenómenos,* donde se encuentra expuesta la astronomía de Eudoxio; quiso llevarse consigo al propio Zenón, como consejero y director de conciencia: éste, ya anciano, rehusó, pero le envió dos de sus discípulos, Filónides de Tebas y Perseo, joven de Citium que había sido su servidor y cuya educación filosófica había dirigido. Perseo se convirtió en un cortesano, cuya influencia era suficiente como para recibir las adulaciones del estoico Aristón, si hemos de dar crédito al poema satírico de Timón. Muchos años después, en el 243, lo encontramos como jefe de la guarnición macedónica de Acrocorinto, en el momento en que la ciudadela es sitiada por Arato de Sicione, y parece que en aquel asedio encontró la muerte, defendiendo la causa macedónica contra las libertades de Grecia. También intervino en las negociaciones que un filósofo megárico, Menedemo de Eretria, político importante en su ciudad natal, mantenía con Antígono para librar a Eretria de los tiranos y establecer en ella la democracia. Y Perseo, al parecer, no hizo otra cosa que servir a la política macedónica, sostenida en todas partes por los tiranos, cuando quiso impedir que Antígono accediera a las peticiones de Menedemo[5].

De la misma manera que Zenón envió a Perseo a Antígono, Cleanto envió a Esfero a Tolomeo Evergetes. Este Esfero era el maestro estoico que había enseñado filosofía en Esparta, donde había contado entre sus alumnos a Cleómenes[6], que restableció en Esparta la constitución de Licurgo y se inspiró, quizá, en el estoicismo para sus reformas políticas; pero en realidad, carecía del espíritu helénico que animaba a su enemigo, el jefe de la liga aquea, Arato de Sicione.

El universo político de los estoicos es, pues, muy distinto del de Platón. Si ocupan en la ciudad de Atenas un lugar considerable no

---

[3] Plutarco, *Las contradicciones de los estoicos,* cap. IV (Cf. H. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta,* Leipzig 1902-1905, I, n.° 26).

[4] Diógenes Laercio, VII, 169, 15-24.

[5] *Index Stoïcorum herculanensis,* col. XIII (H. von Arnim, *o. c.,* I, n.° 441); Ateneo, *Deipnosophista* (El banquete de los sofistas), VI, 251 b (H. von Arnim, I, n.° 342); Pausanias, *Itinerario de Grecia,* II, 8, 4; Diógenes Laercio, VII, 143.

[6] Plutarco, *Vida de Cleómenes,* cap. II.

es a título de consejeros políticos. Diógenes Laercio (VII, 10) nos ha transmitido, mezclados, los dos decretos por los que el pueblo ateniense concedía a Zenón una corona de oro y un sepúlcro en Cerámico. Y en ellos se dice: «Zenón de Citium, hijo de Mnaseas, ha enseñado filosofía durante muchos años en nuestra ciudad; era un hombre de bien; aconsejaba la virtud y la templanza a los jóvenes que le trataban, les ponía en el buen camino y ofrecía a todos, como ejemplo, su propia vida, que estaba de acuerdo con las teorías que predicaba». La mayor admiración hacia sus cualidades morales, pero ni rastro de su papel político.

2. COMO CONOCEMOS EL ANTIGUO ESTOICISMO

De la enseñanza de Zenón y de Crisipo poseemos sólo un conocimiento indirecto. De los numerosos tratados de Zenón y de los setecientos cinco de Crisipo no queda más que una parte de los títulos, conservada por Diógenes Laercio, y unos brevísimos fragmentos. Las únicas obras que poseemos, las de Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, son de la época imperial, cuatro siglos después de la fundación del estoicismo. La doctrina se puede reconstruir buscando los rasgos que el antiguo estocismo dejó en los suyos o en otros escritores, aunque con gran dificultad, porque nuestras principales fuentes son de época muy posterior. Unas proceden de eclécticos como Cicerón, cuyos escritos filosóficos son de mediados del siglo I antes de Jesucristo, o como Filón de Alejandría, a comienzos de nuestra era; otras, de adversarios como Plutarco, que, a finales del siglo I, escribió sus obras *Contra los estoicos* y *Contradicciones de los estoicos,* o el escéptico Sexto Empírico, de finales del siglo II de nuestra era, o el médico Galeno que, por la misma época, escribió contra Crisipo; y, finalmente, de los padres de la iglesia y, en especial, de Orígenes, en el siglo III. Estas exposiciones, parciales o contrarias, son todo lo que queda, si dejamos a un lado una fuente primordial, el compendio de la lógica estoica que Diógenes Laercio, en su libro VII (§ 49-83), tomó del *Resumen de filósofos* de Diocles Magnesio, un cínico amigo de Meleagro de Gadara que vivió a principios del siglo I antes de nuestra era. Salvo esta excepción, toda la literatura surgió de los conflictos entablados desde el siglo II de nuestra era entre el dogmatismo estoico y la Academia o los escépticos. Así, por ejemplo, la fuente principal acerca de la doctrina estoica del conocimiento está en las *Académicas* de Cicerón, escritas expresamente para combatirla. Ese espíritu polémico es negativo para una exposición serena y exacta; y Plutarco, especialmente, falsea muchas veces el pensamiento de los estoicos para mejor ponerlos en contradicción consigo mismos. Además, estos escritos son de época tardía y, a menos que los autores de las doctrinas

aparezcan designados por sus nombres, resulta con frecuencia difícil establecer la separación entre las opiniones de los estoicos antiguos, los del siglo III, y las del estoicismo medio, de los siglos II y I. Por lo demás, en el desarrollo del propio estocismo antiguo hay también muchas divergencias de detalle, a pesar de la coincidencia global. No hay que disimular, pues, el carácter algo artificial de una exposición de conjunto del estoicismo, construida con datos tan pobres. Partiendo de la doctrina de Zenón indicaremos oportunamente lo que sus sucesores Cleanto y Crisipo modificaron o abandonaron de ella.

3. LOS ORIGENES DEL ESTOICISMO

Zenón de Citium fue alumno de Crates el cínico, de Estilpón el megárico y de Xenócrates y Polemón, dirigentes de la Academia; estuvo en relación frecuente con Diodoro Crono y su discípulo Filón el dialéctico. Influencias, pues, muy variadas. Zenón se vanagloriaba, además, de «leer a los antiguos», y su doctrina se consideraba, en ciertos aspectos, como una renovación del heracliteísmo. Pero esas influencias señaladas por los historiadores antiguos y en particular por Apolonio de Tiro, en un libro *Sobre Zenón*[7], mantienen el enigma sobre la eclosión del estoicismo. Sin duda, tomó de los megáricos el gusto por la dialéctica árida y abstracta que caracteriza la enseñanza del antiguo estoicismo. Además, aquél a quien más frecuentó, Estilpón, pasa por haber sentido el mismo desdén de los cínicos hacia los prejuicios y haber situado al bien soberano en el alma impasible[8]. El académico Xenócrates, por su parte, exageraba a este respecto el papel de la virtud, a la que tenía por condición de la felicidad[9]. Polemón subrayaba, como los cínicos, la superioridad de la ascesis sobre la educación puramente dialéctica, y definía la vida perfecta como una vida acorde con la naturaleza. Por lo demás, ¿acaso Espeusipo no se había erigido contra el placer casi con tanta violencia como Antístenes? Todo este movimiento rigorista y naturalista, generalizando en las escuelas en la época de Alejandro, contribuida así a afirmar y reforzar la influencia del cínico Crates, moderada sin embargo por las doctrinas menos exaltadas de la Academia.

Pero aún hay mucha distancia entre estas influencias generales y la doctrina estoica, que no se reduce a una pedagogía moral, sino que es una amplia visión del universo que dominará el pensamiento filosófico y religioso durante toda la antigüedad y parte de los tiempos

---

[7] Conocido por DIÓGENES LAERCIO, VII, 2; cf. VII, 16.
[8] ESTOBEO, *Florilegio*, 108, 33.
[9] CICERÓN, *Tusculanas*, V, 18, 51.

modernos. En el estoicismo hay una especie de nuevo punto de partida y no una continuación de las agonizantes escuelas socráticas.

¿Debemos buscar su origen en suelo griego? Probablemente sí; al menos, en parte. El pensamiento del siglo IV no se agota ni en el conceptualismo de Aristóteles y de Platón ni en la enseñanza de los socráticos; es mucho más amplio y diverso. Las escuelas médicas eran prósperas, y se ocupaban bastante de las cuestiones generales de la naturaleza del alma y de la estructura del universo. Recuérdense las inesperadas apariciones de la medicina en el *Fedro* y, sobre todo, en el *Timeo* de Platón.

En su libro *Contra Juliano,* el médico Galeno, una de las mejores fuentes para la historia del estoicismo, nos enseña que Zenón, Crisipo y los demás estoicos escribieron ampliamente sobre las enfermedades; que, además, una escuela médica, la escuela «metódica», se decía inspirada por Zenón; y, por último, que las teorías médicas de los estoicos eran las mismas de Aristóteles y de Platón. Galeno las resume así: en el cuerpo vivo hay cuatro cualidades opuestas de dos en dos: lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo; estas cualidades tienen como soporte cuatro humores: la bilis y la atrabilis, la flema ácida y la flema salada; la salud se debe a la mezcla acertada de esas cuatro cualidades, y la enfermedad, al menos la enfermedad ordinaria, es debida al exceso o defecto de una de ellas, mientras que otras enfermedades proceden de la ruptura de continuidad de las partes del cuerpo. Sucede también que éstas y otras opiniones físicas de los estoicos —sobre el asiento del alma en el corazón, o sobre la digestión o la duración de los embarazos—, aparecen formalmente citadas por Filón de Alejandría [10] como opiniones tomadas de los médicos por los filósofos de la naturaleza.

Es posible precisar el alcance de esos «préstamos» gracias a los fragmentos que quedan de la obra de Diocles de Karystos, médico del siglo IV, citado por Aristóteles. Según la doctrina fisiológica que, como hemos visto, se atribuye a los estoicos, Diocles pensaba que todos los fenómenos de la vida de los animales están gobernados por lo caliente y lo frío, lo seco y lo húmedo, y que en cada cuerpo viviente hay un calor innato que, al alterar los alimentos ingeridos, produce los cuatro humores, la sangre, la bilis y las dos flemas, cuyas propiedades explican la salud y la enfermedad. Pero, por otra parte, vemos que admite que el aire exterior, atraído hacia el corazón por la laringe, el esófago y los poros, se convierte en el corazón en el hálito psíquico en el cual reside la inteligencia, que da temple y sostén al cuerpo, extendiéndose por todo él, y origina los movimientos voluntarios.

---

[10] *Alegorías de las leyes,* II, § 6; *Leyes especiales,* III, cap. II, *Problemas sobre el Génesis,* II, cap. XIV.

«Los cuerpos vivos, dice Diocles, se componen, así, de dos cosas: lo que lleva y lo que es llevado. Lo que lleva, es la potencia; lo que es llevado es el cuerpo». Muchas enfermedades se deben a la obstrucción de esa potencia, idéntica al hálito, y a la que la acumulación de los humores impide circular por los vasos.

Esas son también las teorías de los estoicos acerca del ser vivo. Pero la explicación se generaliza; para ellos, todo cuerpo, animado o inanimado, es concebido como un ser vivo; hay en él un hálito *(pneuma)* cuya tensión mantiene a las partes: los diversos grados de esa tensión explican tanto la dureza del hierro como la solidez de la piedra. El universo en su conjunto (como en el *Timeo,* tan impregnado de ideas médicas) es también un ser vivo cuya alma, hálito ígneo extendido a través de todas las cosas, mantiene a las partes.

En el origen de la imagen estoica del universo parece haber, pues, unas ideas médicas, procedentes de la física presocrática y que se sistematizan de nuevo en una física y una cosmología. Añadamos que los estoicos no fueron sin duda los primeros que en aquella época instituyeron una cosmología vitalista, partiendo de teorías médicas. En la segunda mitad del siglo IV, existían todavía pitagóricos. Aristógenes de Tarento, discípulo de Aristóteles y conocido por haber sostenido que el alma era la armonía del cuerpo, tuvo contacto con ellos y nos ha dejado los nombres de cuatro [11]. Alejandro Polihístor, polígrafo del siglo I antes de Cristo, nos transmite un resumen de la cosmología pitagórica, sacado de las *Notas pitagóricas.* Esta cosmología está muy relacionada, en sus detalles, tanto con las opiniones de los jónicos del último período (Alcmeón y Diógenes) como con las de los médicos del siglo IV: teoría de dos parejas de fuerzas, caliente y frío, seco y húmedo, cuya desigual distribución produce las diferencias de estaciones en el mundo y las enfermedades en el cuerpo; carácter divino del calor, causa de vida, cuyos rayos, emanados del sol, producen la vida de las cosas; el alma, fragmento del éter cálido mezclado con frío, e inmortal como el ser de donde procede, alimentada de efluvios de sangre; la razón, de donde emanan las sensaciones; y otros muchos rasgos que no es necesario explicar, como se ha hecho hasta ahora, por una influencia tardía de los estoicos sobre los neopitagóricos de los siglos II y I, puesto que todos aparecen en una época anterior al estoicismo. Algunos de ellos, además, como la triple división del alma en razón (φρένες), inteligencia (νοῦν) y corazón (θυμόν), tienen, por la expresión inicial que utilizan, un aspecto muy arcaico. Este pitagorismo, impregnado de ideas físicas y médicas, precedió, por tanto, al estoicismo. Señalemos, además, que la teoría del alma-armonía de Aristógenes de Tarento está estrechamente vincula-

[11] Diógenes Laercio, VIII, 46.

da a las ideas médicas; el carácter musical de la metáfora desaparece casi por completo cuando esa armonía se compara con la salud del cuerpo, y tiene que ver con la igual participación de los cuatro elementos en la vida del cuerpo [12]; es, como contrapartida, la teoría médica de la vida y la teoría cosmológica de los pitagóricos de Alejandro Polihístor.

Así se reconstituía el vitalismo médico, tan diferente del mecanicismo matemático hacia el que tendía Platón. Y el mundo animado de los estoicos está evidentemente vinculado a una tradición jónica, visible, por otra parte, hasta en el mundo matematizado de Platón, que es considerado, en el *Timeo*, como un ser vivo. Pero, aun admitiendo estas influencias, lo principal continúa sin explicar. En el lugar que los estoicos conceden a dios, en la manera como conciben la relación de dios con el hombre y con el universo, hay rasgos nuevos que jamás habíamos hallado en los griegos. El dios helénico, el del mito popular, igual que el bien de Platón o el pensamiento de Aristóteles, es un ser que tiene, por decirlo así, su vida aparte y que, en su existencia perfecta, ignora las agitaciones y los males de la humanidad tanto como las vicisitudes del mundo; es el ideal del hombre y del universo, y sólo actúa sobre ellos mediante la atracción de su belleza; su voluntad no interviene y Platón condena a los que creen que se puede influir en ella con plegarias. Es cierto que Platón había condenado también las viejas creencias que admitían un dios celoso de sus prerrogativas, pero la bondad que oponía a esos celos es una perfección intelectual que no tiene nada de bondad moral y de la cual el orden del mundo es una especie de irradiación. Indudablemente, también junto a estos habitantes del Olimpo, los griegos conocían en Dionysos a un dios cuyas muertes y renacimientos períodicos daban un ritmo a la vida de sus fieles; el fiel se asocia al drama divino; sufriendo y gozando en algún modo la pasión del dios, se une a él a través de la orgía mística, hasta el punto de hacerse uno con él; pero ni siquiera en el culto báquico desciende el dios hasta el hombre, sino que le permite ascender hasta él.

Pero el dios de los estoicos no es ni un Olímpico ni un Dionysos; es un dios que vive en sociedad con los hombres y con los seres racionales, y que dispone todas las cosas del universo en favor de ellos. Su potencia penetra todas las cosas y ningún detalle, por ínfimo que sea, escapa a su providencia. Es una manera completamente nueva de concebir la relación divina con el hombre y con el universo. Ya no es aquel solitario ajeno al mundo, al que atrae por su belleza; sino que es el artesano mismo del mundo, cuyo plan ha concebido en su pensamiento. La virtud del sabio no es ni la asimilación a dios que

---

[12] LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, II, Madrid [2] 1893; 102-3; 124-5.

soñaba Platón ni la simple virtud cívica y política que pintaba Aristóteles, sino la aceptación de la obra divina y la colaboración con ella después de comprendida por la inteligencia.

Es la idea semítica del dios todopoderoso que rige los destinos de los hombres y las cosas, tan diferente de la concepción helénica. Zenón, el fenicio, va a dar el tono al helenismo. Ciertamente, no se trata de una brusca importación en el pensamiento griego; el dios de Platón en el *Timeo* es un demiurgo, el de las *Leyes* se ocupa del hombre y dirige el universo en todos sus detalles, y el dios de Sócrates y de Jenofonte, que ha dado a los hombres sus sentidos, inclinaciones e inteligencia, les guía además a través de los oráculos y la adivinación. Así se había ido prefigurando el tema demiúrgico y providencialista, que con Zenón se convierte en la pieza clave de la filosofía. En la continuación de esta historia veremos cómo esas dos concepciones, la semita y la helénica, tienden a veces a fusionarse y a veces se enfrentan con pleno conocimiento de su divergencia; y quizá encontremos, bajo las diversas formas que adopta ese enfrentamiento hasta la época contemporánea, una de las más profundas oposiciones de la naturaleza humana.

4. EL RACIONALISMO ESTOICO

A este tema fundamental se subordina el resto de la doctrina. Zenón es, ante todo, el profeta del *Logos,* y la filosofía no es sino la conciencia que se toma de que nada se le resiste o, mejor, de que nada existe aparte de él. Es la «ciencia de las cosas divinas y humanas», es decir, de todo lo que es racional, o sea, de todas las cosas, puesto que la naturaleza misma se considera subsumida en las cosas divinas. Su tarea está, por tanto, totalmente definida, y, ya se trate de la lógica y la teoría del conocimiento o de la moral, de la física o la psicología, consiste en eliminar lo irracional y en no ver la acción de otra cosa que de la pura razón, tanto en la naturaleza como en la conducta. Pero este racionalismo del *Logos* no debe inducir a error. No es, en modo alguno, el sucesor del racionalismo de la inteligencia o intelectualismo de Sócrates, Platón y Aristóteles; ese intelectualismo basaba su realidad en un método dialéctico que permitía sobrepasar el dato sensible y alcanzar formas o esencias relacionadas con la inteligencia. En el dogmatismo estoico no hay ningún procedimiento metódico de este tipo; no se trata ya de eliminar el dato inmediato y sensible, sino al revés, de procurar que la razón tome cuerpo en él; no hay progreso que conduzca de lo sensible a lo racional, puesto que no hay diferencias entre uno y otro. Allí donde Platón acumula diferencias para hacernos salir de la caverna, el estoico no vé sino identidades. De la misma manera que, en los mitos griegos, las leyendas

de los dioses permanecen al margen de la historia de los hombres, mientras que en la Biblia la historia humana es por sí misma un drama divino, así también en el platonismo lo inteligible está al margen de lo sensible, mientras que, para el estoicismo, es precisamente en las cosas sensibles donde la razón adquiere la plenitud de su realidad.

De ahí la solidaridad necesaria entre las tres partes de la filosofía, lógica, física y ética, en las que distribuyen los estoicos los problemas filosóficos, siguiendo el ejemplo de los platónicos. Muy lejos de ellos el hecho de que cada una de esas tres partes pudiese tener, gracias a la diversidad de su objeto, una cierta autonomía (a pesar de que, en Aristóteles, la moral, por ejemplo, puede degenerar en una especie de descripción de caracteres, independiente del resto de la filosofía). Por el contrario, esas partes están indisolublemente unidas, puesto que es una sola y misma razón la que, en la dialéctica, encadena las proposiciones consecuentes a las antecedentes, en la naturaleza, une todas las causas, y en la conducta, establece entre los actos un acuerdo perfecto. Es imposible que el hombre de bien no sea el físico y el dialéctico; es imposible realizar la racionalidad separadamente en estos tres dominios y, por ejemplo, captar enteramente la razón de la marcha de los acontecimientos del universo sin comprobar, al propio tiempo, la razón de su propia conducta. Esta especie de filosofía-bloque, que impone al hombre de bien una determinada concepción de la naturaleza y del conocimiento, sin posibilidad de progreso ni de mejora, es uno de los fenómenos más originales que aparecen en Grecia y que recuerdan las creencias globales de las regiones orientales.

De ahí, también, la dificultad de empezar y la indecisión en la colocación de unas partes cuya jerarquía no se puede descubrir, puesto que se alcanzan al mismo tiempo; si se decide empezar por la lógica, la física ocupará el segundo lugar, porque contiene la concepción de la naturaleza de la que se deriva la moral, o bien el tercero, porque tiene como culminación una teología que, según un texto formal de Crisipo, es el misterio en el que debe iniciarnos la filosofía[13]. Vemos, pues, que el estoicismo bascula unas veces hacia la práctica moral y otras hacia el conocimiento de Dios; vacilación cuyo alcance y sentido podremos apreciar mejor más adelante.

5. LOGICA DEL ANTIGUO ESTOICISMO

La teoría del conocimiento consiste precisamente en hacer entrar en lo sensible el dominio de la certeza y de la ciencia que Platón había apartado cuidadosamente. La verdad y la certeza están en las percep-

[13] PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos*, cap. IX (H. VON ARNIM, II, n.º 42).

ciones más comunes y no exigen ninguna cualidad superior a las que posee cualquier hombre, aun el más ignorante; la ciencia, es cierto, corresponde sólo al sabio, pero no por esto se sale de lo sensible y permanece ligada a esas percepciones comunes cuya sistematización constituye su esencia.

El conocimiento parte, en efecto, de la representación o imagen (φαντασία), que es la impresión que produce un objeto real en el alma, impresión que para Zenón es análoga a la de un sello sobre la cera y, para Crisipo, a la alteración que produce en el aire un color o un sonido. Esta representación es también, si se quiere, una especie de primer juicio sobre las cosas (esto es blanco o negro) que se propone al alma y al que ésta puede dar o negar voluntariamente su asentimiento (συγκατάθεσις). Si se equivoca, el alma permanece en el error y tiene una opinión falsa; si acierta, alcanza la comprensión o percepción (κατάληψις) del objeto correspondiente a la representación; y hay que observar que, en ese caso, el alma no se contenta con deducir el objeto de la imagen, sino que lo capta inmediatamente y con certeza perfecta; no capta las imágenes, sino las cosas; tal es, en el sentido propio de la palabra, la sensación, acto del espíritu muy distinto de la imagen.

Pero, para que el asentimiento no sea erróneo y conduzca a la percepción, es preciso que la imagen misma sea fiel; esta imagen fiel, que constituye, pues, el criterio o uno de los criterios de la verdad, es la famosa representación comprensiva (φαντασία καταληπτική); comprensiva, es decir, incapaz en sí de comprender o percibir (lo cual no tendría ningún sentido, ya que la representación es pura pasividad, y no actuación), pero capaz de producir el asentimiento verdadero y la percepción. La palabra *comprensiva* indica, por tanto, la función y no la naturaleza de esta imagen; y cuando Zenón la define como «una representación impresa en el alma, procedente de un objeto real, acorde con ese objeto, y de modo que no existiría si no viniese de un objeto real», no hace más que precisar su papel sin decir lo que es. La representación comprensiva es aquella que permite la percepción verdadera e incluso la que la produce, con la misma necesidad con la que un peso hace bajar el platillo de la balanza. Pero, ¿qué es lo que la distingue de una imagen no comprensiva? Es ésta una pregunta que, según los académicos, los estoicos no habían respondido jamás y, efectivamente, es difícil encontrarle una respuesta. Habría que decir sin duda que, puesto que la representación comprensiva nos permite no confundir un objeto con otro, es aquélla por la que pasa la cualidad propia y, de algún modo, pesonal que, según los estoicos, distingue siempre a un objeto de todos los demás; la que, según Sexto Empírico, posee un carácter propio (ἴδιωμα) que la distingue de cualquiera otra o, según Cicerón, la que manifiesta de una manera particular las cosas que representa.

La representación comprensiva, común al sabio y al ignorante, nos ofrece así un primer grado de certeza; la ciencia, propia del sabio, no es más que el crecimiento de esta certeza, que no cambia de terreno, sino que se hace mucho más sólida; la ciencia es la «percepción sólida y estable, inconmovible por la razón» [14]. Parece que la solidez de la ciencia se debe a que, en el sabio, las percepciones se confirman y apoyan entre sí de manera que él puede comprobar la concordancia racional de aquéllas. El arte, intermediario entre la percepción común y la ciencia, es ya, para los estoicos, un «sistema de percepciones reunidas por la experiencia, tendentes a un fin particular útil para la vida». Se observa así que la razón agrupa y refuerza unas con otras las certezas aisladas y momentáneas de las percepciones. La ciencia es la percepción segura, porque es total, lo que equivale a decir que es sistemática y racional.

Zenón resumía de una manera pintoresca toda esta teoría de la certeza. Mostraba su mano abierta con los dedos extendidos y decía: «Así es la representación»; después cerraba un poco los dedos y decía: «Esto es el asentimiento»; cerraba el puño y decía que era la percepción y, finalmente, cubriendo con su mano izquierda el puño derecho decía: «Esta es la ciencia exclusiva del sabio» [15]. Es decir, que si se lee adecuadamente este pasaje de Cicerón, la representación, comprensiva o no, no capta nada, el asentimiento prepara la percepción y, finalmente, sólo la percepción capta el objeto, y mejor aún la ciencia.

Se ve en qué sentido tan restringido podían los estoicos llamarse sensualistas; no hay más conocimientos que los de las realidades sensibles, es cierto; pero ese conocimiento está desde sus comienzos impregnado de razón y totalmente dispuesto a someterse al trabajo sistemático de la razón. Las nociones comunes o innatas, como las del bien, lo justo, los dioses, nociones formadas en todos los hombres hacia los catorce años, no proceden, a pesar de su apariencia, de otra fuente de conocimiento que la de los sentidos; todas esas nociones se derivan de conocimientos espontáneos procedentes de la percepción de las cosas. La noción del bien, por ejemplo, procede de una comparación, hecha por la razón, de las cosas percibidas inmediatamente como buenas [16]; la noción de los dioses procede, como conclusión, del espectáculo de la belleza de las cosas. Unicamente estos razonamientos son espontáneos y comunes a todos los hombres.

De ahí resulta que los diversos estoicos podían escoger, sin contradecirse, criterios de verdad muy diferentes: la representación com-

[14] FILÓN DE ALEJANDRÍA, en H. VON ARNIM, II, n.° 95.
[15] CICERÓN, *Academica priora,* II, 144 (H. VON ARNIM, I, n.° 66).
[16] CICERÓN, *De finibus,* III, cap. X.

prensiva, como Crisipo; la inteligencia, la sensación y la ciencia, como Boeto, o, también como Crisipo, la sensación y la prenoción o noción común. Todos esos criterios, en el fondo, se corresponden, se encadenan y se equivalen, ya que siempre se trata o bien de la imagen que conduce necesariamente a la percepción o bien de la percepción y su vinculación con otras. La actividad intelectual sólo puede consistir en el acto de captar el objeto sensible; no se puede sino abstraer, añadir, componer o transponer, sin salir jamás de los datos sensibles [17].

Junto a las cosas sensibles está lo que se puede decir, lo que se puede expresar por el lenguaje: en una palabra, lo expresable (*λεκτόν*). La representación de una cosa es producida en el alma por la cosa misma, pero lo que de ella puede decirse es lo que el alma se representa a propósito de tal cosa, no ya lo que la cosa produce en el alma [18]. Se trata de una distinción de capital importancia para comprender el alcance de la dialéctica entre los estoicos. Porque la dialéctica afecta, no a las cosas, sino a los enunciados verdaderos o falsos relativos a las cosas. Los más simples de estos enunciados verdaderos o falsos, o juicios (*ἀξιώματα*), están compuestos de un sujeto, expresado por un sustantivo o un pronombre, y un atributo, expresado por un verbo. El atributo (*κατηγόρημα*), por sí solo es un expresable incompleto (p. ej.: *se pasea)* que reclama un sujeto. El conjunto de sujeto y atributo: *Sócrates se pasea,* forma un expresable completo (*αὐτοτελές*) o juicio simple [19].

El tipo de proposiciones empleadas por los estoicos no tiene nada en común con el de la lógica platónico-aristotélica; no expresan, en modo alguno, la relación entre conceptos; su sujeto es siempre singular, sea definido *(éste),* indefinido *(alguno),* o semidefinido *(Sócrates);* el atributo es siempre un verbo, es decir, algo que sucede al sujeto. La lógica estoica elude así todas las dificultades que planteaban sofistas y socráticos sobre la posibilidad de afirmar una cosa de otra, y deja caer el complicado mecanismo de la silogística aristotélica, al ignorar, con la comprensión y la extensión de los conceptos, la convertibilidad de las proposiciones. La materia de la dialéctica la componen los hechos enunciados sobre sujetos singulares.

Esto no quiere decir que no conserven también el silogismo; pero la razón de la conclusión no es ya una relación de inclusión de conceptos expresada por un juicio categórico, sino una relación entre he-

---

[17] DIOCLES, en DIÓGENES LAERCIO, VII, 54 (H. VON ARNIM, II, n.º 105); EPICTETO, *Disertaciones,* I, 6, 10.

[18] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VIII, 409 (H. VON ARNIM, II, n.º 85).

[19] H. VON ARNIM, II, n.º 181 al 269; exposición de la lógica, sobre todo, por Galeno y Diocles.

chos, cada uno de los cuales está expresado por una proposición simple, *(hay claridad, es de día)* y cuya relación se expresa por un juicio compuesto (οὐχ ἁπλᾶ ἀξιώματα) del tipo: *si hay claridad, es de día.* Los estoicos conocían cinco clases de juicios compuestos: *el hipotético* (συνημμένον), que expresa una relación entre un antecedente y un consecuente, como el que acabamos de citar; el *conjuntivo,* que une los hechos: *ya hay claridad, ya es de día;* el *disyuntivo,* que los separa de tal forma que uno o el otro es verdadero: *o es de día o es de noche;* el *causal,* que une los hechos mediante la conjunción *porque: porque hay claridad, es de día;* el *aumentativo* o *diminutivo,* que enuncia lo más o lo menos, como: *es más de día (o menos de día) que de noche.*

La mayor de un silogismo es siempre una proposición compuesta de esta clase, por ejemplo: *si es de día, hay claridad;* la menor enuncia la verdad del consecuente: *es de día,* y la conclusión extrae la verdad del antecedente: *luego hay claridad;* éste es, al menos, el primero de los cinco modos o figuras de silogismos irreductibles o indemostrables que reconocía Crisipo, según Diocles [20]. El segundo tiene como mayor una hipotética: *si es de día, hay claridad;* como menor, lo contrario del consecuente: *ahora bien, es de noche,* y como conclusión, la negación del antecedente: *luego no es de día.* El tercero tiene por mayor la negación de un juicio conjuntivo: *no es verdad que Platón haya muerto y viva;* como menor, la verdad de uno de los hechos: *Platón murió;* y como conclusión, la negación del otro: *luego Platón no vive.* El cuarto tiene como mayor un disyuntivo: *o es de día o es de noche;* como menor, la afirmación de uno de los miembros: *es de día;* y, por conclusión, lo contrario del otro: *luego no es de noche.* A la inversa, el quinto, que parte también de un disyuntivo, niega uno de los miembros en la menor: *no es de noche;* y concluye el otro: *luego es de día.* A estos modos indemostrables se añaden modos compuestos o temas (θέματα), que se derivan de ellos, como el razonamiento compuesto: *si A es, B es; si B es, C es, etc.; y resulta que C es, luego A es.*

Se observa fácilmente lo arbitrario de estas dos clasificaciones de juicios y de silogismos, fundadas ambas sobre el lenguaje. Así, Crinis, alumno de Crisipo, admite seis especies de juicios compuestos, en lugar de cinco; y mientras Diocles nos dice que Crisipo reconocía cinco silogismos indemostrables, Galeno sólo le atribuye tres.

En realidad, el interés de esta dialéctica no reside en ese mecanismo, sino en la naturaleza de la mayor; la mayor expresa siempre una vinculación entre hechos, por ejemplo, una vinculación entre un antecedente y un consecuente. Pero ¿en qué condiciones es válido o sano (ὑγιές) un juicio hipotético? Señalemos que nunca un juicio semejante es la conclusión de una demostración (ya que la conclusión es

[20] DIÓGENES LAERCIO, VII, 79.

siempre un juicio simple), o sea, que no puede ser demostrado. Por otra parte, el aspecto exterior de esas proposiciones: *si tal hecho es, tal otro es,* les da cierta semejanza con las proposiciones que los médicos o los astrólogos, profundos observadores de síntomas o señales, establecen mediante la experiencia para diagnosticar las enfermedades o predecir el destino. Es un lenguaje de lógicos inductivos que nos remite a la visión de un mundo constituido por hechos encadenados entre sí, muy diferentes del mundo de Aristóteles. Los propios estoicos no vieron en la demostración sino una especie de signo.

Sin embargo, de la forma exterior de la proposición hay que separar la manera mediante la cual establecemos su valor; ahora bien, en esta lógica no encontramos nada que se parezca, de cerca o de lejos, a una prueba por inducción. En efecto, si consideramos el contenido de los juicios que presentan como ejemplos, veremos que no es necesario, ya que el consecuente está siempre unido al antecedente mediante un vínculo lógico. La única justificación que ofrecen de un juicio hipotético, *si es de día, hay claridad,* consiste, en efecto, en que lo contrario del consecuente, o sea, *no hay claridad,* contradice al antecedente. Y en el signo mismo, es decir, en un juicio como *«si tiene una cicatriz, es que ha sido herido»,* pretenden encontrar los estoicos una vinculación de la misma especie, ya que el signo no enlaza una realidad presente con una realidad pasada, sino dos enunciados de hecho, que están ambos presentes, y presentes solamente en la inteligencia (*νοητά*) y que, en el fondo, son lógicamente idénticos [21].

En resumen, si la vinculación lógica se expresa siempre por una vinculación entre hechos comprobados por los sentidos y enunciados por el lenguaje, tal vinculación sólo tiene valor gracias a la razón lógica que los une; el juicio hipotético tendrá, por tanto, más valor cuanto más se aproxime a aquél por el que se pasa de un idéntico a otro: *«Si lucet, lucet»* [22].

La dialéctica de los estoicos tiene, pues, el mismo ideal que la teoría del conocimiento: la penetraicón completa del hecho por la razón; y muy pronto veremos cómo la proposición hipotética, que es su instrumento, resulta especialmente adecuada para expresar su visión de las cosas, aunque la lógica no sea para ellos, como era para Aristóteles, un simple instrumento, sino una parte o especie de la filosofía.

6. FISICA DEL ANTIGUO ESTOICISMO

La física estoica tiene como objetivo conducirnos a imaginar un mundo totalmente dominado por la razón, sin ningún residuo irra-

[21] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VIII, 177.
[22] CICERÓN, *Academica priora,* II, § 98.

cional; ningún espacio para el azar o el desorden, como en Aristóteles o Platón; todo incluido en el orden universal. El movimiento, el cambio, el tiempo, no son ya índice de la imperfección y del ser inacabado, como en el geómetra Platón o el biólogo Aristóteles; el mundo constantemente cambiante y móvil tiene en todo momento la plenitud de su perfección; «El movimiento es, en cada uno de sus instantes, un acto y no un tránsito al acto»[23]; el tiempo es, como el espacio, un incorpóreo sin sustancia ni realidad, porque si un ser cambia o permanece es solamente porque, gracias a su fuerza interna, actúa o padece. No hay, por consiguiente, tendencia alguna, como en Aristóteles y los sucesores de Platón, a proclamar eterno al mundo para salvar su perfección; el mundo estoico es un mundo que nace y se disuelve sin afectar por ello a su perfección. La racionalidad del mundo no consiste ya en la imagen de un orden inmutable que se refleja en él tanto como lo permite la materia, sino en la actividad de una razón que lo somete todo a su poder.

Actividad de la razón que, al mismo tiempo, hay que imaginar como actividad física y corporal. En efecto, sólo para los estoicos, como para los hijos de la tierra a los que Platón condenaba en el *Sofista,* existen los cuerpos; porque sólo lo que existe es capaz de acción o pasión, y únicamente los cuerpos poseen esa capacidad. Los «incorpóreos», también llamados inteligibles, son, o bien medios totalmente inactivos e impasibles, como el lugar, el espacio, el vacío, o bien esos expresables enunciados por un verbo que son los sucesos o aspectos exteriores de la actividad de un ser, o, en una palabra, todo lo que se piensa con respecto a las cosas, pero no las cosas.

La razón, puesto que actúa, es un cuerpo; y la cosa que sufre su acción o que padece, es también un cuerpo, y se llama materia[24]. Un agente, razón o dios; un paciente, materia sin cualidad, que se presta con absoluta docilidad a la acción divina, es decir, un cuerpo activo que obra siempre sin ser jamás pasivo, y una materia que padece siempre sin actuar jamás. Esos son los dos principios admitidos por la física. Uno es causa e incluso causa única, a la cual se remiten todas las demás, que actúa por su movilidad; y el otro es lo que recibe sin resistencia la acción de esa causa.

Esta dinámica que, por uno de sus principios, el de una acción que se ejerce sin reacción, sigue siendo aristotélica, pero que, por otro de ellos, el de un primer motor móvil y una materia-cosa hecha de un cuerpo concreto, es completamente contraria a la de Aristóteles, sólo puede encontrar su pleno sentido gracias a un dogma de los más extraños e indispensables del estoicismo: el de la mezcla total. Dos

---

[23] SIMPLICIO, *Comentario a las Categorías,* 78 b (H. VON ARNIM, II, n.° 499).
[24] DIÓGENES LAERCIO, VII, 139 (H. VON ARNIM, II, n.° 300).

cuerpos pueden unirse mezclándose por yuxtaposición, como se mezclan granos de especies diferentes, o confundiéndose en uno, como en una aleación de metales; pero también pueden mezclarse en mezcla total, extendiéndose uno a través del otro, sin perder nada de su sustancia y propiedades, de tal forma que encontremos a la vez estos dos cuerpos en cualquier porción de su espacio común. Así es como se extiende el incienso a través del aire, el vino a través del agua con la que se mezcle, aunque fuera la de todo el mar [25]. De esta manera se extiende el cuerpo agente a través del paciente, la razón a través de la materia y el alma a través del cuerpo. La acción física sólo puede concebirse gracias a la negación formal de la impenetrabilidad; es la acción de un cuerpo que penetra a otro y se encuentra en todas partes de él. Esto es lo que da al materialismo estoico ese carácter tan particular que lo aproxima al espiritualismo. El soplo material (πνεῦμα) que atraviesa la materia para animarla está a punto para convertirse en espíritu puro.

La cosmología griega ha estado siempre dominada por la imagen de un período o gran era a cuyo término las cosas vuelven a su punto de partida y comienzan un nuevo ciclo hasta el infinito. Esto es particularmente cierto por lo que se refiere a las doctrinas estoicas. La historia del mundo está hecha de períodos alternos, en uno de los cuales el dios supremo o Zeus, idéntico al fuego o a la fuerza activa, absorbe y reduce en sí mismo a todas las cosas, mientras que, en el otro, anima y gobierna a un mundo ordenado (διακόσμησις). El mundo, tal como lo conocemos, acaba, pues, con una conflagración que lo incorpora todo a la sustancia divina; después, vuelve a comenzar, exactamente igual a lo que era, con los mismos personajes y los mismos acontecimientos, eterno y riguroso retorno que no deja lugar a invención alguna [26].

La física o cosmología no es sino el detalle de esta historia: del fuego primitivo (que hay que imaginar, no como el fuego destructor que utilizamos sobre la tierra, sino como el brillo luminoso del cielo) nacen, por una serie de transmutaciones, los cuatro elementos: una parte del fuego se transforma en aire, una parte del aire en agua, una parte del agua en tierra; después, nace el mundo al penetrar en lo húmedo un soplo ígneo o *pneuma* divino. Sin que los textos de que disponemos nos aclaren en absoluto cómo de esta acción proceden todos los seres individuales unidos en un solo mundo, cada uno con su cualidad propia (ἰδίως ποίον), con una individualidad irreductible

[25] ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De la mezcla*, ed. I. Bruns, pp. 216 ss. (H. VON ARNIM, II, n.º 473).

[26] H. VON ARNIM, II, n.º 596 al 632; sobre todo, ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *Comentario sobre el primer libro de los Primeros analíticos de Aristóteles*, ed. M. Wallies, 1883, p. 180, 31.

que dura tanto como él; al parecer, estas individualidades no son sino fragmentos del *pneuma* primitivo, ya que la generación de nuevos seres por la tierra o el agua depende, o bien de la cantidad de *pneuma* que conservaron cuando se formaron las cosas, o bien quizá, en el caso del hombre, de una chispa venida del cielo que forma su alma.

De la acción concertada de estos seres surge el sistema del mundo que vemos, limitado por la esfera de los fijos, con los planetas que circulan en el espacio con movimiento voluntario y libre, con el aire poblado de seres vivos invisibles o demonios y la tierra fija en el centro. Pero este sistema geocéntrico sólo se asemeja en apariencia a los que ya conocemos. Ante todo, las razones de la unidad del mundo no son las mismas: «Platón, dice Proclo, establece la unidad del mundo sobre la unidad de su modelo; Aristóteles, sobre la unidad de la materia y la determinación de los lugares naturales; los estoicos, sobre la existencia de una fuerza unificadora de la sustancia corpórea»[27]. Si el mundo es uno, es porque el soplo o alma que lo penetra mantiene sus partes, porque posee una tensión (*τόνος*), análoga a la que posee en menor escala todo ser vivo y aun todo ser independiente, para impedir la dispersión de sus partes. Esa tensión, o movimiento de vaivén del centro a la periferia y de la periferia al centro, es lo que hace que el ser exista. De ahí la inutilidad de lo ejemplar platónico y del lugar natural de Aristóteles. Si dios mantiene al mundo es por la fuerza que tiene en sí, que es al mismo tiempo pensamiento y razón. De ahí se deduce que el mundo puede existir en el seno de un vacío infinito, sin temor a disiparse, y que, en cambio, no tiene en sí vacío alguno; porque no hay más lugar natural que aquel que la fuerza escoge para sí. Además, «si el mundo está contenido por un alma única, es necesario que haya simpatía entre las partes que lo componen; cada animal tiene, efectivamente, tal simpatía consigo, que por la disposición de algunas de sus partes puede conocerse con claridad la disposicón de las demás. Siendo así, los movimientos pueden transmitir su acción a pesar de las distancias, porque hay una sola vida trasladada de los agentes a los pacientes»[28]. Esta simpatía universal de un mundo en que «todo conspira», distingue radicalmente al mundo de los estoicos del mundo jerarquizado de Aristóteles; hay en él como un círculo universal; la tierra y sus habitantes reciben las influencias celestes, que no se limitan a los efectos generales de las estaciones, sino que se extienden hasta el destino individual de cada uno, según la astrología, cuya difusión, a partir del siglo III, fue enorme y aceptada completamente por los estoicos. Además, por transmutación inversa a la que produjo los elementos, las emanaciones se-

---

[27] *Comentario al Timeo*, 138 e.
[28] PROCLO, *Comentario a la República*, II, p. 258, ed. G. Kroll.

cas procedentes de la tierra y las húmedas procedentes de los ríos y mares, producen los diversos meteoros y sirven de alimento a los astros. Esto confiere a la astronomía de los estoicos una característica particular: completamente despreocupados de la astronomía matemática, rechazaron las esferas o epiciclos, imaginados para no tener que admitir en el cielo sino movimientos circulares o uniformes; ahora, cada planeta, hecho de fuego concentrado, sigue su curso, libre e independiente, bajo la dirección de su alma propia y describe en el cielo movimientos no uniformes; su movimiento circular y variado es la prueba misma de su animación [29]. La posición de la tierra en el centro, por otra parte, se deduce de razones dinámicas: la tierra está presionada por todas partes por el aire, como un grano de mijo colocado en una vejiga, que permanecería inmóvil en el centro cuando se hinchase la vejiga; o bien, la masa de la tierra, por pequeña que sea, equivale a la del resto del mundo y lo equilibra [30].

Así es este geocentrismo, tan diferente del de Platón, totalmente dispuesto a admitir que no es más que una hipótesis matemática, mientras que el de los estoicos es un dogma sólidamente unido a sus creencias. ¿Acaso no pensaba Cleanto que los griegos debían ajusticiar, por impío, a Aristarco de Samos, que admitía el movimiento de la tierra? [31] En una palabra, el mundo es una sistema divino cuyas partes están divinamente distribuidas. «Es un cuerpo perfecto, pero sus partes no son perfectas, porque tienen una cierta relación con el todo y no existen por sí mismas» [32]. Todo el mundo es producto del mundo.

Este orden de cosas no es eterno: contra los peripatéticos, que sostenían la eternidad del mundo, Zenón esgrimió las observaciones geológicas que nos muestran que el suelo se nivela constantemente y el mar se retira. Si el mundo fuese eterno, la tierra debería ser completamente plana y el mar habría desaparecido. Además, vemos que todas las partes del universo se corrompen, incluso el fuego celeste, que necesita alimento para reponerse. De manera que ¿por qué no iba a ser destruido su conjunto? Vemos, por último, que la raza humana no puede ser muy antigua, ya que muchas de las artes que le son indispensables y que tuvieron que nacer a la vez que ella, están aún en sus primeros pasos [33].

Hemos visto en qué consistía el nacimiento del mundo; su fin, al cabo de la gran era, determinado por el retorno de los planetas a sus posiciones iniciales, constituye la conflagración universal o reabsor-

---

[29] AQUILES, *Isagoge,* 13 (H. VON ARNIM, II, 686).

[30] H. VON ARNIM, II, n.° 555 y 572.

[31] PLUTARCO, *La faz que se ve en la luna,* cap. VI.

[32] PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos,* cap. XLIV.

[33] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De la eternidad del mundo,* caps. XXIII y XXIV (H. VON ARNIM, I, 106).

ción de todas las cosas en el fuego. Zenón y Crisipo llaman a esta conflagración la purificación del mundo, dando a entender así que, a la manera de los diluvios y tempestades de fuego que aparecen en los viejos mitos semíticos, se trata de una restitución del estado perfecto. Crisipo pone buen cuidado en mostrar que esta conflagración no es la muerte del mundo, porque la muerte es la separación de alma y cuerpo, y aquí «el alma del mundo no se separa de su cuerpo, sino que aumenta continuamente a costa de él, hasta que haya absorbido toda su materia». Se trata, pues, de un cambio acorde con la naturaleza y no de una revolución violenta.

En conjunto, el universo no es la realización más o menos imperfecta, contingente e inestable de un orden matemático; es el efecto de una causa que actúa según una ley necesaria, aunque es imposible que ningún suceso se produzca de modo distinto a como sucede efectivamente. Dios, el alma de Zeus, la razón, la necesidad de las cosas, la ley divina y el destino, todo es uno y lo mismo para Zenón [34]. La teoría del destino (εἱμαρμένη) no es sino una clara expresión de ese racionalismo integral que vemos en los estoicos. El destino, que fue al principio, en el pensamiento griego, la fuerza totalmente irracional que distribuía a los hombres su suerte, es ahora la universal «razón según la cual han ocurrido los sucesos pasados, suceden los presentes y sucederán los futuros» [35], razón universal, inteligencia o voluntad de Zeus, quien dirige tanto los hechos que llamamos antinaturales, las enfermedades o mutilaciones, cuanto los hechos que llamamos naturales, como la salud. Todo lo que sucede está conforme con la naturaleza universal, y sólo hablamos de cosas contrarias a la naturaleza cuando nos referimos a la naturaleza de un ser particular, sacándolo del conjunto.

Pero no hay que confundir este destino con nuestro determinismo científico. Entre los estoicos no se produjo nada parecido a nuestras ciencias de leyes, cuya idea se encuentra, por el contrario, en doctrinas muy diferentes, como la de los escépticos. La necesidad causal, tal como nosotros la concebimos, es la de una relación, y una relación no determina, en modo alguno, el número de fenómenos que pueden someterse a ella. Por el contrario, el destino del universo es como el destino de una persona; se aplica a un ser individual, el universo, que tiene comienzo y fin, porque, como dice el autor estoizante de un tratado atribuido a Plutarco: «Ni la ley, ni la razón, ni nada divino podría ser infinito» [36]. Esta concepción apoya con su autoridad no sólo a las ciencias verdaderas, como la astronomía o la medicina, si-

[34] LACTANCIO, *Sobre la verdadera sabiduría*, cap. IX, (H. VON ARNIM, I, 160).
[35] ESTOBEO, *Eglogas* (H. VON ARNIM, II, n.º 913).
[36] Pseudo PLUTARCO, *El destino*, cap. III.

no a todos los modos de adivinación del futuro: astrología, adivinación por los sueños, etc., de los que tan apasionados eran los estoicos y sobre los que Crisipo y Diógenes de Babilonia escribieron compactas colecciones de observaciones, de las que Cicerón nos ha transmitido algo en su tratado *Sobre la adivinación.*

En una palabra, el destino no es, en modo alguno, el encadenamiento de causas y efectos, sino mucho más la causa única que es, al mismo tiempo, la unión de todas las causas, en el sentido de que comprende en su unidad todas las razones seminales por las que se desarrolla cada ser particular. Este mundo unido, hecho de *logoi,* o razones, constituye una especie de universo de fuerzas o, si se quiere, de pensamientos divinos activos que ocupan el lugar del mundo platónico de las ideas. Los principales de estos *logoi,* los que presiden los fenómenos de la tierra o del mar, son las divinidades populares conocidas por los mitos, Hestia o Poseidón, y los estoicos se esfuerzan notablemente para explicar hasta el menor detalle de los mitos populares como alegorías de los hechos físicos, según vemos en una interpretación que de su doctrina ha conservado Cornuto, un estoico de la época de Augusto [37].

Este fatalismo encontraba, sin embargo, una dificultad en el interior mismo del sistema, puesto que parecía negar la creencia en la libertad humana. Cicerón ha conservado algo de la laboriosa argumentación con la que Crisipo se esforzaba en concebir ambas cosas [38]. El verdadero planteamiento de la cuestión es: cómo puede ser el acto libre, al mismo tiempo, determinado por el destino, puesto que nada se puede sustraer al destino. Crisipo sale del paso distinguiendo varios géneros de causas: así como el movimiento de rotación de un cilindro se explica no sólo por un impulso externo que se llama causa antecedente, sino también por la forma del cilindro, que es la causa perfecta o principal, de la misma manera un acto libre, como el asentimiento, se explica no por la representación comprensiva, que es la causa antecedente, sino por la iniciativa del espíritu que la recibe. Según esta solución, parece como si la potencia del destino no se extendiese más que a las circunstancias externas o a las causas ocasionales de nuestros actos.

7. LA TEOLOGIA ESTOICA

Para apreciar el alcance de la teología estoica es necesario tener en cuenta el ritmo alterno del mundo. En relación con él se ha pro-

[37] CORNUTO, *Compendium theologiae graecae,* ed. C. Lang, Teubner 1881.
[38] CICERÓN, *De fato,* § 39 y ss.

nunciado el término inmanencia y aun panteísmo, y los escritores cristianos no se privaron de burlarse de ese dios presente en las partes más ínfimas del universo; es cierto también que el mundo está hecho de la sustancia de Dios y en él se reabsorbe. Pero no conviene abusar de una idea justa. La verdad es que en el estoicismo hay gérmenes de una noción de trascendencia divina, pero esa trascendencia es de naturaleza totalmente diferente de la del dios de Platón o de Aristóteles. Subrayemos, en efecto, que la trascendencia de Dios va unida, en Aristóteles o en los platónicos, a la afirmación de la eternidad del mundo; los platónicos repiten hasta la saciedad que Dios no puede ser concebido si no produce el mundo eterno; la existencia actual del mundo es uno de los aspectos o condiciones de la perfección divina. En los estoicos todo esto es muy distinto: gracias a la conflagración, su Zeus o dios supremo tiene una vida en cierta medida independiente del mundo; cuando «la naturaleza deje de existir, él reposará en sí, entregado a sus pensamientos»[39]. Por otra parte, si Dios es imaginado como una fuerza interna de las cosas, como «un fuego artista que procede metódicamente a la producción de las cosas», o como «una miel que fluye a través de los panales», el estoico se dirige sin embargo a él como a un ser providencial, padre de los hombres y que regula todo en el mundo en beneficio de los seres racionales, al «ser todopoderoso, jefe de la naturaleza, que gobierna todas las cosas con la ley y a quien obedece todo este mundo que gira alrededor de la tierra, yendo a donde él lo lleva y dejándose dominar voluntariamente por él»[40]. Los escritores cristianos han señalado esta especie de conflicto interno en la noción de dios de los estoicos: «Aunque dicen, objeta Orígenes[41], que el ser providencia es de la misma sustancia que el ser dirigido, no acaban de decir, sin embargo, que sea perfecto y diferente de lo que dirige».

Si el dios de Aristóteles y de los platónicos es, pues, el dios trascendente de una teología sabia, el de los estoicos es el de una piedad más humana. ¿Acaso no han admitido, aprobándolos, todos los orígenes que la devoción popular confiere a la idea de los dioses: la visión de los meteoros y del origen del mundo, la conciencia de las fuerzas útiles o perjudiciales al hombre, y que nos desbordan, la de las fuerzas internas que nos dirigen, como la pasión del amor o el deseo de justicia, y, por último, los mitos de los poetas y el recuerdo de los héroes bienhechores? Sus pruebas de la existencia de los dioses, que se apoyan en la necesidad de admitir un arquitecto del mundo, de ra-

[39] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 9, 16, en L. Riber, *L. A. Séneca, Obras completas*, Aguilar, Madrid 1949.

[40] CLEANTO, *Himno a Zeus* (H. VON ARNIM, I, n.° 537).

[41] *Sobre el evangelio de San Juan*, XIII, 21.

zón análoga, pero superior a la de los hombres, entran en la misma línea. Toda esa teología popular implica unas relaciones directas y especiales entre Dios y los hombres, mientras que la teología aristotélica o platónica sólo afecta a la relación general de Dios con el orden del mundo, no a una relación particular con el hombre. El mundo es, ante todo, «la morada de los dioses y de los hombres y de las cosas hechas para los dioses y los hombres»[42]. A propósito de este último punto, se sabe hasta qué ridículos extremos llevaron los estoicos la afirmación de una finalidad externa, atribuyendo, por ejemplo, a las pulgas la función de despertarnos de un sueño largo y a los ratones el efecto feliz de forzarnos a vigilar el adecuado orden de nuestros asuntos.

Crisipo, ante la crítica de sus adversarios, se vio obligado a crear una teodicea, bastante débil, desde luego, para explicar la presencia del mal en el universo. Dos argumentos muestran al mal como indispensable en la estructura del universo: «Nada hay más tonto que creer, dice Crisipo, que habrían podido existir los bienes, si al mismo tiempo no hubiese habido males, ya que el bien es contrario al mal y no hay contrario que no tenga su contrario». De acuerdo con el segundo argumento, Dios quiere naturalemente el bien y en esto consiste su principal designio; pero, para llegar a él, se ve obligado a emplear medios que, tomados en sí mismos, tienen inconvenientes. La delgadez de los huesos del cráneo, necesaria para el organismo humano, hace peligrar su seguridad. El mal es, por tanto, acompañamiento (*παρακολούθησις*) necesario del bien. Por último, como dice Cleanto en un himno a Zeus: «Nada sucede sin tí, excepto los actos que realizan los malos en su locura». El mal moral o vicio es debido a la libertad del hombre que se rebela contra la ley divina, mientras que, en el primer argumento, era debido a la necesidad de un equilibrio armonioso: dos explicaciones contradictorias entre las cuales jamás supieron escoger los estoicos[43].

8. PSICOLOGIA DEL ANTIGUO ESTOICISMO

La teoría del alma individual de los estoicos es, como la teoría del alma del mundo, racionalista, dinamista, espiritualista. Niega la existencia del alma en las plantas y se la atribuye sólo a los animales. Por otra parte, rehúsan completamente la razón a las bestias, salvando

[42] Cf. AECIO, *Opiniones de los filósofos,* I, 6; CICERÓN, *De natura deorum,* caps. XXV y XXVI; II, cap. XXVI; Estobeo (H.VON ARNIM, II, n.° 527); PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos,* p. 1044 d.

[43] H. VON ARNIM, II, n.° 1069.

así la eminente dignidad del hombre. En primer lugar, sólo hay alma allí donde hay movimiento espontáneo derivado de una inclinación puesta en marcha por una representación. Representación e inclinación son las dos facultades, enlazadas en un todo, que no poseen las plantas sino sólo los animales.

En cambio, los animales carecen por completo de razón. Sus actos instintivos que parecen inteligentes, recogidos por observadores curiosos (como se puede ver en el trabajo estoizante de Filón de Alejandría, *Sobre los animales* o el de Plutarco *Sobre la sutileza de los animales)*, sus rasgos de amistad, de hostilidad, de política, no suponen en ellos razón alguna, sino que se derivan de la razón universal, extendida por todas partes en la naturaleza.

La razón específica del alma humana consiste en el asentimiento que se introduce entre la representación y la tendencia o inclinación. El carácter propio del alma razonable es, efectivamente, que la actividad de la tendencia no es engendrada directamente por la representación sino sólo después de que el alma haya prestado voluntariamente su adhesión o asentimiento. La negativa del alma impide la acción.

Los estoicos llaman parte hegemónica o directriz del alma, y también reflexión, a esa parte donde se produce la representación, el asentimiento y la inclinación; y la representan como un soplo ígneo localizado en el corazón. De ella emanan siete soplos ígneos: cinco se extienden hasta los órganos, donde reciben las impresiones sensibles que se transmiten al centro; el sexto es el hálito de la voz que se propaga a los órganos bucales, y el séptimo es el soplo generador que transmite al engendrado una parcela del alma del padre. Estos soplos, por lo demás, no son tanto partes subordinadas cuanto el alma directriz misma, que se propaga a través del cuerpo [44].

Con respecto al origen del alma, los antiguos estoicos pensaron que el soplo ígneo transmitido por el padre no era al principio un alma, sino que hacía vivir al embrión como una planta; después, en el momento del nacimiento, el soplo ígneo, enfriado por el aire (los estoicos suponían que una parte del aire introducido en los pulmones por la respiración era recibido en el ventrículo), se endurecía como hierro templado y se convertía en el alma de un animal [45]. Parece, pues, que los estoicos aceptaban la doctrina que más adelante se llamó traducianismo. Es difícil saber hasta quién hay que remontar la doctrina inversa del origen del alma considerada como fragmento del éter divino, que encontramos entre los estoicos en la época imperial, y que acentúa el privilegio del hombre. El alma humana es, en todo

[44] Sobre el conflicto referente a este tema entre Cleanto y Crisipo, cf. SENECA, *Cartas a Lucilio,* 113, 23.

[45] PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos,* cap. XLI (H. VON ARNIM, II, 806).

caso, pura razón, y será muy difícil entender cómo se introducen en ella el vicio y la sinrazón.

9. MORAL DEL ANTIGUO ESTOICISMO

A esta concepción de Dios, del destino y del alma van unidas las reglas de conducta del sabio.

Para exponer esta moral, seguiremos el plan que Diógenes Laercio (VII, 84) señala como perteneciente a Crisipo y sus sucesores hasta Posidonio.

El moralista parte de la observacion de las inclinaciones (ὁρμαί) tal como las constata en el hombre desde su nacimiento o a medida que van apareciendo. Esas inclinaciones, en el estado en que se reciben de la naturaleza, no pueden ser malas. La primera inclinación nos impulsa a conservarnos, como si la naturaleza nos hubiese confiado a nosotros mismos, dándonos desde el principio el sentimiento o conciencia de nosotros, pues tal inclinación es inseparable de la conciencia de sí y no anterior a ella.

El ser vivo tiene, pues, desde sus comienzos, el medio para distinguir lo que es acorde con la naturaleza y lo que es contrario, y se llaman primeras cosas acordes con la naturaleza (πρῶτα κατὰ φύσιν) a los objetos de esas primeras inclinaciones: salud, bienestar y todo lo que pueda cooperar a ello. Esos objetos, sin embargo, no merecen aún el nombre de *bienes,* porque el bien es absoluto por naturaleza, es lo que se basta a sí mismo, y puede ser llamado útil. Los estoicos no aceptaban un bien relativo, como Aristóteles, que distinguía el bien del médico, el del arquitecto, etc. Las cosas acordes con la naturaleza, a las que nos hemos referido, por ser relativas al ser vivo que las desea, no son bienes. Sólo mediante una elaboración racional se llegará a concebir el bien[46]. Reflexionando sobre la razón común de nuestro asentimiento espontáneo a nuestras inclinaciones, al compararlas entre sí, captaremos la noción del bien. Nuestro asentimiento espontáneo, desde el principio de la vida, era ya un asentimiento fundado en la razón, y hasta un asentimiento de la razón, puesto que tendía a conservar un ser producido por la naturaleza, es decir, el destino o razón universal. Pero la noción del bien procede, de alguna forma, de una razón de segundo grado que capta el motivo profundo de nuestro apego a nosotros mismos en la voluntad de conservarse que tiene la naturaleza, de la que somos parte. Por eso este bien, que se refiere a la naturaleza universal, tiene un valor incomparable con el de los objetos primitivos de la inclinación, que sólo se referían a

[46] CICERÓN, *De finibus,* III, 72.

nuestra naturaleza particular; no se puede obtener por simple agrandamiento de los fines primitivos, como si fuese la salud, la riqueza y los demás fines de este tipo llevados a su mayor grado; este bien es de otra especie, no de tamaño superior o inferior.

La prueba es que el elogio no se dirige ni a la salud ni a la riqueza, sino que está reservado para el bien. No todo el mundo admite, efectivamente, que el bien sea digno de elogio por sí mismo, y Aristóteles, por ejemplo, distinguió el acto virtuoso, único laudable, del bien o felicidad para los que se realiza; pero, en verdad, la reflexión nos dice lo contrario, porque «el bien es objeto de la voluntad, ese objeto es aquello en lo que nos complacemos, y aquello en lo que nos complacemos es laudable» [47]. Es cierto que Aristóteles tenía razón al decir, de acuerdo con el sentido común, que la acción honesta y hermosa es la única laudable, pero eso equivale a decir, completando el razonamiento planteado antes, que «lo laudable es lo honesto (καλόν, *honestum*); por tanto, sólo lo honesto es un bien». Bajo esta dialéctica tan fría se deja sentir la modificación profunda de la moral, que consiste en no admitir como bien sino lo que es realizable por nuestra propia voluntad, abandonando como indiferente lo que es objeto de nuestras inclinaciones.

Virtud y bien están, por tanto, identificados: una y otro son preciosos, loables, útiles e incluso indispensables; el bien o la felicidad no son ya una especie de don divino que se agrega a la virtud. La virtud no tiene, pues, ningún objeto externo hacia el que tender, sino que se detiene en sí misma, es deseable por sí misma, y no obtiene su valor del fin que debe alcanzar, ya que ella misma es ese fin. No está, como las demás artes, volcada hacia un fin ajeno, sino toda entera vuelta hacia sí *(in se tota conversa)* [48]. En contrapartida, tampoco es, como las demás artes, susceptible de progreso, sino que es perfecta desde el primer momento y completa en todas sus partes.

Por todo ello, al ser absolutamente anterior, es una disposición estable y acorde consigo misma. A esa constancia y firmeza, análogas a la de la razón —que es, ante todo, conformidad consigo misma—, era a lo que Zenón daba el nombre de prudencia (φρόνησις). Si hay otras virtudes, no eran, para él, más que aspectos de la virtud fundamental: el valor será la prudencia frente a lo que hay que soportar; la templanza, la prudencia en la elección de las cosas; la justicia, la prudencia en la atribución de las partes. Se ve hasta qué puntos está Zenón lejos de separar y disociar las virtudes [49], como hacía Aristóteles, no sólo las virtudes del hombre y de la mujer, sino las

[47] Crisipo, en PLUTARCO, *Contradicciones...*, cap. XIII (H. VON ARNIM, III, 29).
[48] ESTOBEO, *Eglogas* (H. VON ARNIM, III, 208); CICERÓN, *De finibus*, III, 32.
[49] PLUTARCO, *La virtud moral*, cap. II.

del rico y las del pobre. Aquí no hay distinción alguna de este tipo, ya que en la virtud no se ve sino la razón universal, y el mismo Dios no tiene una virtud diferente de la del hombre. Cleanto insistía, quizá más que su maestro, sobre el aspecto activo de esta razón, cuando definía a la virtud principal como una tensión (τόνος) que sería valor cuando se tratase de soportar y justicia cuando se tratase de distribuir. Crisipo vuelve al intelectualismo de Zenón y no quiere ver en la tensión otra cosa que el acompañamiento de virtudes que en sí mismas son ciertas, de manera que la prudencia sería la ciencia de hacer o evitar las cosas; el valor, la ciencia de afrontar o no afrontar las cosas, y así las demás. Pero admite la multiplicidad de virtudes, en un sentido muy distinto, en realidad, del de Aristóteles, ya que estas virtudes están indisolublemente enlazadas, y quien tiene una virtud, las tiene todas, aunque no es menos cierto que cada una se ejerce en una esfera distinta de acción y debe aprenderse separadamente [50].

El paso del estado primitivo de inocencia, en el que todas las inclinaciones son buenas, al estado en el que las inclinaciones son sustituidas por la voluntad reflexiva y la virtud, no se hace de un modo tan fácil como podría creerse después de esta exposición. Los aspirantes a la vida virtuosa no son inocentes, sino pervertidos; las inclinaciones primitivas no se han mantenido, sino que, deformadas o exageradas, principalmente bajo la influencia del medio social que corrompe al niño, se han convertido en pasiones, tristeza, miedo, deseo o placer, que turban el alma y obstaculizan la virtud y la felicidad [51]. La existencia de la pasión plantea a la psicología estoica un problema muy difícil: si toda la sustancia del alma es razón, ¿cómo puede existir en ella algo irracional? Porque las pasiones van realmente contra la razón, ya que nos llevan a desear como bien o rechazar como mal lo que, para el hombre irreflexivo, no es realmente bien ni mal. Platón y Aristóteles sólo habían podido evitar la dificultad admitiendo en el alma una o varias partes irracionales; pero esta tesis, además de chocar contra el racionalismo integral de los estoicos, no explica ciertos elementos de la pasión. Hay que recordar, en efecto, que, en un ser razonable como el hombre, la inclinación no es posible si él no le presta su asentimiento o adhesión. Lo que es verdad de la inclinación en general, lo es de esa inclinación exagerada y desmesurada que es la pasión; sólo hay tristeza, por ejemplo, si el alma se adhiere al juicio de que existe para nosotros un mal presente; y toda pasión implica también un juicio sobre un bien, presente en el placer, futuro en el deseo, o sobre un mal, presente en el dolor, futuro en el temor. Del asentimiento depende, no sólo el origen de la pasión, sino también su desa-

[50] H. von Arnim, I, 563 y III, 255-261.
[51] H. von Arnim, III, 228-236.

rrollo. Por ejemplo, si se llora y se asume el duelo es porque se cree que es conveniente entregarse a la tristeza. Ahora bien, el asentimiento es una característica del ser razonable y sólo de él. Una cosa es sentir el dolor físico (ἄλγος) y otra experimentar pena (λύπη), que depende del juicio de que el dolor es un mal. No se explica la pasión atribuyéndola a una facultad desprovista de razón [52].

La pasión es, pues, una razón, un juicio como dice Crisipo, pero una «razón irracional» y desobediente a la razón, lo cual implica, en calquier caso, un elemento irreductible a la razón. Crisipo atribuye a este elemento un origen externo: son las costumbres inculcadas a los niños para evitar el frío, el hambre, el dolor, las que los persuaden de que todo dolor es un mal; y lo mismo ocurre con las opiniones que oyen a su alrededor durante toda la educación: desde las nodrizas hasta los poetas y pintores, sólo oyen elogios del placer y de las riquezas [53].

Es preciso, sin embargo, que esos juicios falsos encuentren acceso al alma; y cuando Crisipo explica la exageración de la tendencia por un fenómeno análogo al espíritu de un corredor que no puede detenerse, y después señala que los aumentos o disminuciones de una pasión como el disgusto son, hasta cierto punto, independientes del juicio que se emita sobre un objeto, ya que el disgusto es más intenso cuando el juicio es reciente, lo que hace en realidad es introducir factores irracionales totalmente interiores al alma. Pero aún hay más: la causa inicial de la pasión es una «debilidad del alma», y la pasión es una «creencia débil»; además, da lugar a hechos que es absolutamente imposible asimilar a juicios, como, por ejemplo, el encogimiento del alma en el disgusto y su expansión en la alegría. Por último, las pasiones, que son de por sí pasajeras e inestables, se transforman en enfermedades del alma, como la ambición o la misantropía, que se fijan y se hacen inextirpables [54].

Sin negar la existencia de la sinrazón, los estoicos insisten, sin embargo, en la importancia del juicio para hacer ver hasta qué punto depende de nosotros la pasión. Crisipo, especialmente, aclara el papel de los juicios de conveniencia, como el prejuicio que nos hace creer que es bueno y justo entregarnos a la tristeza cuando muere un pariente. Y los estoicos confían en apartarnos de las pasiones, no por una resistencia directa a la pasión desencadenada, sino por una meditación preventiva acerca de tales juicios, mediante máximas razonadas.

Hemos visto cómo la razón humana separa el bien y el mal de las

---

52 H. VON ARNIM, III, 377-420.
53 CALCIDIO, *Sobre el Timeo*, 165-166 (H. VON ARNIM, III, n.° 229).
54 CICERÓN, *Tusculanas*, IV, 125.

inclinaciones espontáneas. Por la misma elaboración racional descubre el hombre el objetivo por el cual se llevan a cabo todas las acciones que conviene hacer. La base de la vida moral es una especie de elección espontánea que nuestras inclinaciones nos inducen a hacer de las cosas útiles para nuestra conservación; el objetivo es vivir eligiendo con una opción reflexiva y voluntaria las cosas acordes con la naturaleza universal [55]. Esto fue, sin duda, lo que quiso decir Zenón al definir el objetivo: vivir de acuerdo o vivir consecuentemente (*ὁμολογουμένως*) [56]; vivir así, es vivir según la razón, que no encuentra ante sí oposición alguna. Esto fue seguramente lo que quisieron decir Cleanto y Crisipo al proponer como objetivo el vivir conforme a la naturaleza (*ὁμολογουμένως τῇ φύσει*), es decir, comenta Crisipo, utilizando el conocimiento científico de las cosas que suceden por naturaleza. Este conocimiento científico es el que nos da la física: todo sucede por la razón universal, la voluntad de Dios o el destino. A partir de ahí, el objetivo consistirá únicamente en una actitud interior de la voluntad: todo ser obedece necesariamente al destino; pero la razón extraviada intenta resistirse a él y oponer al bien universal el fantasma de un bien propio: salud, riqueza, honor; el sabio, por el contrario, acepta reflexivamente los acontecimientos que resultan del destino; allá donde el malo va por la fuerza, él va voluntariamente; si sabe que el destino le quiere mutilado o pobre, acepta la mutilación o la pobreza. «*Non pareo Deo sed assentior*», dice Séneca (*Carta* 97): no obedezco a Dios sino que me adhiero a lo que él decide. La resignación estoica no es un ¡qué le vamos a hacer!, sino una complacencia positiva y gozosa en el mundo tal como es. «Hay que poner nuestra voluntad de acuerdo con los acontecimientos, de manera que los que sobrevengan sean de nuestra conformidad» [57]. Seguir a la naturaleza, seguir a la razón, seguir a Dios: este triple ideal, que más adelante se disociará, era uno solo para los estoicos.

Hay que explicar también que esa disposición no se mantiene interna, sino que, al contrario, invita a la acción. Es éste uno de los puntos más importantes y con él llegamos a la esencia misma del estoicismo. La moral estoica invita a la acción; sus fundadores impulsaban por encima de todo a sus alumnos a cumplir con sus funciones de cuidadanos [58]. Mucho más tarde, Epicteto consideraba su enseñanza como una verdadera preparación para las carreras públicas y condenaba a los jóvenes que querían permanecer mucho tiempo a la sombra de la escuela: la vida normal del hombre es la vida de esposo, de

---

55 CICERÓN, *De finibus,* II, 34; III, 14.
56 H. VON ARNIM, III, n.º 12.
57 EPICTETO, *Disertaciones,* II, 14, 7.
58 Cf. SÉNECA, *El placer,* comienzos.

cuidadano, de magistrado. Los estoicos no establecen hiato alguno entre la vida contemplativa y la práctica, como el que corría el riesgo de producirse, y se produciría de hecho como veremos, a consecuencia de las doctrinas de Platón y Aristóteles. En ellos, el conocimiento de la naturaleza es preparación para la acción.

Pero hay que ver en qué sentido: de entrada, parece haber en la moral estoica una dificultad insuperable que la obliga a desembocar en el quietismo del hombre perfecto, que, lo quiera o no, asiste impasible a todos los acontecimientos. Todos los estoicos están de acuerdo en reconocer que todo es indiferente, aparte de esa disposición interior que es la sabiduría, y que no hay bien ni mal para nosotros en lo que nos sucede; es decir, que no hay razón alguna para querer un contrario más que el otro, la riqueza más que la pobreza, la enfermedad más que la salud. Pero llevemos más lejos el análisis: si consideramos el estado del hombre imperfecto, la salud y la riqueza tienen para él más aprecio y valor que la enfermedad y la pobreza, porque están más de acuerdo con la naturaleza o satisfacen mejor las inclinaciones. Para el hombre perfecto, la salud y la enfermedad no son del mismo orden que lo que él busca, a saber, la voluntad recta o conforme a la naturaleza; esta voluntad recta es absolutamente independiente de lo uno o lo otro y persiste en ambos; tiene, pues, un valor incomparable. Pero de ahí no se deduce que, aun para el hombre perfecto, lo uno no tenga más valor que lo otro, si se comparan entre sí; lo que distingue al hombre perfecto es que no tiene mayor apego a lo uno que a lo otro y, sobre todo, que no tiene un apego incondicional; escogería la enfermedad, por ejemplo, si supiese que es querida por el destino; pero, en caso de igualdad, escogerá la salud. De modo general, sin llegar a quererlos de modo absoluto, como quiere al bien, considera preferibles (προηγμένα) los objetos conformes con la naturaleza, salud, riqueza, y no preferibles (ἀποπροηγμένα) las cosas contrarias a la naturaleza.

Los estoicos pueden elaborar, por tanto, una lista de acciones convenientes (καθήκοντα, *officia*) que son como las funciones o deberes del ser racional, capaz de salvaguardar su propia vida y la de sus semejantes: cuidados del cuerpo, ejercicios de amistad y beneficencia, deberes de familia, funciones políticas. El cumplimiento de estas funciones, que no es ni un bien ni un mal, puede existir en todos los hombres, y así surge una moral secundaria, una moral de imperfectos, válida para todos. Esta moral práctica (moral de consejos o parenética) experimenta después un desarrollo extraordinario y gracias a ella el estoicismo se introdujo en la vida común. El sabio y el imperfecto tienen exactamente los mismos deberes, hasta el punto de que el sabio, por perfecto y feliz que sea, deberá abandonar la vida mediante el suicidio, si sufre en exceso cosas contrarias a su naturaleza. Sin embargo, su conducta sólo es idéntica en apariencia y exterior-

mente; allí donde el imperfecto cumple un simple deber (καθῆκον), el sabio cumple un deber perfecto (καθῆκον τέλειον) o acción recta (κατόρθωμα), gracias a su acuerdo consciente con la naturaleza universal. Además, sabe bien que ese deber no tiene más que un valor de semejanza y que hay casos en que es mejor renunciar a los deberes familiares o de magistrado [59].

El deber o función no tiene jamás una forma categórica; de ahí el desarrollo de toda una literatura de consejos (parenética) que, dejando a un lado los principios abstractos, analiza y sopesa los casos individuales, dando lugar, a veces, a una verdadera casuística. La libertad de espíritu de los primeros estoicos frente a los deberes sociales era, de hecho, suficientemente grande como para que podamos encontrar en ella rasgos que recuerdan al cinismo más radical, preconizando, por ejemplo, la comunidad de las mujeres [60].

Así es la teoría estoica de la acción, tan contradictoria en apariencia. Conviene entender que la indiferencia frente a las cosas no significa debilidad, sino fuerza de una voluntad que consiente en manifestarse a través de la elección de una acción, pero que no quiere restringirse ni fijarse a ella.

La moral estoica no abandona jamás, desde el principio, la descripción del hombre actuante; no busca ningún bien fuera de la disposición voluntaria; de ahí se deduce que no puede realizarse totalmente sino mediante la descripción del ser que posee la virtud: el sabio. El sabio es el ser que no conserva en su alma nada que no sea enteramente racional, siendo él mismo una razón o verbo; por tanto, no cometerá ningún error; todo lo que haga, incluso la acción más insignificante, estará bien hecho y el menor de sus actos contendrá tanta sabiduría como su conducta entera. No conocerá pesar ni tristeza, ni temor, ni turbación alguna de este género; tendrá felicidad perfecta; sólo él poseerá la libertad, la verdadera riqueza, la verdadera realeza, la verdadera belleza; sólo él conocerá a los dioses y será su verdadero sacerdote; sólo él, útil a sí mismo y a los demás, sabrá gobernar una casa o una ciudad y tener amigos. Son conocidas todas estas paradojas, cuya lista podría prolongarse, que acumulan todas las perfecciones en la persona del sabio [61]. Para comprender su sentido, hay que añadir que el que no es sabio, es imperfecto y que, en relación con la sabiduría, todas las imperfecciones son iguales; todos los no-sabios son igualmente locos, insensatos, caídos en completa desgracia, verdaderos desterrados sin familia ni ciudad. Porque estén más o menos cerca de la sabiduría no serán menos insensatos, ya

---

[59] Cf. H. VON ARNIM, III, n.º 493.
[60] SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis*, III, 205.
[61] H. VON ARNIM, III, 548-656.

que la rectitud del sabio no admite matices ni grados; así, el ahogado no está menos asfixiado porque esté en la superficie del agua que porque esté en el fondo, de la misma manera que el arquero no yerra más o menos cuando la flecha, fuera del blanco, va más lejos o más cerca.

Es natural y conforme con lo que hemos aprendido del estoicismo el admitir que la sabiduría sólo puede darse en bloque; no es susceptible de progreso, como no lo es tampoco la filosofía. Lo que los estoicos antiguos querían no era precisamente el progreso moral, sino, como dice Clemente de Alejandría, una especie de transmutación íntima que convirtiese al hombre entero en pura razón [62], al ciudadano de una ciudad en ciudadano del mundo; transmutación análoga, en el orden del espíritu, a la transformación política que Alejandro hacía sufrir a los pueblos.

«Zenón, dice Plutarco [63], escribió una *República* muy admirada, cuyo principio es que los hombres no deben separarse en ciudades y pueblos que tengan leyes particulares; porque todos los hombres son conciudadanos, ya que hay para ellos un solo camino y un solo orden de cosas (cosmos), como para un rebaño unido bajo la norma de una ley común. Lo que Zenón escribió como soñando, lo realizó Alejandro... Reunió como en una vasija a los pueblos del mundo entero... Ordenó que todos consideraran a la tierra como a su patria, a su ejército como acrópolis de todos, a las gentes de bien como parientes y a los malos como extranjeros». No es posible expresar con más precisión que la moral estoica es la moral de los tiempos nuevos, en los que, sobre ciudades dislocadas e incapaces de ser fuente de vida moral y de apoyo, se elevan las grandes monarquías que aspiran a gobernar a la humanidad.

La razón, ley universal o naturaleza, se hace en cierto modo monárquica: en Aristóteles, partía de realidades psicológicas o sociales, pasiones, costumbres, leyes, a las que intentaba moderar y organizar simplemente, como desde arriba; aquí lo ocupa todo y expulsa a todo lo que no es ella misma. «La virtud está situada exclusivamente en la razón» [64].

BIBLIOGRAFIA

I

DIANO, C: *Forma ed evento,* Venezia, 1952.
ELMER MORE, P. H.: *Hellenistic Philosophies,* Princeton, 1923.
GRUMACH, E.: *Physis und Agathon in der alten Stoa,* Berlin, 1932.

---

[62] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* IV, 6.
[63] PLUTARCO, *La fortuna de Alejandro,* cap. VI.
[64] CICERÓN, *Academica posteriora,* I, § 38.

KAERST, J.: *Geschichte des hellenistischen Zeitalters,* Berlin, [2]1926.
MOMIGLIANO, A.: «Atene nell III secolo A. C...», *Rivista Storica Italiana,* LXXI, 4 (Napoli, 1959), pp. 529 ss.
WILAMOWITZ-MOELLENDORF, U. von: *Hellenistische Dichtung in der Zeit des Callimachos,* Berlin, 1924.

III

DYROFF, A.: «L'origine de la morale stoicienne», *Archiv für die Geschichte der Philosophie,* 12.
FESTUGIÈRE, A. J.: «Les memoires pythagoriques cités par Alexandre Polyhistor», *Revue de Etudes Grecques* (1945), pp. 1-65.
JAEGER, W.: *Diokles von Karystos,* Berlin-Leipzig, 1933.
MOREAU, J.: *L'âme du monde de Platon aux Stoiciens,* Paris, 1939.
WELMANN, M.: *Die Fragmente der sikelischen Aertze,* Berlin, 1901.
—«Eine pythagoreische Urkunde des IV. Jahrhunderts von Christus», *Hermes* (1919), p. 225.

IV

ACTES du VII[e] Congrès Budé d'Aix-en-Provence, 1963.
ARNIM, J. von: *Stoicorum Veterum fragmenta,* I-IV, Leipzig, 1902-1905, reimpr. por Teubner, Stuttgart, 1964. En castellano hay traducciones de Epicteto *(Máximas),* Marco Aurelio *(Pensamientos)* Boecio *(Sobre la consolación en la filosofía),* Bergua, Madrid, [3]1943.
BARTH, P.: *Die Stoa,* Leipzig, [5]1941.
—*Los estoicos,* Revista de Occidente, Madrid, [4]1930.
BEVAN, E. E.: *Stoics and Sceptics,* Oxford, 1913.
BRÉHIER, E.: *Chrysippe,* Alcan, Paris, [2]1951.
—*Etudes de philosophie antique,* Paris, 1955.
BRÉHIER, E., y SCHUHL, P.-M.: *Les stoiciens,* Paris, 1962.
BRIDOUX, A.: *Le stoïcisme et son infuence,* Paris, 1966.
ELORDUY, E.: *El estoicismo,* I-II, Madrid, 1972.
GOLDSCHMIDT, V.: *Le système stoicien et l'idée de temps,* Paris, 1953.
HIRZEL, R.: *Untersuchungen über Ciceros Philosophische Schriften,* 1883.
MONTERO DÍAZ, S.: «Estoicismo e historiografía», en *De Calicles a Trajano,* Madrid, 1948.
ORGEREAU, V.: *Essai sur le système philosophique des stoiciens,* Paris, 1885.
POHLENZ, M.: *Die Stoa,* Gottingen, [3]1959.
PUENTE OJEDA, G.: *Ideología e historia. El fenómeno estoico en la sociedad antigua,* Madrid, 1974.
RAVAISON, F.: *La métaphysique d'Aristote,* I-II, Paris, [2]1920.
RODIER, G.: «Histoire extérieur et intérieure du stoïcisme», en *Etudes de philosophie grecque,* Paris, 1926, pp. 219-269.
VERBEKE, G.: *Kleanthes van Assos,* Bruxelles, 1949.
VOGEL, C. J. de: *Greek Philosophy,* I-III, Leyden, 1959, t. III, pp. 44-183.
WENLEY, R. M.: *El estoicismo y su influencia,* Nova, Buenos Aires, 1948.

V

BRÉHIER, E.: *La théorie des incorporels dans l'ancien stoïcisme,* Paris, 1908.
BROCHARD, V.: *De assensione stoici quid sensirint,* Paris, 1879.
—«La logique des stoïciens», en *Etudes de philosophie ancienne,* pp. 221-251.

ELORDUY, E.: «La lógica de la Stoa», *Revista de Filosofía*, 6 (Madrid, 1944) pp. 7-65, 222-265.
—«Misión de la Stoa en la filosofía perenne», *Revista de Filosofía*, 6 (Madrid, 1947), pp. 5-55.
HAMELIN, O.: «Sur la logique des stoïciens», *Année Philosophique*, 12 (1902), p. 23.
HEINZE, R.: *Zur Erkenntnisslehre der Stoiker*, Leipzig, 1880.
LÉVI, A.: «Sulla psicologia gnoseologica degli stoici», *Atheneaum* (jul.-oct. 1925).
VIVIEUX-REYMOND, A.: *Sur la logique et l'epistémologie des stoïciens*, Paris, 1950.

VI, VII, VIII

BONHOEFFER, A.: «Zur stoischen Psychologie», *Philologus*, LIV (1895).
CAPELLE, W.: «Zur antiken Theodicee», *Archiv für die Geschichte de Philosophie*, (1903).
CRISIPO: «Fragments de son traité sur l'âme», trad. de G. Blin-M. Keim, en *Mesures* (15 avril 1939).
GANTER: «Das stoische System der "αισθησις"», *Philologus*, 53.
GUILLERMIT, L., y VUILLEMIN, J.: *Le sens du destin*, Neuchâtel, 1948.
PRZYLUSKI: «Les mages y les mèdes», *Revue d'Histoire des Religions* (sep.-oct. 1940), p. 94.
SAMBURSKY, S.: *The Physics of the Stoïcs*, London, 1959.
SCHUHL, P.-M.: *Le dominateur et les possibles*, Paris, 1960.
SIMON, H. y M.: *Die alte Stoa und ihr Naturbegriff*, Berlin, 1956.
STEIN, P.: *Die Psychologie der Stoa*, I-II, Berlin, 1886-1888.

X

BONHOEFFER, J.-F.: *Epiktet und die Stoa*, Stuttgart, 1980.
CICERÓN: Ediciones de su obra: *Ciceronis opera*, I-VIII, ed. de Orelli Baiter-Helm, Zürich, 1845-1861; *Las Leyes*, trad. de A. D'Ors, col. Clásicos Políticos, Madrid, 1953; *Las Leyes*, con introducción y notas de R. Labrousse, ed. de la Universidad de Puerto Rico, Madrid, 1956; *La República*, con introd. y notas de F. de P. Samaranch, Buenos Aires, 1967; *La República*, introd., trad. y notas de R. Pérez Delgado, Madrid, 1979; *Tusculanas*, ed. de E. Valenti, Barcelona, 1948-1950; *Tusculanae disputationes*, ed. de K. Büchner, Zürich, 1961; *Sobre los deberes*, versión y notas de A. Millares Carlo, prólogo de J. D. García Bacca, México, 1945; *Tratado de los deberes*, introduc. y notas de J. Santa Cruz Teijeiro, Madrid, 1975; *De natura deorum*, ed. de A. St. Pease, 2 vols., Cambridge, 1955-1958; *Sobre la República* y *Sobre las Leyes*, con estudio preliminar y trad. de Carmen Codoñer, Tecnos, Madrid, 1986.
DENIS, J.-F.: *Histoire des idées et des théories morales dans l'antiquité*, Paris, 1856.
DYROFF, A.: *Die Ethik der alten Stoa*, Berlin, 1897.
GUILLEN, J.: *Cicerón*, Escelicer, Madrid, 1950.
JAGU, A.: *Zenon de Cittium, son rôle dans l'établissement de la morale stoïcienne*, Paris, 1946.
MAGARIÑOS, A.: *Cicerón*, Labor, Barcelona, 1951.
MILTON-VALENTE, P.: *L'éthique stoïciene chez Cicéron*, Paris, 1956.
—*Les sources de l'éthique chez Cicéron*, Paris, 1956.
RODIER, G.: «La cohérence de la morale stoicienne», en *Etudes de philosophie ancienne*, pp. 270-308.
ROLFE, G. C.: *Cicerón y su influencia*, Nova, Buenos Aires, 1947.

CAPITULO III

EL EPICUREISMO DEL SIGLO III

1. EPICURO Y SUS DISCIPULOS

Después de estudiar el compacto sistema de los estoicos, resulta agradable descansar en el jardín en que Epicuro filosofa en privado con sus amigos, mientras Zenón atrae a la multitud hacia el pórtico Pecile. Estos dos espíritus sólo tienen en común los rasgos más generales de la época: el mismo despego de la ciudad, pero que en Epicuro no tiene, como en Zenón, la contrapartida de la admiración por los imperios nacientes y el cosmopolitismo, y que permanece, en suma, al nivel de la antigua crítica sofística; una teoría sensualista del conocimiento, pero no superada, como en Zenón, por una dialéctica racional; afirmación de una vinculación estrecha entre la física y la moral, pero concebida de una manera muy distinta, ya que la física epicúrea está hecha precisamente para impedir la reverencia hacia lo que inspiraba a Zenón un respeto religioso; un gran deseo de propaganda moral, pero que en Epicuro se ejerce a través de amigos escogidos y probados. También son poco dados a escribir, tanto uno como el otro, pero mientras Zenón crea palabras o significaciones nuevas, Epicuro, polígrafo como Crisipo, se contenta con un lenguaje sencillo y descuidado.

Estamos, por lo demás, en el jardín de Atenas, entre griegos de pura cepa: Epicuro es de Atenas, aunque se criase en Samos; y de las costas o islas vecinas de la Jonia proceden los primeros discípulos; Lámpsaco de Troade envía a Metrodoro, Polieno, Leontes, Colotes e Idomeneo; de Mitilene viene Hermarco, el primer sucesor de Epicuro. Podemos imaginar qué acogida dispensaría a todos éstos, que eran dignos de él, aquél que se gloriaba de haber empezado a filosofar a los catorce años y que escribía a Meneceo: «Que el joven no tarde en filosofar; que el viejo no se canse de hacerlo, nunca es demasiado tarde para proporcionar cuidados al alma. Decir que la hora de filosofar aún no ha llegado o que ha pasado ya, es decir que la hora de desear la felicidad aún no ha venido o que no existe ya»[1].

Epicuro, nacido en Atenas en el año 341, pasó su juventud en Samos y no volvió a Atenas hasta el 323; vivió allí poco tiempo, y su

[1] DIÓGENES LAERCIO, X, 122.

retirada a Colofón, después de la muerte de Alejandro, parece relacionada con la hostilidad que le demostraban los dirigentes macedonios de Atenas. Gracias a las investigaciones de E. Bignone conocemos la importancia de las enseñanzas que impartió en Mitilene en el 310; allí se produjo una violenta polémica entre él y el aristotélico Praxífanes, que enseñaba la primera doctrina de Aristóteles, la contenida en los diálogos perdidos, impregnada del ascetismo moral de Platón. Epicuro volvió a Atenas algunos años después y fundó su escuela en el 306, bajo el gobierno de Demetrio Poliorcetes. Es conocido su famoso jardín, que compró por ochenta minas, donde, hasta su muerte, ocurrida en el 270, se entretenía con sus amigos, encontrando en ellos consuelo a la cruel enfermedad que, al parecer, le tuvo paralizado durante muchos años. «De todo lo que la sabiduría nos prepara para la felicidad de la vida entera, escribía añorando esta intimidad de todos los momentos, la posesión de la amistad es, con mucho, lo más importante»[2]. Y su testamento, que nos ha transmitido Diógenes Laercio (X, 16 y ss.), nos lo muestra preocupado, ante todo, por mantener aquella pequeña sociedad de la que él era el alma. Sus ejecutores testamentarios reciben el encargo de conservar el jardín para Hermarco y todos los que le sucedieran al frente de la escuela. A Hemarco y demás filósofos de la sociedad deja la casa que deben habitar en común. Prescribe las ceremonias conmemorativas anuales en su honor y en el de sus discípulos ya desaparecidos, Metrodoro y Polieno. Provee para el futuro de la hija de Metrodoro y recomienda en general que se atienda a las necesidades de sus discípulos. Además, por aquel entonces empezaban a fundarse centros epicúreos en la ciudades de Jonia, Lámpsaco, Mitilene e incluso en Egipto, y todos querían atraer al maestro hacia ellos[3].

A esta difusión de la escuela debemos, sin duda, los únicos documentos directos por los cuales conocemos a Epicuro: tres cartas-programa que contienen un resumen del sistema, una a Herodoto sobre la naturaleza, otra a Pitocles sobre los meteoros y la tercera a Meneceo sobre la moral. Tales cartas podían estar escritas de acuerdo con sus principales discípulos: Hermarco y Metrodoro, como sucedió con otras que se han perdido[4]. Además de ésas cartas, tenemos las *Sentencias principales,* donde Epicuro resume su sistema en cuarenta máximas. A esto habría que añadir ochenta y una sentencias descubiertas en 1888.

Así era el hombre de salud delicada y corazón exquisito, a quien

[2] EPICURO, *Sentencias principales,* XXIII (H. USENER, *Epicurea,* Leipzig 1887, p. 77).

[3] Documentos en H. USENER, *o.c.*, pp. 135-137.

[4] A. VOGLIANO, *Nuovi testi epicurei:* Rivista di Filologia (1926) p. 37.

sus enemigos representan como un incontinente y que predicaba en estos términos la moral del placer: «No son las bebidas, ni el disfrute de las mujeres, ni los banquetes suntuosos los que hacen la vida agradable, sino el pensamiento sobrio que descubre las causas de todo deseo y de toda aversión y aleja las opiniones que turban a las almas»[5].

Se sabe hasta qué punto fue venerado por sus primeros discípulos, y son conocidos los hermosos versos con los que, más de doscientos años después de su muerte, Lucrecio rendía homenaje a su genio: «Fue un dios, sí, un dios, el primero que descubrió esta manera de vivir que actualmente llamamos sabiduría, el que con su arte nos permitió escapar de las tempestades y de la noche, para situar nuestra vida en tan tranquila y luminosa morada» (V, 7).

La paz del alma y la luz del espíritu: dos rasgos inseparables cuya íntima vinculación constituye la originalidad del epicureísmo. La paz del alma sólo puede alcanzarse mediante esa teoría general del universo que es el atomismo, única capaz de hacer desaparecer cualquier motivo de temor y turbación.

2. LA CANONICA EPICUREA

«Epicuro, dice Cicerón, tiene muchas expresiones muy brillantes, pero apenas se preocupa de estar de acuerdo consigo mismo»[6]. Su filosofía es, efectivamente, una de esas que proceden por evidencias discretas y separadas, cada una de las cuales se basta a sí misma.

La primera parte de esa filosofía, la canónica, que se refiere a los criterios o cánones de la verdad, no guarda analogía alguna con la lógica estoica, sino que es la mera enumeración de diversas clases de evidencia: la pasión o afección pasiva (πάθος), la sensación, la prenoción (πρόληψις) y un cuarto criterio que Diógenes atribuye únicamente a los discípulos de Epicuro, pero que, en realidad, el propio maestro emplea a menudo: la perspicacia o intuición de la reflexión (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας).

La primera evidencia es la de la pasión, es decir, del placer y del dolor. También Aristipo había hecho de ella un criterio, pero en un sentido ligeramente diferente; para él, el estado pasivo es perceptible, pero no se puede conocer su causa con seguridad. Para Epicuro, en cambio, la evidencia alcanza a la causa del criterio; el placer hace conocer necesariamente una causa de placer, que es agradable, y el sufrimiento, una causa de sufrimiento, que es dolorosa[7]. Al hacer de la sen-

---

[5] H. USENER, o.c., 64, 12 y ss.
[6] CICERÓN, *Tusculanas,* V, § 26.
[7] Compárese SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VII, 203, y VII, 291.

sación (en el sentido pasivo de impresión sensible) un segundo criterio de verdad, Epicuro quiere decir también algo muy distinto de Aristipo. Para él, cada sensación, estado pasivo, nos alecciona de modo totalmente seguro y cierto acerca de la causa activa que la ha producido; todas las sensaciones son igualmente verdaderas, y los objetos son exactamente como se nos presentan; no hay razón alguna para sospechar de los datos que nos dan, a condición de que nos atengamos únicamente a ellos, ya que, siendo puramente pasivos e irracionales, no pueden añadir nada a la influencia externa ni suprimir nada de ella; y no hay razón alguna para dudar de unos más que de otros. «Decir que una sensación es falsa equivaldría a decir que nada puede ser percibido.» [8] Y, si se reprocha a los epicúreos las contradicciones de los sentidos y las ilusiones que eran argumento corriente de los adversarios del dogmatismo, ellos demuestran que el error no está en la representación sino en el juicio añadido a ella por la razón. Una torre se ve redonda de lejos y cuadrada de cerca, y no hay equivocación al decir que se ve redonda, sino al creer que se seguirá viendo redonda al aproximarse; por tanto, no hay contradicción entre las representaciones, sino entre los juicios que se añaden a ellas. La confianza en la evidencia inmediata, acompañada de desconfianza hacia todo lo que añade la razón, es la característica de la doctrina del conocimiento de Epicuro.

La táctica constante de sus adversarios consistía en tratar de reducir este dogmatismo a un subjetivismo, limitado a las impresiones inmediatas; y los epicúreos se defendieron siempre de ello. Esa defensa parece haber sido el tema del tratado de Colotes, discípulo inmediato de Epicuro, *Que no es posible vivir según los dogmas de los demás filósofos*. Este tratado, conocido por la refutación de Plutarco (*Contra Colotes*), ataca sucesivamente a Demócrito, por haber considerado el conocimiento sensible como un conocimiento ilegítimo, a Parménides, por haber negado la multiplicidad de las cosas, a Empédocles, por haber negado la realidad de las diferencias de naturaleza entre las cosas, a Sócrates, por haber dudado de nociones tan claras como la de hombre, por ejemplo, cuya definición buscaba, a Platón, por haber negado la sustancialidad a las cosas sensibles, a Estilpón, el megárico, por haber sostenido la vieja tesis erística de que nada se puede decir de nada, a los cirenaicos y Arcesilao, por no haber admitido que nuestras representaciones pudiesen conducirnos a las realidades. Y Plutarco no encuentra otro modo de responder que asimilando a los epicúreos con aquéllos a quienes refutaban, al extraer de los propios textos de Epicuro la confesión de la relatividad de las sensaciones.

Hay otras evidencias inmediatas además de la sensación y la pa-

[8] CICERÓN, *Academica, priora*, II, § 101 (H. USENER, *o.c.*, 185, 11).

sión. Cualquier pregunta, para poder ser planteada y comprendida, implica que poseemos de antemano la noción de la cosa preguntada. Por ejemplo: ¿existen dioses? ¿ese animal que avanza es un buey o un caballo? Todas estas preguntas suponen que tenemos ya la noción de los dioses, del buey, del caballo, etc., antes de la impresión sensible actual que nos lleva a plantear las preguntas; son prenociones interiores al alma que, sin embargo, derivan de sensaciones precedentes y no son en modo alguno fruto de una dialéctica más o menos arbitraria, como las nociones comunes estoicas. Gracias a este origen (origen que se puede constatar incluso en el caso de los dioses, por ejemplo, cuya noción ha nacido de imágenes muy reales surgidas durante el sueño), la prenoción no es nunca la noción de una cosa imaginaria, sino de una cosa existente; por eso Diógenes Laercio (X, 33) la llama percepción u opinión recta: la prenoción implica un juicio de existencia evidente; nuestra experiencia pasada, de la que es en cierto modo resultado, no tiene menos valor que nuestra experiencia actual, con la que la confrontamos.

La prenoción nos permite juicios o creencias que van más allá de la experiencia actual: ese hombre que veo allá abajo, es Platón; este animal es un buey, etc... Pero esas creencias sólo llegarán a ser juicios sólidos si son convertidas en evidencias sensibles inmediatas y si tienen confirmación (ἐπιμαρτύρησις) cuando veamos al hombre o al animal más de cerca.

Pero Epicuro, como es sabido, no sólo pretende llegar a evidencias sobre las cosas sensibles, sino también a evidencias relativas a las cosas invisibles (ἄδηλα), como el vacío, los átomos o la infinidad de los mundos. Para entender adecuadamente la canónica de Epicuro, es importante observar que él es, por una parte, el moralista del placer, ese objetivo de la voluntad captado de modo inmediato sin ninguna construcción racional, y, por otra parte, el renovador de la física atomista, es decir, de una construcción racional del universo, muy alejada de las impresiones inmediatas. No nos preguntaremos todavía qué relación hay entre esos dos motivos, sino solamente por qué camino (o por qué rendija) puede introducirse un conocimiento por pura razón o pensamiento. Junto a la confirmación de una creencia por evidencia sensible, Epicuro distingue el caso en que, sin ser confirmada, tampoco es invalidada. «La no-validación (οὐκ ἀντιμαρτύρησις) es el lazo de consecuencia que une una opinión sobre algo invisible a lo que se presenta con evidencia. Por ejemplo, Epicuro afirma que existe el vacío, cosa invisible, y lo prueba mediante algo evidente como es el movimiento, porque si no hay vacío tampoco debe haber movimiento, ya que el cuerpo en movimiento no tendría espacio en que desplazarse, si todo estuviese lleno»[9]. También Lucrecio

[9] SEXTO EMPIRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 213.

apela al testimonio de la experiencia inmediata para probar la existencia de cuerpos que son invisibles a causa de su pequeñez: la fuerza invisible de los vientos, los olores y sonidos que impresionan los sentidos, la humedad y la desecación, el desgaste o aumento lento de los objetos, hechos todos que implican la existencia de tales corpúsculos invisibles [10]. Lo que no nos dicen los textos es en qué consiste esta consecuencia o implicación; pero de la expresión misma no-validación se deduce que Epicuro se conforma con una concepción de las cosas que no sea negada por la experiencia manifiesta.

Este universo nuevo, este universo de átomos, forma un todo racional y bien enlazado cuyos principios pueden servir de explicación del detalle de los fenómenos visibles, como los fenómenos celestes o los fenómenos vitales. Epicuro recomienda a sus discípulos que tengan siempre presente esta «visión de conjunto» que permite «descubrir el detalle cuando se ha captado bien y se guarda en la memoria el diseño de conjunto de las cosas». Esta necesidad de una visión de conjunto es uno de los temas que se repiten con más frecuencia en el poema de Lucrecio: «Es muy fácil descubrir y ver, con el ojo del pensamiento, cómo se forman los fenómenos meteorológicos de detalle, cuando se conozca bien lo que se debe a cada uno de los diversos elementos» [11].

Ahora bien, esta visión de conjunto, ¿no necesita, para asegurarse, una fuente de evidencia distinta de las que hemos aprendido a conocer? Porque aquí no se trata ya de captar las cosas invisibles en su unión con las cosas manifiestas, sino de captarlas en sí mismas. «Si piensas que los átomos no pueden ser captados por ninguna ojeada del espíritu (*injectus animi* = ἐπιβολή), estás en un gran error». Más aún: «Es el espíritu el que intenta comprender lo que hay en el infinito, fuera de las murallas del mundo, hasta donde la inteligencia quiere extender su visión y hacia donde vuela libremente la mirada del espíritu (*jactus animi*)» [12]. Entonces se comprende, si no la naturaleza, al menos el papel del cuarto criterio citado por Diógenes: la intuición espiritual y reflexiva (φανταστικὴ ἐπιβολὴ τῆς διανοίας) que, viendo el universo en conjunto y yendo más allá de la simple intuición de los sentidos, nos permite contemplar el espectáculo del mecanismo universal de los átomos: evidencia de especie distinta de la de la sensación, pero tan inmediata como ella, y acompañada de un sentimiento de claridad y satisfacción espiritual que se experimenta en cada página de la obra de Lucrecio.

La canónica es, pues, una enumeración de evidencias de naturale-

10 LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, I, 265-328.
11 DIÓGENES LAERCIO, X, 35; cf. X, 83; LUCRECIO, IV, 523-4.
12 LUCRECIO, II, 739-740; 1044-1047.

za distinta e irreductible, pero tendentes todas a sobrepasar las apariencias y alcanzar la realidad.

3. LA FISICA EPICUREA

¿En qué condiciones y de qué forma se vio impulsado Epicuro a propagar la física de Demócrito, con la cual reaparecen viejas imágenes jónicas que se creían desaparecidas, principalmente la de la pluralidad de los mundos y del infinito del que obtienen su materia? Es cierto que con ellas y por ellas reaparece también el libre espíritu jónico, que tanto contrasta con el racionalismo teológico que hemos visto nacer en Sicilia y cuyos representantes eran los estoicos.

Se sabe sin duda por qué vía llegó a Epicuro el sistema de Demócrito, ya que fue discípulo del democriteano Nausifanes de Teos; pero, además de que lo repudia formalmente como maestro y se burla constantemente de él, como de Demócrito, es fácil ver también hasta qué punto era diferente el espíritu que lo animaba: Epicuro es casi totalmente ajeno a las ciencias positivas, matemáticas, astronomía y música. Tampoco la física tenía en modo alguno, para él, su fin en sí misma: «Si el miedo a los meteoros y el temor a que la muerte nos afecte, así como la ignorancia de los límites de los dolores y de los deseos, no viniesen a entorpecer nuestra vida, no necesitaríamos para nada la física» [13].

Sin embargo, no debe atribuirse a Epicuro nada que se parezca al talante del pragmatismo; la física atomista tiene su evidencia en sí misma y la demostración de sus teoremas es completamente independiente de los resultados que pueda tener en la vida moral. Una física como la estoica y una demiurgia como la del *Timeo* no podrían subsistir sin las creencias morales o metafísicas, de las que son simplemente un aspecto; tal hipótesis ni siquiera tiene sentido; al contrario, la física corpuscular de Epicuro, reflejada en los versos de Lucrecio, permanece al margen de cualquier implicación moral y reaparecerá cada vez que el espíritu humano se oriente hacia una visión del universo igualmente apartada, si puede decirse así, del antropocentrismo y del teocentrismo. En esta física que tanto repele al vulgo (*retroque volgus abhorret ab hac*) [14], porque no tiene en cuenta sus aspiraciones, se ha visto a veces la huella del viejo positivismo jónico, tan desdeñoso de los prejuicios, tan contrario al racionalismo nacido en la Magna Grecia, que estaba siempre dispuesto a hacer un hueco a todas las creencias populares y a hacer del mundo una especie de teatro para el hombre y para Dios.

---

13 EPICURO, *Sentencias principales*, XI (H. USENER, *o.c.*, p. 73).

14 LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, VI, 19.

También se puede leer entera la *Carta a Herodoto,* en la que Epicuro resume, para un discípulo, los puntos capitales de su doctrina que deben tenerse siempre presentes en la memoria, sin que haya la menor sospecha de que tome el placer como fin de la moral. Insistamos en esto: por lo que tiene de negativa, la física atomista lleva a rechazar la mayor parte de las creencias populares que la física estoica, por el contrario, intentaba justificar: la providencia de los dioses para con los hombres y, con ella, la creencia en el destino, en la adivinación y en los presagios; la inmortalidad del alma, con todos los mitos más o menos serios sobre la vida del alma aparte del cuerpo que tienen que ver con aquélla. Y, admitiendo que tales creencias son para el hombre motivos de temor y de turbación, la física es capaz de suprimir la turbación del alma. Pero no conduce, en modo alguno, al hedonismo. Hay que decir únicamente que, si la ataraxia es uno de los elementos de la vida placentera en Epicuro, la física contribuye a esa vida; y por eso se justifica su lugar entre las preocupaciones del moralista. Pero si ocupa ese lugar es exclusivamente gracias a su racionalidad intrínseca y al valor intelectual que reivindica por sí sola.

El axioma de la cosmología jónica era la conservación del todo: nada puede nacer de nada, nada puede volver a la nada; pero no la conservación del mundo o cosmos, considerado solamente como una parte o un aspecto momentáneo del todo. El axioma de la cosmología racionalista de Aristóteles y de los platónicos es, al contrario, la conservación del mundo, idéntico al todo universal, unidad perfecta que se basta a sí misma; y los estoicos no admiten más que en apariencia la destrucción del mundo, ya que, en la conflagración, es el mismo individuo el que continúa existiendo. Epicuro parte, por el contrario, del axioma jónico: el todo es una infinidad de átomos en la infinita magnitud del vacío; un mundo es una porción del todo que se separa del infinito y mantiene momentáneamente un cierto orden. A partir de ahí, no hay razón alguna para que el mundo posea los caracteres que le confieren los racionalistas: primero, no hay razón para que sea único, puesto que queda una infinidad de átomos disponibles; hay, pues, una infinidad de mundos; y tampoco hay razón para que se baste a sí mismo, puesto que es parte del todo y los átomos pueden pasar de un mundo a otro. Tampoco hay razón para que los mundos sean de un tipo único y tengan, por ejemplo, la misma forma y contengan las mismas especies de seres vivos; al contrario, los hay muy diferentes, debido a la diversidad de simientes de las que están formados.

Hay otras tantas tesis tomadas por Epicuro de la cosmología jónica y que son, téngase en cuenta, independientes de la física atomista. Pero la tesis particular de la existencia de los átomos está, sin embargo, vinculada al axioma general. Puesto que nada puede proceder de la nada ni volver a la nada, hay que admitir que todo cuerpo visible

está formado por átomos, es decir, por masas indivisibles, demasiado pequeñas para ser visibles, de las que se componen los cuerpos y en las cuales se resuelven; sólidos eternos e inmutables por su función, puesto que sirven de puntos fijos de partida a la génesis y de límite fijo a la corrupción. Además, fenómenos como la fuerza del viento, los olores o los sonidos que se extienden, la evaporación, el desgaste o crecimiento lentos, demuestran por el procedimiento de la no-validación, la existencia de esos corpúsculos. La continuidad de la materia, en apariencia comprobada por los sentidos, es una ilusión, de la misma manera que un rebaño de ovejas parece desde lejos una mancha inmóvil [15].

Para comprender bien la naturaleza del átomo epicúreo y, sobre todo, para evitar cualquier confusión con el atomismo moderno, hay que tener siempre presente esta característica: la naturaleza del átomo está determinada por su función, que consiste en formar los diversos compuestos. El hecho de que cualquier átomo no vale para formar todos los compuestos es un principio subyacente a la física epicúrea; un ser de una especie dada exige átomos de una especie igualmente dada; los átomos no son unidades totalmente idénticas entre sí, de manera que la diversidad de los compuestos que formen sea resultado del modo de vinculación y conexión de unidades idénticas; en realidad, para formar un alma, un dios, un cuerpo humano, hacen falta átomos de diferente especie en cada caso. Una de las pruebas que ofrece Lucrecio (I, 160-175) de la existencia de los átomos es, a este respecto, muy significativa: la fijeza de las especies a través del tiempo, dice, es una ley absoluta de la naturaleza; de ahí se deduce que los elementos que sirven para componer los individuos de cada especie deben ser también fijos. El espíritu atomista no va, ni mucho menos, como cabría suponer, contra la idea de una clasificación estable (aristotélica) de las cosas, sino, al contrario, se apoya en ella; y la clasificación de los átomos en especies reproduce, en miniatura, la clasificación de las cosas sensibles. Los átomos son no sólo los componentes, sino también las semillas de las cosas (σπέρματα, *semina rerum*), y será por la forma de los átomos componente, más que por su modo de composición, por lo que veremos que se explican las propiedades de los compuestos.

Y es por eso, sin duda, por lo que el átomo es definido, no como un mínimo (porque todos los mínimos son iguales y sin forma), sino como una magnitud inseparable, aunque no precisamente indivisible. Como hemos visto, Epicuro no se apoya, para llegar a los átomos, en la imposibilidad de la división hasta el infinito. Admite también esta imposibilidad, pero no para los átomos, sino para los mínimos,

[15] LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas,* II, 308-332.

todos iguales entre sí. Estos mínimos reales son concebidos por analogía con los mínimos visibles, es decir, con la dimensión más pequeña que el ojo puede ver. De la misma manera que el campo visual está compuesto de esos mínimos visibles, que sirven de unidades de medida, así también la magnitud real está hecha de mínimos reales y será mayor o menor según el número de ellos que contenga. Esta teoría de los mínimos servía, al parecer, a Epicuro para resolver la aporía de Zenón acerca del movimiento [16]; el móvil que va de un punto a otro no tiene que recorrer una infinidad de posiciones, sino sólo un número limitado de mínimos, mediante un número también limitado de saltos indivisibles.

El atomo, por su parte, dadas las propiedades de las que tiene que responder, debe poseer una magnitud y forma inalterables, es decir, estar compuesto de mínimos colocados entre sí en posición fija. Por otra parte, esa magnitud nunca llega a hacer al átomo visible; y, en cuanto a la diversidad de las formas, será tan amplia, pero no má de lo necesario para explicar las propiedades de los compuestos; también es imposible captar (ἀπερίληπτον) el número de especies de átomos, ya que ni siquiera conocemos todas las especies de seres de nuestro mundo, pero no es infinito.

Ahora hay que explicar la causa del movimiento eterno, sin principio ni fin, que, según la hipótesis jónica, anima a la infinidad de átomos dispersos en el vacío infinito. No se trata aquí de un principio trascendente de organización, como el de las cosmologías racionalistas, pensamiento motriz o demiurgo, cuya acción, aunque eterna, es presentada por aquéllas con movimientos periódicos que tienen comienzo y fin, sino de una causa de movimiento inmanente y permanente, vinculada a la naturaleza del átomo. Esta causa es la gravedad, que produce en todos los átomos, de cualquier forma y peso, un movimiento de idéntica dirección (de arriba abajo) y de igual velocidad. Epicuro parece recoger aquí un eco de la enseñanza de Aristóteles, cuando explica por qué todos estos movimientos son idénticos, por muy diferentes que sean los átomos: las diferencias de velocidad no pueden ser debidas más que a la diferencia de resistencia de los medios atravesados por los móviles; y, como el vacío ofrece una resitencia nula, todas las velocidades son iguales. Además, hay que distinguir de esta gravedad universal, que impulsa uniformemente a los átomos hacia abajo con movimiento rapidísimo, el peso propio de cada átomo que interviene en la mayor o menor fuerza con que el átomo repercute sobre los demás.

Magnitud, forma, gravedad, son las tres propiedades inherentes a cada masa atómica. Pero estas propiedades no explican todavía por

[16] SIMPLICIO, en *Aristóteles physica*, pp. 232 a 23 (H. USENER, *o.c.*, 137, 9).

qué se combinan los átomos, ya que, si caen paralelamente y con la misma velocidad, no deben encontrarse jamás. Ese encuentro, con todos los choques, rebotes y cruzamientos consiguientes, no podría producirse a menos que algunos de ellos se desvíen de su trayectoria; tal desviación se produjo espontáneamente, en un momento y lugar completamente indeterminado, puesto que no tuvo causa; y bastó que fuera extremadamente pequeña. Es la célebre declinación de los átomos (παρέγκλισις, *clinamen*), que tantas burlas suscitó entre los adversarios de Epicuro, y que puede ser considerada como el típico golpe dado por el físico, harto de ver que los hechos no encajan con su teoría. Significó, como subraya san Agustín [17], abandonar toda la herencia de Demócrito.

¿Molestaba tal herencia a los epicúreos en este punto? Recordemos el ritmo característico del pensamiento de Epicuro, que introduce cada una de las grandes tesis de su filosofía a través de su evidencia propia, distinta, sin preocuparse de extraerlas de una fuente común. Y los epicúreos, aunque no lo consiguieron, por lo menos intentaron presentar la declinación como una de esas evidencias, no primaria y sensible, ya que la oblicuidad de la declinación es inferior a la que nuestros sentidos pueden percibir, sino como una evidencia perteneciente a las cosas invisibles y que las apariencias no refutan. Porque podemos comprobar un fenómeno cierto, el de la voluntad libre: en el esfuerzo se experimenta directamente la oposición entre el movimiento natural del cuerpo y el movimiento creado por el alma, y se tiene conciencia inmediata del contraste entre el movimiento voluntario o libre y el movimiento derivado de un impulso externo. Ahora bien, si existe la declinación en un compuesto como el alma, tal como lo prueba la evidencia, es preciso que exista en los átomos que la componen [18].

¿Qué podría oponerse a los epicúreos sino el principio de la necesidad de todos los acontecimientos?; pero es un principio se les aplica de modo gratuito. La necesidad, tal como se entendía en aquella época, era el destino de los estoicos, es decir, un orden determinado en los movimientos que convertía al cosmos en testimonio de un pensamiento racional y divino. Así entendida, la necesidad es lo más opuesto al pensamiento de Epicuro: «Valdría más —decía— aceptar las fábulas relativas a los dioses que el destino de los físicos» [19]. Con eso está dicho todo, sabiendo el odio que sentía por tales fábulas. Se ve, pues, cómo Epicuro pudo verse obligado a aceptar y disimular la flagrante contradicción que existe entre la afirmación de la declinación y la de la gravedad universal.

---

[17] San Agustín, *Contra los académicos,* III, 23.
[18] Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas,* II, 251-293.
[19] Diógenes Laercio, X, 134.

El orden actual de cosas que llamamos mundo es una de las mil combinaciones producidas en la infinitud del tiempo y del espacio. «Los numerosos elementos, desde la eternidad, bajo el impulso de los choques que reciben y de su propio peso, se acoplan de mil maneras y ensayan todas las combinaciones que pueden formar entre sí, hasta que, probando todos los tipos de unión y movimiento, llegan a agruparse súbitamente en conjuntos que constituyen el origen de estas grandes masas: la tierra, el mar, el cielo y los seres vivos»[20]. Se observa que Epicuro, cuyo pensamiento reproduce aquí Lucrecio, no trata tanto de negar la unidad y la autonomía del cosmos como de explicarlo sin tener que recurrir a un origen providencial. El cosmos es un éxito después de mil ensayos infructuosos. Todavía hay que mostrar hasta qué punto el mecanicismo de Epicuro está lejos del mecanicismo moderno; no se trata de hacer ver en la combinación actualmente producida un resultado de las leyes del movimiento, sino que, suponiendo que toda la materia y los átomos necesarios para producir nuestro mundo se encuentran reunidos por azar, se trataría de explicar cómo los diversos seres contenidos en este caos son conducidos hasta su formación por una evolución progresiva. No hay, por otra parte, en esta explicación ninguna unidad de principio: se pueden leer cientos de versos del libro V de Lucrecio, donde trata de la formación del cielo y de la tierra, sin encontrar la menor alusión a la doctrina de los átomos; lo importante para él es recoger lo útil de las viejas explicaciones que daba la física jónica a los fenómenos celestes o terrestres. Poco importa que se explique, con Demócrito, el movimiento del sol sobre la eclíptica por el hecho de que es arrastrado con menor velocidad que las fijas en el movimiento de torbellino del cielo, o bien por corrientes de aire procedentes de los polos del eje del mundo que expulsen al sol hacia uno u otro trópico; lo que importa es negar a esas masas de fuego un alma inteligente que las dirija y conduzca las cosas celestes. ¡Llega hasta el punto de presentar como posible la antigua suposición de que cada mañana se crea un nuevo sol![21] Estamos otra vez lejos de aquella astronomía geométrica que había construido un cielo separado de los meteoros y de naturaleza diferente de la tierra.

Es conocida la poca importancia que concedía Epicuro al detalle de la explicación. «Necesitamos una visión de conjunto, dice al comienzo de la *Carta a Herodoto* (X, 35), y no muchos puntos de vista particulares; hay que retener en la memoria lo que da una perspectiva global de las cosas; esto permitirá descubrir los detalles, a poco bien que se hayan captado, y por poca memoria que se tenga de los conjuntos». Y más adelante establece una oposición muy instructiva en-

[20] LUCRECIO, V, 422-431.
[21] LUCRECIO, *Sobre la naturaleza de las cosas*, V, 660-662.

tre los que han estudiado todos los detalles de la astronomía y conocen el orto y ocaso de los astros, los eclipses y cosas análogas y, «sin embargo, conservan el mismo temor a las cosas celestes porque ignoran cuáles son su naturaleza y sus causas principales». Hay que dejar a un lado todo ese detalle para ir directamente a la causa de todos los meteoros. Basta con que la causa los explique; no es necesario que ésa sea su causa real. Un mismo hecho puede ser producido por varias causas, y nos basta con determinar las causas posibles. El eclipse de sol puede ser producido[22] por la interposición de la luna, pero también por la interposición de cualquier otro cuerpo, incluso invisible, o aun por la extinción momentánea del sol. No hay necesidad de escoger entre estas causas, puesto que una cualquiera basta para quitarnos el miedo al eclipse.

Una vez más se observa que estas explicaciones no están unidas, ni mucho menos, al atomismo; es el retorno de toda la física jónica. Aquella física esbozaba también, como se recordará, una historia totalmente positiva de los animales y del desarrollo gradual de la razón humana, de las técnicas y de las ciudades; opuesta a la historia mítica, que muestra al hombre creado y protegido por los dioses, insiste sobre el papel del esfuerzo humano en el lento tránsito de la animalidad a la vida política, sin admitir, por otra parte, que haya ni verdadero progreso ni superioridad de una sobre otra. Los epicúreos se apropian con toda naturalidad de esta historia positiva de la humanidad, que constituye el objeto del final del libro V de Lucrecio. Epicuro se proponía, ciertamente, algo semejante cuando, hacia el final de la *Carta a Herodoto,* dice que «han sido las cosas mismas las que han instruido y modificado la mayor parte del tiempo a la naturaleza humana, y que la razón no ha hecho sino precisar después» lo que había recibido de ellas. Por ejemplo, el lenguaje está hecho, en un principio, de emisiones vocales que acompañan a las pasiones y representaciones del hombre; más tarde, cada pueblo decide utilizar las emisiones vocales que le son propias para designar los objetos. Igual que con el lenguaje ocurrió con la justicia y con todas las instituciones humanas. «Entre los animales, que no han podido establecer acuerdos para no perjudicarse recíprocamente, no hay justicia ni injusticia; y lo mismo ocurre con las naciones que no han podido ni querido hacer convenios con el mismo fin»[23].

El mundo de Epicuro es uno de los menos sistemáticos que hay. Mientras las vidas individuales son, para los estoicos, aspectos o formas de la vida universal, y la psicología depende estrechamente de la cosmología, por el contrario, el mundo de Epicuro, que no tiene

[22] *Ibid.*, 751-761.
[23] EPICURO, *Sentencias principales,* XXXII (H. USENER, *o.c.*, p. 78).

alma, no puede producir el alma individual, que es la única que conoce Epicuro. Si hay almas en el mundo, es por el encuentro fortuito de los átomos que las componen. De ahí la singularidad de que Epicuro (y Lucrecio) traten de la naturaleza del alma (libro III) antes de hablar de la formación del mundo y de la de lo seres vivos (libro V), y que el estudio de la naturaleza humana se encuentre dividido en dos partes distintas sin ninguna relación apreciable: la psicología y la historia de la humanidad.

Para Epicuro, el gran interés de la psicología consiste en que el estudio racional del alma elimina los mitos sobre el destino y, con ellos, una de las principales causas de desgracia y perturbación de los hombres. No hay que pensar en un futuro que tenga que ver con el alma, formada con el cuerpo y que ha de perecer con él. Lucrecio opone a la vida eterna la meditación de la «muerte inmortal», de esa infinidad de tiempo durante la cual no hemos sido ni seremos.

La psicología es expuesta por Epicuro en términos un poco vagos y generales en la *Carta a Herodoto;* el alma es un cuerpo semejante a un aliento mezclado con calor y, sin embargo, mucho más sutil que el aliento y el calor que conocemos. En esa mezcla se encuentran todas las potencias del alma, sus afectos, sus movimientos, sus pensamientos, así como su potencia vital. Pero para que exista sensación, es preciso que el alma esté unida al cuerpo, pues el cuerpo hace que el alma pueda ejercer su facultad de sentir, y ella, en contrapartida, hace al cuerpo sensible. Cuando esta combinación se destruye, el alma se disipa. Es imposible saber si se remonta al propio Epicuro la teoría compleja y detallada del alma que expone Lucrecio y que Plutarco, en *Contra Colotes,* y Aecio, en su *Doxografía,* atribuyen a los epicúreos. Según el texto de Plutarco, es probable que Epicuro se viese conducido a esta teoría más amplia por la imposibilidad de atribuir al aliento cálido algo más que las puras propiedades vitales; el juicio, la memoria, el amor y el odio, no se pueden atribuir sin más al aliento cálido, sino que haría falta la intervención de una especie particular de átomos. De ahí se deduce que el alma debe estar formada por la agrupación de cuatro especies diferentes de átomos: átomos de aliento, átomos de aire, átomos de calor y, finalmente, átomos de una cuarta especie que no tiene nombre, cuerpos de una sutileza y una movilidad suficientemente grandes como para explicar la vivacidad del pensamiento. La introducción de esta cuarta sustancia innominada que significa, según Plutarco, «la confesión de una ignorancia vergonzosa», es un hecho característico de Epicuro. A cada fenómeno, su explicación: el ser vivo es un cuerpo cálido que a veces se mueve y a veces se detiene; cada una de sus particularidades procede de una de las sustancias componentes del alma: el movimiento viene del aliento; el reposo, del aire; el calor, de lo cálido; y las diversas proporciones de estas tres sustancias explican la diversidad de los temperamen-

tos, la fogosidad del león y la timidez del ciervo. Hace falta, pues, una cuarta sustancia que explique el fenómeno no menos evidente del pensamiento.

Parece que fue una consideración del mismo tipo la que impulsó a Lucrecio (o a su modelo) a admitir, además, otra distinción: la de espíritu *(animus)* y alma *(anima)*. El hombre tiene pensamientos, razonamientos, voluntades, alegrías y odios, totalmente independientes del cuerpo. Por tanto, estos fenómenos no pueden atribuirse a una sustancia extendida por todo el cuerpo. Hay que atribuirlos a un espíritu *(animus)*, que estará localizado en el corazón, puesto que en él se sienten los movimientos del miedo y de la alarma, y que se distinguirá del alma *(anima)*, diseminada en todas las partes del cuerpo.

La relación entre aquellas cuatro sustancias y esta nueva distinción no queda clara y Lucrecio no la señala en ninguna parte. En todo caso, es preciso guardarse de identificar, como se hace algunas veces, el espíritu *(animus)* con la cuarta sustancia, la innominada, lo que equivaldría a asignar al *animus* el papel que detenta la parte principal en el alma, según los estoicos; esto sería conceder al alma una especie de unidad por jerarquía, que es lo más opuesto a la intención de Epicuro. Además, sería contrario a la función principal de la sustancia innominada, que consiste en «extender por los miembros los movimientos sensitivos» (III, 245). Mezclados entre las venas y la carne, y retenidos así por el conjunto del cuerpo, los átomos de la cuarta sustancia producen esa especie de estremecimiento local que Lucrecio llama *motus sensifer*, gracias al cual la parte estremecida del organismo será sensible a los excitantes; porque es un dogma importante para los epicúreos el que la sensación se produce en el lugar mismo en que se experimenta el excitante, y no admiten, como los estoicos, que la excitación deba ser transmitida primero a la parte hegemónica.

Toda la teoría tiende, como se puede observar, a desparramar de algún modo la sustancia y las facultades del alma, no creándoles más lazo duradero que su presencia en el cuerpo y haciendo así necesaria la disolución del alma después de la muerte, que Lucrecio demuestra con los más variados argumentos.

El problema del modo de actuar de los sensibles sobre la sensación está unido tradicionalmente al problema del alma. Epicuro le asigna un puesto de primer orden en la *Carta a Herodoto* (X, 46-53), ya que es el primer problema que aborda después de los teoremas generales de la física, y Lucrecio le consagra todo el cuarto libro. El secreto de este interés reside, como siempre, en una finalidad práctica: se trata de arrancar toda significación temible a las visiones oníricas que los hombres convierten en presagios enviados por los dioses o en los que ven espectros terroríficos de los antepasados. Epicuro opone a estos terrores la teoría racional de la visión: de la superficie de los objetos se desprenden continuamente simulacros (εἴδωλα), especie de pe-

lículas muy finas, animadas de rápido movimiento y suficientemente sutiles como para atravesar el aire conservando la forma de los objetos de donde proceden. Son estos simulacros los que, en contacto con el ojo, producen la visión. Pero las imágenes del sueño o de la imaginación son de la misma naturaleza; son también simulacros emanados de los objetos, sólo que mucho más sutiles y finos que los de la visión y llegan directamente al espíritu, atravesando los órganos de los sentidos. La imaginación no funciona, por tanto, de forma distinta de la vista, aunque, en apariencia, suceda de otra manera, ya que somos dueños de representarnos a voluntad una imagen, por lo que podría parecer que producimos las imágenes; pero, en realidad, si se nos aparece la imagen que deseamos, es porque el espíritu está continuamente asaltado por millares de simulacros, de los que sólo le impresionan aquéllos a los que dirige su atención. Hay que añadir que estos simulacros, al desplazarse, se deforman, se gastan, pierden partes e incluso se fusionan con otros, por lo que el simulacro de una torre cuadrada nos hace verla redonda, y por lo que vemos también en sueños monstruos tan extraños; se trata de una explicación natural y tranquilizadora de los objetos que nos hacen temblar. Esta teoría de la visión, como la del oído y el olfato, es una teoría emisora que contrasta fuertemente con la de los estoicos. En todas las ocasiones en que los estoicos hablan de soplos tendidos entre el objeto y el órgano sensitivo, o de transmisión de fuerzas a través de un medio, Epicuro no habla sino de movimientos y de choque.

Epicuro no negó jamás la existencia de los dioses; eso equivaldría a negar la evidencia: tanto en sueños como despiertos vemos simulacros de los dioses; es una experiencia prolongada y universal que basta para probar su existencia. Tenemos una prenoción de esos dioses; sabemos que son seres perfectamente felices que viven en una paz inalterable. Pero a esas prenociones añadimos opiniones: creemos que se ocupan de los negocios de los hombres, que manifiestan su voluntad a través de los presagios..., y nuestra vida se llena de supersticiones, llegando hasta a inmolarles víctimas, y a veces víctimas humanas, para pedirles ayuda o aplacarlos. Ahora bien, estas creencias son falsas, puesto que contradicen nuestra prenoción de que un ser perfectamente feliz y tranquilo no puede tener las preocupaciones y sentimientos que le atribuimos. La física entera demuestra que ni el mundo ni ninguna de sus partes, ni aun la historia de la humanidad, nos conducen a Dios como a su causa; y Lucrecio, con su visión pesimista de las cosas, añade que sería impío atribuir a la voluntad de esos seres perfectos un mundo tan lleno de imperfecciones y miserias. Hay, pues, que negar a los dioses, como al alma, cualquier papel cosmológico y físico; están hechos de materia pura, se mantienen al abrigo de choques en los intervalos de los mundos, son incorruptibles, por estar preservados de las causas de destrucción, y llevan una vida tranquila y

feliz, cuya contemplación y meditación constituyen la única piedad que conviene al sabio: una especie de paganismo depurado que sin duda tiene mucho que ver con el culto de los héroes.

4. LA MORAL EPICUREA

No tenemos más fuente importante sobre la moral de Epicuro que la breve *Carta a Meneceo;* y podemos completarla con la exposición del primer libro del tratado *De finibus,* de Cicerón, quien lo extrajo de las lecciones o tratados de los epicúreos de su tiempo, Zenón o Filodemo.

La *Carta* no es tanto una exposición sistemática como el conjunto de temas que «debe meditar noche y día el epicúreo para vivir como un dios entre los hombres».

Hay en esta moral dos elementos de pensamiento cuya concordancia es difícil de encontrar. Por una parte, el fin es el placer, ya que los animales, como los hombres, buscan naturalmente el placer y rehúyen el dolor, desde su nacimiento y sin necesidad de aprenderlo: es una especie de evidencia que basta señalar y no necesita ser demostrada. Por otra parte, el sabio es aquel que consigue la ausencia de turbación (ataraxia), la calma, la paz del alma, que se obtiene suprimiendo la agitación de los deseos y de los temores que asaltan al vulgo: serenidad un tanto altiva del intelectual que ha rechazado el mundo trágico de las religiones y de los mitos, gracias a la clara visión procedente de los jónicos: no temiendo a los dioses, no temiendo a la muerte y limitando sus deseos, se alcanza la felicidad.

Pero esta ataraxia no es presentada en ningún caso como un fin (*τέλος*); el único fin que admitió Epicuro alguna vez es el placer; la ataraxia, pues, sólo es estimable en cuanto se subordina a ese fin, en cuanto produce placer.

La relación entre esos dos elementos de pensamiento constituye, efectivamente, todo el problema de la moral de Epicuro, que, como es sabido, resulta muy difícil de captar. Desde muy pronto, sus adversarios de buena o mala fe usaron como pretexto el primero de esos motivos para mostrar a los epicúreos como hombres entregados a deseos desenfrenados, relajados que llevaban vida de Sardanápalo; y espiaban la vida íntima de los amigos del jardín para denunciar sus escándalos. Por otra parte, los mejor informados no podrían sino reconocer la altura moral de sus preceptos, y se sabe que el estoico Séneca, que cita a varios de ellos, y el neoplatónico Porfirio[24] sintieron admiración hacia ellos. El mismo Epicuro, por lo demás, protesta con

[24] SÉNECA, *Cartas a Lucilio,* 9, 21, etc.; PORFIRIO, *Carta a Marcela,* 27-30.

energía contra lo que considera un malentendido: «Cuando decimos que el placer es el fin, no nos referimos al placer de los desenfrenados y meros gozadores». Aunque, obligado a admitir que era a la vez hedonista en teoría y sobrio y virtuoso en la práctica, hubo quien llegó a acusarla de contradicción y a discutir su inteligencia y agudeza de espíritu, más que su carácter y costumbres. Tal fue, por ejemplo, la crítica constante de Cicerón.

¿Fue realmente así? ¿Valía Epicuro más que su doctrina? Epicuro concebía el placer de modo muy diferente de los cirenaicos y sobre esta cuestión estuvo en abierta controversia con ellos. En primer lugar, no admitía más que un solo placer, el que se siente con evidencia, el placer corporal, que llamaba placer de la carne o placer del vientre. «No puedo concebir el bien, decía, si suprimo los placeres del gusto, los del amor, los de los sonidos, los de las formas visibles»[25]. Suprimía los pretendidos placeres del espíritu que admitían los cirenaicos. Sin duda, hay una alegría que pertenece al alma, pero esa alegría no es sino el recuerdo o la anticipación de los placeres del cuerpo. Por ejemplo, la amistad no produciría ninguna alegría si no se considerase al amigo como una promesa de seguridad y una especie de garantía contra el sufrimiento; la alegría intelectual es la del atomista cuya teoría suprime el temor a los sufrimientos corporales que, según falsas creencias, nos esperan después de la muerte.

En segundo lugar, el placer del vientre no es, como imaginan los cirenaicos, un movimiento y una agitación. Basta considerar que el hombre, al comienzo de su vida y cuando sus inclinaciones no han sido deformadas, sólo busca el placer cuando siente una necesidad o un dolor, hambre o sed; en cuanto desaparece el dolor no busca nada más. De ahí se deduce que el más alto grado de placer, tal como está establecido por la naturaleza, no es sino la supresión del dolor. Una vez suprimido el dolor, el placer puede ser variado, pero no aumentado; se puede aplacar el hambre con comidas muy diferentes, pero el hecho mismo de aplacar el hambre será siempre el placer más alto que se pueda alcanzar. Entre el placer y el dolor no hay estados indiferentes. Tal es el supremo bien epicúreo que el escritor cristiano Lactancio declaraba como el ideal de un enfermo que espera del médico su curación[26].

De hecho, es muy probable que esta concepción tan inesperada del placer corporal estuviese relacionada con lo que sabemos de la delicada salud de Epicuro; y cuando nos dice que el verdadero placer es un placer en reposo (*καταστηματικὴ ἡδονή*), hay que entender como tal el feliz equilibrio del cuerpo (*σαρκὸς εὐστάθεια*) que constitu-

[25] Diógenes Laercio, X, 6, (H. Usener, *o.c.*, p. 120).
[26] Lactancio, *La institución divina*, III, 8, 10.

ye la salud y la placidez de las necesidades naturales satisfechas. Pero este mismo ideal nos indica ya una regla de acción.

«Todo placer, dice Epicuro, es un bien por su propia naturaleza, pero no todo placer es elegido por la voluntad; análogamente, todo sufrimiento es un mal, pero no todo sufrimiento es evitado voluntariamente» [27]. Esto va, quizá intencionadamente, contra un principio fundamental de estoicismo: «El bien es siempre elegido por la voluntad» [28]. Esta noción común destruiría al hedonismo, a menos que admitiese esa licencia desenfrenada que le imputan sus adversarios; de lo contrario, habría que negar ese pretendido principio de sentido común. Quizá Epicuro siga aquí a los cirenaicos; distingue el fin, objeto de la inclinación inmediata, del objeto de la voluntad reflexiva, de la misma manera que los cirenaicos distinguían el fin o placer de la felicidad, que era el conjunto de placeres. La inclinación nos induce al placer; la reflexión, ayudada por la experiencia, debe calcular las consecuencias de cada placer; según eso, abandonamos los placeres que nos originan demasiados disgustos, de la misma manera que soportamos los sufrimientos de los que obtendremos un placer mayor.

El pensamiento reflexivo interviene entonces para calmar y suprimir los deseos que, siendo imposibles de satisfacer, engendran nuevos dolores. Sabiendo, en efecto, que el grado más elevado del placer es la supresión del dolor, podemos determinar varias categorías de deseos: los naturales y necesarios, cuya satisfacción es indispensable, como por ejemplo el deseo de comer o beber; otros deseos naturales o necesarios que se refieren a objetos que sólo modifican la satisfacción de la necesidad, como el deseo de comer un determinado manjar, cuya satisfacción, por hipótesis, no añade nada al placer; y otros deseos que no son ni naturales ni necesarios, sino superfluos, como el deseo de un corona o de una estatua. Es sabio quien sabe que se puede alcanzar el más alto grado de placer mediante la satisfacción de la primera categoría de deseos y que «con un poco de pan y agua, rivaliza en felicidad con Júpiter». Este pensamiento hace al sabio casi independiente de las circunstancias externas, dado que sus necesidades quedan reducidas a muy poco [29]. Como se ve, el deseo encuentra su regla y límite, no en una voluntad que se le opone, sino en el placer mismo, comprendido como debe ser.

Pero el epicúreo no puede ignorar que el dolor, pura pasión, alcanza al hombre al margen de cualquier previsión y de cualquier voluntad. ¿Cómo mantener inalterada la felicidad del sabio, cuando el

---

[27] DIÓGENES LAERCIO, X, 129.

[28] PLUTARCO, *Contradicciones de los estoicos*, XIII.

[29] DIÓGENES LAERCIO, X, 127; ELIANO, *Histoires diverses*, IV, 13, (H. USENER, *o.c.*, p. 339).

bien depende del azar de las impresiones sucesivas, sin que podamos oponerle voluntad alguna? Ante todo, mediante aforismos como éstos: «Un dolor fuerte es breve; un dolor prolongado es débil». Pero, sobre todo, compensando el dolor actual con la representación de placeres pasados y la anticipación de placeres futuros; la representación de un placer pasado es en sí misma un placer: este postulado epicúreo fue agriamente discutido por sus adversarios; y Plutarco preguntaba si no es más cierto que el recuerdo de un placer pasado agrava nuestra pena actual. Parece, sin embargo, que fue esa vida de recuerdos y esperanzas la que proporcionó la calma a Epicuro, viejo y enfermo. A punto de morir, escribía a Idomeneo: «Te escribo al final de un día feliz de mi vida: mis enfermedades no me abandonan y no pueden aumentar; a todo eso opongo el gozo que hay en mi alma por el recuerdo de nuestras discusiones pasadas»[30]. Mediante esta especie de ejercicio de imaginación al que nos invita Epicuro, el sabio se crea goces permanentes entre los cuales hay que situar en primer lugar los de la amistad.

A la inversa, el recuerdo de las penas y, sobre todo, la aprensión de las penas o temor, son en sí mismos penas presentes. Se sabe cómo luchaba Epicuro contra aquellos temores que engendran los mayores males entre los hombres: el temor de los dioses y el temor de la muerte; no hay que temer a los dioses bienaventurados, ni a la muerte, puesto que el alma es mortal; porque en tal caso la muerte no significa nada para nosotros, puesto que tendríamos que sentir para sufrir por su causa. Para apreciar bien esta actitud de Epicuro hay que saber que él tenía que luchar, no sólo contra los que temían a la muerte como el mayor de los males, sino contra los pesimistas que la aclamaban con fervor y encontraban, con Teognis, que «lo mejor es no nacer o, al menos, una vez nacidos, atravesar lo más rápidamente posible las puertas del Aquerón»[31]. La nada no debe ser más deseada que temida.

Se observa que la moral de Epicuro consiste en una serie de recetas o de ejercicios que impiden que nuestro pensamiento divague y que nosotros nos lancemos, en nuestro propio perjuicio, más allá de los límites fijados por la naturaleza. Se entiende entonces la trabazón íntima que hay entre los dos elementos de pensamiento que distinguíamos: si la búsqueda del placer se define como es debido, implica todos estos ejercicios de pensamiento, la meditación sobre el límite natural de los deseos, el cálculo de los placeres, la representación de los placeres pasados o futuros, cuyo aspecto negativo, de alguna manera, es la ataraxia del alma.

[30] Diógenes Laercio, X, 22.

[31] *Ibid.*, 126.

De este ejercicio nacen las virtudes que son inseparables de la vida de placer y, en particular, la prudencia, «más preciosa que la filosofía misma»[32]. La prudencia no es otra cosa que la voluntad esclarecida que hemos descrito. Todas nuestras virtudes son, como ella, medios de seguridad que nos ofrecen garantía contra las penas. Así, en particular, la justicia, «cuyo mayor fruto es la ataraxia»[33], y que está hecha de convenciones positivas por las que los hombres se comprometen a no perjudicarse recíprocamente; pero queda muy claro que cada uno de nosotros acepta las leyes para protegerse personalmente contra la injusticia y que no tendrá ningún escrúpulo en violarlas si le conviene y puede hacerlo impunemente. Así pues, Epicuro admite, a fin de cuentas, en sus concepciones sobre la sociedad, todo el convencionalismo de los sofistas, sin orientarse, sin embargo, lo más mínimo, hacia el cosmopolitismo de los estoicos. En Plutarco vemos cómo discute Colotes contra los cínicos por defender al estado, pero sólo porque un gobierno fuerte es una garantía para el individuo. Epicuro acepta, pero sólo a su manera, una especie de derecho natural: «El derecho natural es la expresión de lo que sirve a los hombres para no perjudicarse entre sí»[34]. No es menos cierto que la justicia sigue siendo algo relativo a cada país. En general, el epicúreo, aunque no rechaza por completo su participación en la vida política, por lo menos intenta, salvo alguna excepción, «vivir oculto»[35] y mantenerse como simple particular.

BIBLIOGRAFIA

TEXTOS

ACOSTA, E. y GARCÍA GUAL, C.: *Epicuro. Etica. Génesis de una moral utilitaria,* Barral, Barcelona, 1974. Selec. de textos éticos epicúreos acompañada del texto griego.
ARRIGHETTI, G.: *Epicuro. Opere,* Einaudi, Torino, ²1973.
BAILEY, C.: *Epicurus, the Extant Remains, with Short Critical Apparatus, Translation and Notes,* Oxford, 1926.
—*Lucrecio. De rerum natura,* I-III, Univ. Press., Oxford, 1947.
BRUN, J.: *Epicure, les epicuriens (textes choisis),* Paris, 1961.
DIANO, C.: *Lettere di Epicuro e dei suoi,* firenze, 1946.
ERNOUT, A.: *Lucrece, De la nature,* I-II, col. G. Budé, Paris, 1920.
GRILLI, A.: *Diogenes Oenoandensis, Fragmenta,* Milano-Varese, 1960.
—«I Frammente dell'epicureo Diogene da Enoanda», en *Studi di filosofia greca,* Laterza, Bari, 1950, pp. 345-436.
HAMELIN, O.: «Epicure. Trois lettres», *Revue de Métaphysique,* 18 (1910), p. 397.

---

32 *Ibid.,* 132.
33 CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* VI, 2 (H. USENER, *o.c.,* p. 317).
34 EPICURO, *Sentencias principales,* XXXI (H. USENER, *o.c.,* 78); cf. ESTOBEO, *Florilegio,* 43, 139 (H. USENER, *o.c.,* 320).
35 H. USENER, *o.c.,* p. 328.

MUHLL, P. von der: *Epicureae tres littera et ratae sententiae*, col. Teubner, 1922. Cf. también Wiener Studien 10 (1888) p. 191.
ROBIN, L.: *Lucrece. Commentaire à «De la nature»*, I-III, col G. Budé, Paris, 1925-1928.
SOLOVINE, M.: *Epicure. Doctrines et maximes*, Paris, 1965.
USENER, U.: *Epicurea*, Leipzig, 1887 (col. de fragmentos de Epicuro).
VALENTI FIOL, E.: *Lucrecio De rerum natura*, Bosch, Barcelona, 1976 (texto latino y cast.).
WESTMAN, R.: *Plutarch gegen Kolotes*, Helsinki, 1955.

ESTUDIOS

I

BAILEY, C.: *The Greek Atomists and Epicurus*, Oxford, 1928.
BIGNONE, E.: *Epicurea in memoriam*, Geneve, 1959.
—*L'Aristotele perduto e la formazione filosofica di Epicuro*, I-II, La Nueva Italia, Firenze, 1936.
GARCÍA GUAL, C.: *Epicuro*, Alianza, Madrid, 1981.
GASSENDI, P.: *Syntagma philosophiae Epicuri*, en *Opera omnia*, t. III, 1658. Cf. B. Rochot, *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, Paris, 1944.
GIGON, O.: *Epikur, von der Überwindung der Furcht*, Zurich, 1949.
HARINGER, J. von: *Epikurs Lebenskunst*, Zürich, 1947.
JOAYAU, E.: *Epicure*, Paris, 1910.
MARX, K.: *Diferencia entre la filosofía de la naturaleza de Democrito y Epicuro*, Ayuso, Madrid, 1971.
MONDOLFO, R.: *Moralistas griegos*, Buenos Aires, 1941.
SARTRE, J.-P.: «Materialisme y revolution», en *Situations*, III, Paris, 1949.
WITT, N. W. de: *Epicurus and his Philosophy*, Univ. de Minnesota, Minneapolis, 1954.

II

MERBACH, F.: *De Epicuri canonica*, Weida, 1909.
THOMAS, F.: *De Epicuri canonica*, 1889.

III

BACHELARD, G.: *Les intuitions atomistiques*, Paris, 1933.
LANGE, Fr. A.: *Die Geschichte des materialismus und kritik seiner Bedeutung in der Gegenwart*, I-II, Frankfurt a. M., 1974.

IV

BROCHARD, V.: *La moral de Epicuro*, Madrid, 1907.
FESTUGIÈRE, A.-J.: *Los dioses de Epicuro*, Eudeba, Buenos Aires, 1960.
FARRINGTON, B.: *La rebelión de Epicuro*, Ed. de Cultura Popular, Buenos Aires, 1968.
—*La amistad epicúrea*, Tucumán, 1952.
GRILLI, A.: *Il problema della vita contemplativa nel mondo greco-romano*, Milano-Roma, 1953.
GUYAU, J. M.: *La morale de Epicure*, Paris, [3]1886.
ROBIN, L.: «Sur la conception épicurienne du progrès», *Revue de Métaphysique et de Moral* (1916).

CAPITULO IV

PREDICACION MORAL, ESCEPTICISMO Y NUEVA ACADEMIA EN LOS SIGLOS III Y II

1. POLISTRATO EL EPICUREO

El mejor documento para conocer las corrientes de ideas que agitaban los espíritus a mediados del siglo III es el breve tratado sobre el *Menosprecio irracional*[1], de Polistrato, que sucedió a Hermarco al frente de la escuela de Epicuro, hacia el 250. Es una especie de protéptico en el que el autor anima a un joven para que abandone las demás escuelas y entre en la epicúrea.

Hemos visto que los epicúreos negaban casi todo lo que los estoicos consideraban como fundamento seguro de la vida moral: providencia de los dioses, alma del mundo, unicidad del mundo y simpatía entre sus partes, destino, adivinación mediante signos, afirmaciones todas ellas enlazadas en un conjunto por la dialéctica. Pero el dogmatismo estoico tenía al mismo tiempo otros adversarios: los escépticos y los nuevos académicos, que pretendían conservar intacto el espíritu de Platón frente al dogmatismo invasor.

Polistrato se dirige a un joven que está a punto de ser seducido por ese antidogmatismo escéptico y encuentra en él, en efecto, lo que los epicúreos le proponían: la impasibilidad obtenida por la sabiduría, capaz de «suprimir la turbación injustificada procedente de los sueños, de los presagios y de todo lo que nos agita vanamente» (columna I *a)*. Pero esta sabiduría opera con método y espíritu muy diferentes. Los epicúreos motivaban sus negaciones en una física basada en la evidencia; los adversarios de que habla Polistrato, al contrario, para arrancar esas opiniones falsas critican todos los conocimientos, aun los más ciertos. Emplean, para ello, el método más odioso para un epicúreo: la dialéctica, más útil «para quebrar la opinión de otro que para producir en sí mismos la ataraxia» de la que tanto se ufanan (columna XII *a)*. Apoyándose en la diversidad de opiniones de los hombres, demostraban que no hay bello ni feo, bien ni mal, ni nada que se le parezca. «Obstaculizando nuestra vida con los obstáculos de los demás hombres», llegar a ser incapaces de distinguir «qué fin busca nuestra naturaleza y de qué se compone ese fin». No

[1] Edición Teubner de un papiro de Herculano, Leipzig 1905.

se puede definir de modo más preciso la dialéctica, que consiste, en efecto, en hacer descubrir a cada uno la incerticumbre de sus propias opiniones.

¿A qué filósofos se refiere Polistrato? En el texto conservado no menciona más que «la secta de los que se llaman los impasibles» y a los cínicos, cuyo convencionalismo se recuerda, efectivamente (columna XII *a)*; pero añade que acaba de hablar de otros filósofos que siguen el mismo método.

Vemos aquí, pues, una corriente de pensamiento muy distinta del estoicismo y del epicureísmo, concordante con el estocismo en el empleo de la dialéctica y con el epicureísmo en la negación de las creencias estoicas, pero radicalmente hostil al dogmatismo del uno y del otro.

El rasgo más general de esta corriente de pensamiento es su hostilidad a la física en el sentido pleno de la palabra, es decir, a una concepción de conjunto del mundo, objeto de una buena fe (*πίστις*) cierta sobre la que se apoya la vida moral. Esta corriente filosófica opone al dogmatismo una especie de humanismo que conduce constantemente al pensamiento desde las cosas externas, que nos son inaccesibles, a la reflexión sobre las condiciones humanas de la actividad intelectual y moral. En este capítulo estudiaremos aspectos muy distintos de esta corriente de los siglos III y II.

2. EL HEDONISMO CINICO

Una de sus primeras manifestaciones es la continuación, bajo diversas formas, de las escuelas socráticas. El cireneísmo, especialmente, adopta hacia mediados del siglo III formas insospechadas.

Con Hegesias llega a un pesimismo desalentador que se aproxima a la indiferencia[2]. Si la felicidad es, como quiere Aristipo, la suma de los placeres, no puede ser alcanzada, porque vemos a los cuerpos llenos de males, de los que se contagia el alma, y comprobamos cómo el azar anula nuestras esperanzas. Si es cierto que el placer es nuestro fin, eso significa que no hay ningún fin natural, porque la escasez y la novedad lo forman y la saciedad lo hace desaparecer. ¿Qué importa, por otra parte, el estado de esclavitud o de libertad, de riqueza o de pobreza, de nobleza o de oscuridad, puesto que ninguno de ellos nos garantiza un placer seguro? Con semejante fin, no hay que irritarse contra el egoísmo, que es sabiduría, ni contra las faltas, que son consecuencias necesarias de las pasiones; «no hay que odiar al pecador, sino enseñarle». Esta indiferencia llega, por último, hasta el sui-

[2] DIÓGENES LAERCIO, II, 93, 96.

cidio y en un libro titulado *El abstinente* (Ἀποκαρτερῶν, el que se abstiene de alimento hasta morir de hambre), vemos que Hegesias desarrolla el tema de las calamidades de la vida humana [3]. Este pensamiento no constituye tanto una doctrina cuanto una serie de temas, entre los que destacan los pesimistas acerca de los males de la vida y las adversidades de la fortuna. Se comprueba fácilmente que no hay un solo rasgo de esta enseñanza al que no haya respondido Epicuro en nombre de un hedonismo rectificado y apoyado más sobre la naturaleza y la física que sobre la observación de la vida humana, como hace Hegesias. Recuérdese, especialmente, su condena de un pesimismo que conduce al suicidio, su doctrina del libre albedrío y su versión contra los que hacen de la suerte una diosa todopoderosa.

Anníceris [4] ensayó también diversos remedios contra las consecuencias desalentadoras del hedonismo, pero usando medios humanos. Concedía un valor absoluto a todo lo que une al individuo con los demás hombres: amistad, lazos familiares y patrióticos, puesto que los consideraba condiciones indispensables de su felicidad. Como verdadero observador de los hombres, tenía más confianza en el hábito que en la razón para hacer al hombre superior a la opinión pública. Son los malos hábitos de la educación los que nos hacen débiles ante la opinión, y son los buenos hábitos los que nos liberan.

Teodoro, discípulo de Anníceris, que fue desterrado de Atenas y enseñó en la corte del rey Tolomeo I (muerto en el 283), quien le envió como embajador ante Lisímaco, rey de Tracia, parece haberse inclinado decididamente por el cinismo [5]. Un sabio hasta tal punto independiente que no necesita amigos, tan superior a los demás que no piensa, en modo alguno, en sacrificarse por la patria, porque eso equivaldría a perder su sabiduría por unos insensatos, tan por encima de la opinión pública que no duda, si llega el caso, en robar y aun perpetrar robos sacrílegos: tal es el retrato que del cínico descarado nos hace Teodoro. Una especie de término medio entre el hedonismo y el cinismo, donde el placer, que es un bien para el primer sistema y un mal para el segundo, y el dolor, un mal para el primero y un bien para el segundo, se convierten en algo totalmente indiferente. La prudencia y la justicia son los únicos bienes, y el mundo, la única ciudad que reconoce el sabio. Pero Teodoro, llamado el ateo, es conocido, sobre todo, por haber negado la existencia de los dioses y haber inspirado, según se dice, a Epicuro. Nada sabemos de su argumentación contra los dioses; pero el hecho mismo basta para hacernos ver qué distinto debía ser su cosmopolitismo del cosmopolitismo religioso de los estoicos.

---

[3] CICERÓN, *Tusculanas*, I, 83.
[4] DIÓGENES LAERCIO, II, 96-97.
[5] *Ibid.*, 97-103.

Esta enseñanza, compuesta a base de temas populares, sin aparato técnico complicado, extraña a toda altura científica, con más afán de influir inmediatamente que de investigar pacientemente la verdad, desembocó en una forma literaria que había de obtener el mayor éxito: la del discurso filosófico o diatriba, especie de sermón en que el orador presenta al auditorio, en estilo elegante y florido, el fruto de su sabiduría. Son muy conocidos los de un discípulo de Teodoro, Bión de Borístenes, resumidos por un oyente suyo, Teles, y conservados por Estobeo. Por lo demás, en Bión, que primero había sido discípulo del cínico Crates y, después de la enseñanza de Teodoro, recibió la de Teofrasto[6], no hay ninguan doctrina sistemática precisa.

Por su forma literaria, la doctrina de Bión es el contrapunto de las obras didácticas de los estoicos, con sus razonamientos esquemáticos y su terminología desconcertante. Tampoco es, sin embargo, como el discurso continuado, compuesto de períodos, que hacían los retóricos o los sofistas, sino que conserva algo de la discusión de la que surgió (para Platón, el término diatriba designaba al diálogo socrático). Va directamente al auditorio al que pretende convencer o refutar mediante preguntas cortas y continuadas. «Dice la pobreza: hombre, ¿por qué me atacas? ¿acaso te he privado de algún bien verdadero? ¿de la templanza? ¿de la justicia? ¿del valor? ¿te falta lo necesario? ¿acaso no están llenos los caminos de habas y las fuentes de agua?» A veces, un interlocutor ficticio toma la palabra para presentar objeciones. Así, el que se queja de su suerte: «Tú mandas, dice, y yo obedezco; tú tienes muchas cosas y yo pocas». Pero, junto a estos pasajes que son como una discusión estilizada, hay otros, más oratorios, en que el pensamiento se extiende en imágenes. Algunos de ellos habían de hacerse célebres y repetirse hasta la saciedad: «De la misma manera que el buen actor desempeña bien el papel que le asigna el poeta, el hombre de bien desempeñará como es debido el que le asignó la Fortuna. La Fortuna es como un poeta que da a veces el primer papel, otras, un papel secundario y otras, el de mendigo». O éste: «Igual que abandonamos una casa a la que el propietario ha quitado la puerta y el tejado y ha cegado los pozos, así abandono yo este pobre cuerpo. Cuando la naturaleza que me los ha prestado, me quite los ojos, las orejas, las manos y los pies, no me resistiré, sino que, igual que abandono un banquete, sin irritarme, así abandonaré la vida, cuando me llegue la hora». Por último, Bión emplea la anécdota edificante, el dicho o el apotegma, que toma de los héroes del cinismo, especialmente de Diógenes y de Sócrates. Todo ello forma en conjunto esa especie de discurso que Eratóstenes denominaba «la filosofía de la capa floreada», por estar hecho de todos los géneros: discusión, anécdota, discurso.

---

[6] DIÓGENES LAERCIO IV, 51-52.

La diatriba compone mil variaciones sobre un mismo tema: la Fortuna (Tyche) ha distribuido a los hombres sus suertes de una manera soberana e incomprensible para ellos, sin rastro alguno de providencia; la felicidad consiste en estar satisfecho con su suerte (αὐτάρκεια) y plegarse a todas las circunstancias, como el navegante obedece a los vientos: una especie de sabiduría resignada que conduce a la impasibilidad, que renuncia a comprender el secreto de las cosas e incluso a creer que tengan un secreto, que renuncia, por tanto, a actuar sobre ellas, y que intenta hacerse completamente independiente de ellas gracias a la disposición interior del alma. Es la época de esplendor del culto a la diosa Tyche, que sustituía a todo el Panteón por una especie de fuerza caprichosa e impersonal. Bión había podido aprenderlo de su maestro, el peripatético Teofrasto, que antes que Estratón había dicho en su *Calístenes* que todo era recogido por el azar: *Vitam regit fortuna, non sapientia,* traduce Cicerón [7]. Y los estoicos consagraban a la refutación de este pensamiento desencantado tratados enteros, cuyo eco podemos ver en el de Plutarco, *La fortuna.* En él muestra cómo la virtud principal y característica del hombre, la prudencia, implica que no todo está regido por el azar y que, si en las artes inferiores todo el mundo admite que la prudencia es necesaria, habrá que admitirla *a fortiori* en las cuestiones más importantes que se refieren a la felicidad [8].

Con semejante doctrina, si es que la hay, el método no puede consistir en aportar pruebas, sino en sugerir una actitud o un estado de ánimo. Por ejemplo, para mostrar que no hay que confiarse al placer, ni ver en él un fin, Bión volverá a tomar el tema de Crates y Hegesias; al pintar las edades de la vida, mostrará que en ellas los sufrimientos sobrepasan a los placeres, con todas las incomodidades y molestias que estorban al niño, las preocupaciones que acongojan en la edad madura y las penas que consumen en la vejez; y todo esto, después de pasar la mitad de la vida en la inconsciencia del sueño [9]. Queriendo mostrar cómo las cosas no pueden afectarnos, hará hablar a la Pobreza, que desarrollará el ideal de una vida frugal, sana y feliz, una alimentación a base de higos y agua fresca, un lecho de hojas. En contrapartida, la Riqueza mostrará todo lo que da al hombre: «Ni siquiera la tierra produce espontáneamente y sin mi concurso; yo impulso todas las cosas». Si se trata de consolar a alguien por la muerte de un amigo, dirá: «Tu amigo ha muerto..., porque había nacido. —Sí, pero ya no existe. —Hace diez mil años tampoco existía, ni en la época de la guerra de Troya, ni en tiempos de tus abuelos» [10].

---

7 *Tusculanas,* V, 9, 24.

8 F. Dümmler, *Akademika. Beiträge zur Literatur Geschichte der sokratischen Schülen,* Giessen 1889, p. 221.

9 Estobeo, *Florilegio,* 98, 72.

10 *Ibid.,* 5, 67.

Esta diatriba, que concentra en sí tantos temas dispersos hasta entonces, tuvo un éxito inmenso, al dar a la filosofía un nuevo espíritu que la hacía atrayente como una pieza retórica. Gracias a la imagen de Tyche, se desembaraza de toda doctrina y se hace popular. Dispuesta también a unirse a toda doctrina, ya que predica, en suma, la misma impasibilidad, la misma indiferencia que estoicos y epicúreos creían poder conseguir sólo a través de una física o una teología, dará origen a todas las ínfulas de filosofía popular que aparecen en el poeta Horacio, o en Luciano, o insertas en un tejido doctrinal, como en Lucrecio, en Filón de Alejandría o en los estoicos del imperio: Musonio, Séneca o Epicteto, y hasta en Plotino. Esta última floración del socratismo, ¿no es considerada tradicionalmente, acaso, como el *summum* de la sabiduría antigua?

3. PIRRON

Entre los hombres de los que acabamos de hablar encontramos una actitud moral bastante definida y firme, junto a una indiferencia casi completa hacia toda clase de dogmas. Esto puede ayudarnos a rehacer el pensamiento de Pirrón de Elea (365-275), casi contemporáneo de Zenón y de Epicuro. Un pensamiento difícil de captar, puesto que, como Sócrates, no escribió nada; como él, fue el punto de partida de una larga línea de filósofos, que de generación en generación le atribuyeron sus propios descubrimientos; como él, también, se convirtió en un héroe legendario. Y conviene preguntarse lo que debe atribuírsele de los argumentos de los escépticos contra el valor del conocimiento, y lo que debe creerse de las anécdotas demasiado demostrativas de su indiferencia que Antígono de Caristia cuenta en su obra *Sobre Pirrón*.

Parece que no hay que atribuirle nada de esa argumentación escéptica técnica contra el valor del conocimiento que más adelante veremos desarrollada en Enesidemo y Sexto Empírico. Si nos atenemos a los datos de sus discípulos inmediatos, Timón de Fliunte y Nausifanes, el democriteano, más tarde maestro de Epicuro, Pirrón despertaba más admiración por su carácter y valor moral que por su doctrina. Nausifanes aconseja imitar su género de vida, pero sin adherirse a sus teorías. Timón, discípulo entusiasta lo describe así en estos versos del *Pitón*[11]: «¿Cómo, Pirrón, has encontrado el medio de desprenderte de la vanidad de las opiniones de los sofistas y romper los lazos del error? No has sido tú quien se ha preocupado de investigar qué aire rodea a Grecia, de dónde vienen las cosas y a dónde han de

[11] DIÓGENES LAERCIO, IX, 64.

llegar». Fue universalmente admirado, hasta ser nombrado sumo sacerdote por sus conciudadanos de Elea y recibió en Atenas el derecho de ciudadanía.

La única exposición precisa que tenemos sobre su enseñanza es el claro resumen que conservó Aristocles, siguiendo a Timón [12]. «El que quiera ser feliz debe considerar, primero, lo que son las cosas; en segundo lugar, qué disposiciones debemos tener para con ellas, y, finalmente, qué resultará de esa disposición. Pirrón afirma que las cosas son iguales y sin diferencias, inestables e indiscernibles, y que, por consiguiente, nuestras sensaciones y opiniones no son ni verdaderas ni falsas. Respecto al segundo punto, dice que no hay que tener ninguna creencia, sino permanecer sin opiniones, sin inclinaciones y mantenerse firmes en estas fórmulas: ninguna cosa es más de lo que no es; la cosa es y no es; ni es ni no es. Respecto al tercer punto, dice Timón que de esa disposición resultarán, primero el silencio (ἀφασία), y después la ataraxia».

La escuela de Pirrón es, como todas las de aquel tiempo, una escuela de felicidad. Su punto de partida no es muy diferente del de las doctrinas que acabamos de analizar: la mayor parte de los hombres atribuyen su felicidad o su desgracia a las cosas mismas, a la pobreza o a la riqueza; pero esas cosas sólo los hacen desgraciados porque se confían a ellas como cosas seguras, porque son crédulos. Si se le demuestra al hombre que son fugaces, inestables, constantemente cambiantes unas en otras, toda fe y toda creencia desaparecerán y, con ellas, toda afirmación y todo motivo de turbación. La inestabilidad de que habla Pirrón no es sino la de la fortuna.

No hay aquí rastro de crítica del conocimiento, como la que encontraremos entre los académicos. ¿Cómo podría establecerla aquél a quien Timón nos presenta, en las *Sátiras,* como una persona tan hostil a la dialéctica como a la física? [13] No es nuestro conocimiento lo que se impugna; es la naturaleza misma de las cosas la que excluye el conocimiento.

Pero la suspensión del juicio (ἐποχὴ), que es la garantía de la felicidad, encuentra una fortísima resistencia entre los hombres. Pirrón comparte el pesimismo tan frecuente en su época; tiene la sensación de que una locura universal agita a los hombres y los asemeja, según un verso de Homero, al que admiraba, a las hojas en un torbellino [14]. Su discípulo, Filón de Atenas, que nos facilita esta información, dice también que comparaba a los hombres con las avispas, las hormigas o los pájaros, insistiendo sobre todo lo que ponía de manifiesto su

[12] En EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica,* XIV, 18, 2-3.
[13] DIÓGENES LAERCIO, IX, 65.
[14] *Ibid.*, 67; La *Ilíada,* VI, 147.

incertidumbre, su vanidad y su infantilismo. Citaba frecuentemente este pasaje de Homero: «Tú mueres también, amigo mío; ¿por qué te quejas? Patroclo ha muerto, y valía más que tú». Y su discípulo Timón atacaba, en las *Sátiras,* a los desgraciados hombres, motivo de vergüenza, que parecen vientres, siempre disputando y gimiendo, odres llenos de vana hinchazón»[15]. Pirrón no es, en modo alguno, un Sócrates que vive en la ciudad y aprecia a los hombres, sino un solitario que los desprecia.

Se deduce de aquí que la suspensión del juicio y la ataraxia que la sigue como su sombra no se alcanzan por simple visión intelectual de la inestabilidad de las cosas, sino que hacen falta ejercicio prolongado y meditación, guiados por las fórmulas que Timón atribuye a Pirrón, y que desde entonces forman parte de la tradición escéptica. El discurso es para él lo peor: «lo primero es combatir a las cosas con hechos». Pirrón tuvo que insistir con fuerza sobre el carácter práctico de su doctrina. Para él se trataba, según una expresión extrañamente enérgica, de «despojar al hombre», y Timón, que compara a su maestro con un dios, utiliza una expresión análoga: el «despojamiento de las opiniones»[16].

Si Pirrón, al principio, no se apartaba mucho de los brillantes autores de diatribas, ahora lo vemos de modo diferente, serio y austero en sus maneras. Se presiente que la contrapartida de su concepción de la inestabilidad de las cosas no debía ser, como para aquéllos, una vaga creencia en una incierta Tyche, sino la certeza de una naturaleza muy firme a la que se remite la seguridad del sabio; y, efectivamente, al comienzo de su poema *Las imágenes* (Ἰνδάλμοι), Timón pone en su boca estas palabras: «Te diré lo que me figuraba al tomar como regla correcta esta palabra de verdad: que existe eternamente una naturaleza de lo divino y del bien, de donde se deriva para el hombre la vida más igual»[17].

Un acento religioso de este tipo tiene algo de enigmático; el dios al que reverencia Pirrón no es una providencia del mundo, ni siquiera de los hombres, como el de los estoicos; es sólo como el ser perfectamente estable ante el que se desvanecen los aspectos diversos y fugaces de lo real. ¿Encontramos aquí, como se ha pensado, los ecos de una sabiduría lejana, de la sabiduría hindú, con la que Pirrón estuvo seguramente en contacto, ya que, al acompañar a Alejandro en sus viajes, conoció a aquellos ascetas hindúes que los griegos llamaban gimnosofistas y debió sentirse asombrado ante la insensibilidad e indiferencia que demostraban hasta en los suplicios? Por otra parte, se

---

[15] EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica,* XIV, 18, 28.
[16] DIÓGENES LAERCIO, IX, 66 y 65.
[17] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* XI, 20.

sabe que, a partir de aquel tiempo, los hechos y gestos de los gimnosofistas tuvieron un hueco en los cuentos edificantes de cualquier tratado moral popular, como el de Filón de Alejandría titulado *Sobre la libertad del sabio*.

Los discípulos de Pirrón fueron numerosos, y uno de ellos resumió así, en su epitafio, la doble enseñanza teórica y práctica que recibió de su maestro: «Soy Menecles, el pirrónico, me parece de igual valor todo lo que se dice y he indicado a los mortales el camino de la ataraxia».

4. ARISTON

Hay todavía otro aspecto del mismo humanismo que aparece en Aristón de Quíos, un disidente del estoicismo que había tenido por maestro, antes que a Zenón, al académico Polemón. Remitiéndose expresamente al Sócrates del *Fedón* y al de las *Memorables*, abandonó la física y despreció las inútiles telas de araña de la dialéctica. Su argumentación contra la física es triple: es insegura, inútil e impía. Insegura, como lo demuestran las disensiones de los físicos, por ejemplo, sobre la magnitud del universo y sobre la existencia del movimiento; inútil, porque, aun conociéndola, no nos proporciona ninguna virtud; impía, puesto que llega a negar la existencia de los dioses, o a sustituirlos por abstracciones como lo infinito o lo uno [18]. No cabe imaginar mayor contraste con la física dogmática de los estoicos, totalmente impregnada de moral y religión; y es precisamente esa física estoica la que él intenta refutar. Cuando dice, según Cicerón [19], que no sabe qué forma tienen los dioses ni siquiera si tienen sentimiento o son seres animados, parece referirse al fuego artista o a los cuerpos ígneos que los estoicos consideraban dioses.

Aristón quiere limitarse, por tanto, a las cosas humanas, sin preocuparse de lo que venga después de la muerte. Como todos los moralistas que acabamos de citar, predica el despego frente a las cosas, y el supremo bien es, para él, la ausencia misma de apego, la indiferencia (ἀδιαφορία) [20]. Y mantiene con lógica rigurosa las consecuencias de este principio, subrayando, por contraste, la inconsecuencia de los estoicos.

Sólo conocemos bien tres puntos de su pensamiento, y en ellos se presenta siempre como crítico del estoicismo. Son: su teoría de la unidad absoluta de la virtud, su concepción de la enseñanza moral, que

---

[18] EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica*, XV, 62, 7.
[19] CICERÓN, *De natura deorum*, I, 37.
[20] CICERÓN, *Academica priora*, II, § 130.

suprime la parenética y, por último, su crítica de la teoría estoica de los preferibles.

No hay más que una sola virtud: la ciencia (ἐπιστήμη) de las cosas buenas y malas. Cuando nombramos virtudes diversas: templanza, prudencia, valor, justicia, no hablamos, en realidad, más que de una sola y misma virtud, presentada en circunstancias diferentes; templanza, cuando se trata de escoger los bienes y evitar los males; prudencia, cuando se trata de hacer el bien y abstenerse del mal; valor, cuando se trata de atreverse; justicia, cuando se trata de distribuir a cada uno lo que le corresponde según sus méritos. Pero a quien posee la virtud, esos cuatro tipos de circunstancias no le exigen un nuevo conocimiento ni un nuevo esfuerzo en cada caso, sino que es la misma virtud que interviene en relaciones distintas. La virtud es como la visión que, según las circunstancias, es visión de cosas blancas o de cosas negras, permaneciendo siempre una e idéntica. ¿Cuál es el sentido exacto de esta teoría? Al parecer, va estrechamente unida a los otros dos puntos indicados[21].

Una feliz casualidad ha querido que Séneca, en una de sus *Cartas a Lucilio* (94), señale detalladamente las razones por las que Aristón no era partidario de la parenética, es decir, de esa moral indefinidamente fragmentada que trata sucesivamente de los deberes del esposo, del padre, del magistrado, etc., dando en cada caso consejos y prescripciones. Sabemos el lugar que ocupa esa especie de moral práctica desde el comienzo de la escuela estoica; más tarde, en ciertos momentos, llegaría a ser casi todo el estoicismo. Aristón vio en ella, en primer lugar, un peligro de parcelación de la vida moral, peligro que le llevó a afirmar la unidad de la virtud; un trabajo sin límites, ya que los casos de especies de virtud son innumerables; por consiguiente, no puede tratarse de la sabiduría, que es, por definición, acabada y limitada ; y Aristón veía mal que el filósofo entrase en detalles, que diese prescripciones diferentes al que se casa, por ejemplo, según que lo hiciese con una doncella, con una viuda o con una mujer sin dote. Tal práctica es, además, inútil, ya que el discípulo que recibe los consejos es como un ciego a quien hay que guiar paso a paso. ¿No sería mejor abrirle los ojos para que pudiera guiarse él mismo? Este es precisamente el papel de los principios filosóficos. Por lo demás, los consejos sólo serían eficaces gracias a esos principios, que son los que los hacen inútiles, porque un consejo sólo se sigue si se entiende su razón; y esta razón reside en un principio filosófico general, como el de la justicia, por ejemplo. Cuando se está convencido del principio filosófico general, el consejo es inútil.

---

21 GALENO, *La doctrina de Hipócrates y de Platón*, VII, 2; PLUTARCO, *La virtud moral*, cap. II.

El pensamiento de Aristón pone de manifiesto dos modos muy diferentes de concebir la pedagogía moral. Su crítica parte del principio de que los consejos que no se refieran a la manera de actuar son incapaces de transformar el alma y librarla del mal y de las opiniones falsas. Ese efecto sólo puede ser obtenido mediante principios filosóficos que actúen, por decirlo así, de un solo golpe. Por una parte, una moral que tiende a guiar la conducta, y por otra, una moral que pretende modificar la disposición anterior. Queda claro que en ese sentido van, no solamente la moral de Aristón, sino todas las que acabamos de estudiar. Bión o Pirrón no dan más consejos prácticos que Aristón, tampoco se vé en ellos una moral parecida a la de Aristóteles, que detallaba las diversas maneras de vivir de los hombres. Pero los estoicos intentaron conciliar ambos métodos y admitieron la parenética junto a la ciencia de los principios. Aristón se mostró más intransigente.

Conviene analizar la contrapartida de esta intransigencia, a la vez que las razones profundas del oportunismo de los estoicos. Ese cuidado exclusivo por las cosas del alma, no equilibrado por reglas de acción precisas, no es, efectivamente, más que una de las formas de su indiferencia. Los estoicos sólo pudieron llegar a esas reglas justificando el apego del hombre a los objetos naturales de sus inclinaciones: él mismo, su cuerpo y su alma y los ambientes a los que pertenece, familia, ciudad o grupo de amigos. Es la teoría de los *preferibles*, y sobre ella se funda toda la parenética; el consejo no hace más que formular el camino más acorde con las inclinaciones naturales. Pero Aristón rechaza la idea de los preferibles, es decir, la idea de que, si no se trata del bien o del mal, una cosa podría ser preferida a otra, la salud a la enfermedad, la abundancia a la pobreza. En eso está de acuerdo con los sermoneadores de las diatribas, y también se le atribuye a él la famosa comparación del sabio con el buen actor [22], que interpretan ambos el papel que les ha cabido en suerte. El sabio sabe plegarse a las circunstancias, pero no tiene motivo alguno para escoger una acción en vez de otra. Parece, por otra parte, que la argumentación de Aristón contra los preferibles, conservada por Sexto Empírico [23], es una especie de argumento *ad hominem* contra los estoicos. Recuérdese, en efecto, que, para ellos, las cosas acordes con la naturaleza, como la salud, la riqueza, etc., sólo son preferibles de modo condicional y que, según Crisipo, el sabio puede escoger la enfermedad cuando sabe que la enfermedad entra en la trama de los sucesos del universo. Aristón pretende refutar a los estoicos mostrándoles que existe ese caso en el que el sabio debe escoger la enfermedad, si imagi-

[22] DIÓGENES LAERCIO, VII, 160.
[23] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, IX, 63.

namos, por ejemplo, una situación en la que la enfermedad nos libra del sometimiento a un tirano, y al parecer no hacía más que generalizar esta observación cuando admitía que, en todos los casos, el supuesto preferible sólo es escogido o evitado por el sabio en función de la oportunidad. Subrayemos que esta actitud es el resultado necesario de la ausencia de toda física en Aristón; no hay en él, en efecto, restos de una teoría de las inclinaciones naturales, que sería la única capaz de justificar la teoría de los preferibles; y es fácil comprender que la teoría de las inclinaciones depende, a su vez, de una visión de conjunto de la naturaleza. Si los estoicos pueden hacer concebir el valor de ciertas inclinaciones es gracias a una especie de designio inmanente en la naturaleza y no por regla alguna trascendente. Desaparecida esa base, el resto, los preferibles, las reglas de acción, los deberes, se vienen abajo. El sabio no se preocupa más que de alcanzar la indiferencia.

Ahora bien, esta consecuencia lleva, como en Pirrón (a quien nuestras fuentes acercan la mayoría de las veces a Aristón), a la inactividad completa, a menos que Aristón trazase, como parece que hizo, una hipótesis: la de que el sabio tiene cierta facultad para darse a sí mismo arbitrariamente motivos de acción, sin más razón que su propia voluntad. Parece ser ésta la teoría a la que alude Crisipo cuando habla de filósofos que, queriendo librar a nuestra voluntad de la sujeción a las causas externas, atribuyen al hombre «un determinado impulso (*ἐπελευστικὴν κίνησιν*) que se manifiesta en el caso de que las cosas indiferentes cuando, entre dos posturas iguales y semejantes, es preciso escoger una, sin que haya motivo alguno que nos dirija a la una más que a la otra, ya que no presentan diferencias» [24].

Así, a menos que se acepte la física en el amplio sentido de la palabra, es decir, a menos que se busque en la naturaleza el origen, la justificación y la medida de nuestras tendencias, como hacen Epicuro y los estoicos, se está obligado o bien a la inactividad total, por ausencia de motivos, o bien a la libertad de indiferencia.

5. LA NUEVA ACADEMIA EN EL SIGLO III: ARCESILAO

La cadena de oro de los dirigentes de la Academia continúa después de Xenócrates, Polemón y Crates, con Arcesilao de Pitana (Eólida), que dirigió la escuela desde el 268 al 241, en que murió, a los 75 años de edad. De él partió un nuevo impulso, y la corriente de ideas que creó permanecerá viva hasta la mitad del siglo I antes de nuestra era, época en la que veremos que se transformó y extinguió. Fue la época de la nueva Academia.

[24] PLUTARCO, *Las contradicciones de los estoicos*, cap. XXIII.

Esta se disitingue, ante todo, por una reacción muy viva contra los nuevos dogmatismos, contra esas concepciones globales del universo que se presentan como condición de la sabiduría, contra las pretendidas certezas de las que surgieron. El académico no es, como aquellos que acabamos de estudiar, un hombre que se retire a una soledad desdeñosa y a la indiferencia; es combativo, ataca y persigue al adversario; lejos de abandonar la dialéctica, se sirve de ella continuamente para destruir el dogmatismo.

Para comprender bien su doctrina nos haría falta conocer mejor hasta qué punto el ambiente de la Academia, con sus tradiciones, se diferenciaba de las nuevas escuelas dogmáticas. Cuando el joven Arcesilao, después de haber seguido, recién llegado a Atenas, el curso de Teofrasto, entró en contacto con Crates y Polemón, creyó, nos dice, ver en «estos seres divinos, el rastro de aquella antigua humanidad hecha de una raza de oro». La lucha entre Arcesilao y Zenón fue también el enfrentamiento entre dos espíritus diferentes. Arcesilao era el espíritu de la cultura sofística y humana; instruido en matemáticas y en música, lector habitual de Homero, familiarizado con Píndaro, adquirió, gracias a sus aptitudes y a esa educación, tal facilidad de palabra y tal capacidad de persuasión, que muy pronto se vio seguido por numerosos discípulos [25]. Nada del estilo pesado y abarrotado de palabras técnicas de los estoicos; nada tampoco de su gravedad un poco onerosa: Arcesilao era un burlón acerbo y temible. Su concepción de la enseñanza tenía que ser muy diferente: los estoicos eran polígrafos infatigables que fijaban su dogma en fórmulas escritas; Arcesilao es un luchador infatigable que adapta de mil maneras la discusión a la oportunidad que surge, un improvisador; debía valorar también la palabra viva muy por encima del escrito mudo: igual que Sócrates y Pirrón, no dejó nada escrito. Por otra parte, desde el punto de vista político su actitud fue muy distinta de la de los grandes estoicos; aunque se abstuvo, como ellos, de la política activa en la ciudad, no mostraba la misma devoción hacia los poderes nacientes. Personaje notable en la ciudad por su fortuna personal y por su enseñanza, se desentendió de las ofertas que le hizo el protector de los estoicos, Antígono Gonatas, y sólo mantuvo relaciones personales con Eumeno, rey de Pérgamo: no se ve en él rastro alguno del cosmopolitismo estoico.

Estas circunstancias pueden servir para entender las resistencias que encontraron en él las pretensiones públicas de los estoicos en torno a la certeza, pretensiones que tanto desentonaban con la modestia habitual de los filósofos griegos. Todo el espíritu crítico y analítico de los griegos se revuelve, en él, contra la síntesis definitiva que que-

[25] Diógenes Laercio, IV, 31-37.

rían imponer los estoicos. Arcesilao no sólo se opone al dicho de Sócrates («sólo sé que no sé nada»), sino que encuentra en todos los filósofos la misma hostilidad frente al dogmatismo, desde Empédocles, Anaxágoras, Demócrito, Heráclito, Jenófanes y Parménides a Platón. Son también esos los antecedentes que encuentra el epicúreo Colotes, como hemos visto. Sus adversarios y él coinciden en señalar en el pensamiento griego una tradición antidogmática [26].

«Por delante, Platón; por detrás, Pirrón; en medio, Diodoro», ése es el retrato compuesto que da Aristón de Arcesilao. Su estilo es el estilo libre y desenfadado de Platón; su conclusión es la de Pirrón: el sabio debe suspender su juicio; pero su método es el del megárico Diodoro: la dialéctica. El resumen preciso que Sexto Empírico ha conservado de su discusión sobre la teoría de la certeza en Zenón nos muestra, en efecto, el empleo de la dialéctica en el sentido más exacto de la palabra [27]. Arcesilao no introduce ninguna afirmación, sino que utiliza únicamente las formuladas por sus adversarios. Refuta a los estocios situándose en la hipótesis de éstos.

Los estoicos distinguen entre la ciencia, comprensión inquebrantable que corresponde sólo al sabio, y la opinión, asentimiento débil, propio del malvado, y de la que el sabio está completamente exento. Entre la ciencia y la opinión se encuentra la comprensión o percepción, asentimiento a una representación comprensiva; esta percepción, que es cierta, podría pertenecer al sabio o al malvado indistintamente. Pero, según los propios estoicos, esa comprensión o percepción es imposible porque, o bien pertenece al sabio, y será ciencia, o bien al malvado, y será opinión, ya que el malvado debe equivocarse siempre. Por otra parte, su definición de la percepción está en contradicción con su definición del asentimiento, porque definen la percepción como asentimiento a una representación, pero afirman que no se puede dar asentimiento más que a un discurso y a un juicio. Por último, su definición de la representación comprensiva, una representación tan verdadera que no pueda convertirse en falsa, está en contradicción con numerosos hechos que los estoicos son los primeros en reconocer y exponer en detalle; de donde se deduce que no hay ninguna representación supuestamente verdadera que se parezca tanto a una representación reconocida como falsa, que sea imposible distinguirlas. Sobre este último punto gravita la argumentación escéptica que se trasmitirá casi invariable hasta la primera *Meditación* de Descartes. Por Cicerón y san Agustín [28] conocemos en detalle esa argumentación

[26] PLUTARCO, *Contra Colotes*, 26; CICERÓN, *Academica priora*, II, 14.

[27] Cf. SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 150-158; Cf. también CICERÓN, *o.c.*, II, 94-98.

[28] SAN AGUSTÍN, *Contra los académicos*, II, 5, 11.

que, sin duda, no se remonta entera a Arcesilao: los errores de los sentidos, los sueños, la embriaguez, la locura, engendran representaciones falsas, indiferenciables de las verdaderas para aquél que las experimenta. Hay que admitir que, incluso en estado normal, hay representaciones indiscernibles entre sí, por ejemplo, las de un huevo y otro. Había hasta una broma habitual, para demostrar al sabio que también él opinaba, y que consistía en procurar que confundiese a dos hermanos gemelos[29]. Por último, el sorites o argumento del montón trata de mostrar que hay dos series de representaciones de un mismo objeto, tales que no podemos distinguir con precisión el límite a partir del cual es comprensiva[30]: ¿Cuántos granos hay que añadir a un grano de trigo para formar un montón? Con este ejemplo cotidiano parece haber querido mostrar Arcesilao la continuidad perfecta que hay entre la verdad y el error.

Concluimos, pues, que el sabio estoico se verá obligado a admitir o bien que tendrá opiniones o bien que habrá de suspender su juicio. Como no se admite la primera alternativa, ya que el error, la ligereza y la temeridad son ajenos al sabio, sólo queda la segunda.

Son conocidas las consecuencias que extrae Pirrón de esta abstención: la inactividad completa, de la que Aristón sólo podía salir mediante la arbitrariedad. Ahora bien, esta consecuencia constituye la base de una objeción que se le planteó a Arcesilao muy pronto, como se ve por el ejemplo de Colotes: según estos principios, la vida práctica es imposible. Arcesilao, que no era un contemplativo ni un solitario, rechazó esa consecuencia. La felicidad sólo existe gracias a la prudencia y ésta consiste en ejecutar acciones rectas. Para él, según Sexto Empírico, el objetivo es, sin duda, la suspensión del juicio, pero nada indica que Arcesilao haga de ella la razón positiva de la felicidad[31]. Hay, pues, un criterio o norma (κανών) para las acciones voluntarias, aunque no haya criterio de verdad. Se sabe hasta qué punto son inseparables estos dos criterios para el dogmatismo, cuya vinculación constituye su esencia misma; y es que ese ser razonable que es el hombre, no puede tener inclinación ni, por consiguiente acción, si su inteligencia no asiente previamente. Arcesilao parece haber admitido lo contrario: que el hombre puede actuar sin asentir; la acción habitual es de ese tipo y es sabido cuánto insistieron los sofistas sobre el papel del hábito. Pero Arcesilao no se atiene a ello, sino que busca un criterio más preciso en lo que llama lo razonable (εὔλογον); «la acción recta, dice, será aquella que, una vez hecha, pueda defenderse por su carácter razonable». ¿Cuál es el sentido exacto de este misterioso criterio de acción? No se trata, desde luego, de semejanza, puesto

[29] Diógenes Laercio, VII, 162.
[30] Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 411.
[31] Sexto Empírico, *Hipotiposis*, I, 232.

que se ha demostrado que las representaciones tienen todas igual valor. Hay que subrayar, por otra parte, que la definición de la acción recta es, al pie de la letra, la que daban los estoicos de la acción conveniente, es decir, la que hasta el malvado puede ejecutar siguiendo las inclinaciones naturales; ellos utilizan la palabra εὔλογον que Cicerón traduce por *probabilis*[32]. ¿No es verosímil que Arcesilao, siguiendo en esto la tradición de los maestros de la Academia y, sobre todo, de Polemón, hubiese querido tomar como criterio las inclinaciones naturales, a las que es razonable ceder?

No conocemos bien más que un aspecto de la enseñanza de Arcesilao, pero quedan muchas huellas de su análisis crítico de los demás dogmas de los estoicos, como, por ejemplo, la consecuencia absurda que deduce de su teoría de la mezcla total[33]. Por otra parte, algunos textos nos lo muestran dispuesto a admitir la teoría de las cosas indiferentes, pues sostenía, como ellos, la indiferencia ante el dolor y la muerte: «La muerte sólo es un mal en nuestra opinión; cuando está ahí, no hace ningún daño; sólo hace daño cuando está ausente y es esperada». Para demostrar que la pobreza no es en sí buena ni mala, hacía ver que a veces se presentaba como un bien y a veces como un mal[34]. Según la tradición sofística, esta enseñanza debía dejar amplio margen al virtuosismo. Arcesilao criticaba toda tesis, cualquiera que fuese, y acostumbraba a sostener el pro y el contra de cada cuestión, no para demostrar la falsedad de una tesis, sino para mostrar la necesidad de buscar más. Pero su forma literaria preferida era el diálogo; según Cicerón, fue el primero en volver a la tradición del diálogo filosófico que, a través de Carneades, llega hasta el mismo Cicerón y será adoptado después por Plutarco. Es ésta la forma más opuesta posible a la nueva enseñanza dogmática, y bastaría para señalar su radical oposición a las enseñanzas dominantes[35].

En estas condiciones no hay razón alguna pare creer que Arcesilao reservara para sus dicípulos una enseñanza dogmática secreta que ofreciese sólo a los mejor dotados, mientras la ocultaba al público, «por temor, dice Diocles de Cnido, a los partidarios de Teodoro el ateo y de Bión el sofista». Esta información tendenciosa del tal Diocles, que fue quizá un contemporáneo suyo, ha sido reproducida hasta la saciedad por autores muy posteriores, como Cicerón, Sexto Empírico y san Agustín, quienes, sin duda, habrían visto con agrado que la enseñanza platónica continuase sin fracturas en la Academia[36].

---

32 CICERÓN, *Los deberes*, I, 8.

33 PLUTARCO, *Contra los estoicos*, cap. XXXVII.

34 CICERÓN, *De finibus*, V, 32; PLUTARCO, *Consolación a Apolonio*, cap. XV; ESTOBEO, *Florilegio*, 95, 17.

35 CICERÓN, *De finibus*, II, 2; *De natura deorum*, I, 5.

36 SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis*, I, 124; L. CREDARO, *Lo scetticismo degli Academici*, Milano 1889-1893, II, p. 189.

6. LA NUEVA ACADEMIA EN EL SIGLO II: CARNEADES

Todos los filósofos de los que hemos hablado hasta aquí pertenecen al siglo III. El siglo II, en el que ocurrieron otros tantos acontecimientos importantes para la historia de occidente, la conquista romana, la de Macedonia (168), la de Grecia (146) y la del Asia menor (132), no vio nacer filósofos originales aparte de Carneades de Cirene, quien, después de la dirección de la Academia por Lacides († 241) y de un período oscuro en que fue dirigida por el colegio de ancianos [37], asumió la dirección (antes del 156), conservándola hasta su muerte (en el 129). Su nombre es inseparable del de Clitómaco de Cartago, que le sucedió en la dirección de la escuela hasta el 110.

De la vida de Carneades sólo conocemos un hecho célebre: el senado romano, convertido en árbitro de las ciudades griegas, había condenado a Atenas a una multa de quinientos talentos por la devastación de la ciudad de Orope. El pueblo ateniense envió al senado, para defender su causa, a tres embajadores, escogidos cada uno de una escuela filosófica: el estoico Diógenes, el peripatético Critolao y el académico Carneades. Fueron a Roma, como tantos de sus antecesores habían acudido un siglo antes a los diádocos, y causaron sensación por las discusiones que mantuvieron en público: Carneades, por su elocuencia fogosa; Critolao, por sus frases redondas y sentenciosas; Diógenes, por su estilo sobrio y moderado (año 156).

Según una clasificación dada por Sexto Empírico, Arcesilao y Lacides formaron la segunda Academia y Carneades y Clitómaco la tercera [38]. Esta división hace justicia, desde luego, a la originalidad de Carneades, que fue uno de los pensadores más profundos y sutiles de la época helenística. Hay otra circunstancia que dificulta el acceso a su pensamiento: dado que no escribió nada, sólo podemos llegar a él a través de sus discípulos, especialmente de Clitómaco. Pero los escritos de esos discípulos, a su vez, han desaparecido y sólo podemos conocerlos por lo que de su doctrina nos dicen Sexto Empírico y Cicerón, en sus dos tratados titulados *Academica priora y posteriora,* que también han llegado hasta nosotros de modo incompleto; sobre todo la parte en que Cicerón exponía la teoría del conocimiento de Carneades en sí misma, ha desaparecido. Y sobre un punto capital de esta teoría hay una divergencia expresa entre dos interpretaciones de su pensamiento: ¿Abandó o no la suspensión del juicio como ideal de sabiduría? Un testigo único, aunque importante, su discípulo y sucesor Clitómaco, dice que permaneció fiel al pensamiento de Arcesilao. Siguiendo la exposición que da Cicerón a partir del capítulo 31

---

[37] U. von Wilamowitz-Moellendorf: *Hermes,* XLV, p. 406.
[38] Sexto Empírico, *o.c.,* I, 220.

de *Academica priora,* después de haber indicado que, según Carneades, hay muchas cosas que parecen verdaderas al sabio, añade: «Y, sin embargo, el sabio no les da su asentimiento, porque siempre puede haber una cosa falsa semejante a ésa verdadera». Por el contrario, otro discípulo de Carneades, Metrodoro, seguido por los dirigentes académicos que sucedieron a Clitómaco, Filón y Antíoco [39], afirma ardientemente que Carneades ha sido mal comprendido y que abandonó la intransigencia de Arcesilao, que hacía la vida imposible. La misma interpretación, sin indicación de fuente, aparece en las exposiciones de Sexto Empírico y del neoplatónico Numenio [40]. A pesar de la abundancia de testimonios, hay una razón importante para desconfiar de esta segunda interpretación, puesto que observamos que, a partir de Clitómaco, la Academia evoluciona de modo inesperado hacia el dogmatismo estoico: sus jefes tenían el mayor deseo de mostrar que el gran Carneades estaba de su parte, y pudieron alterar su pensamiento.

No hay que ocultar, sin embargo, que las tesis de Carneades sobre el conocimiento resultan más difíciles de interpretar para quien acepte la interpretación de Clitómaco. Hay, ante todo, una parte de esas tesis en la que coincide con Arcesilao y éste no encuentra dificultades; la crítica de las afirmaciones procedentes de los sentidos o del hábito y la de la razón, no tienen quizá nada de original. El argumento de la no-diferencia (ἀπαραλλαξία) entre las representaciones consideradas como verdaderas y las consideradas como falsas, el argumento extraído del cambio perpetuo de las apariencias, que impide atribuir de modo fijo un color o una forma a un objeto, el argumento del sorites o del mentiroso, las pruebas sacadas de la diversidad de costumbres, todo esto es ya, en el siglo II, moneda corriente [41]. Pero queremos hablar del criterio positivo, que Carneades yuxtapuso a su crítica. Este criterio, que denomina lo verosímil o persuasivo (πίθανον), tiene como función, no sólo orientar la vida práctica, como lo *racional* de Arcesilao, sino, algo completamente nuevo, darnos una regla de discusión en la investigación de las cosas y aproximarnos a la verdad: un criterio, pues, no sólo práctico, sino teórico [42]. Ahora bien, si lo verosímil es para él un criterio teórico, justifica una afirmación referente a la realidad; y, si, por hipótesis, esta afirmación no puede ser cierta, entonces es una opinión. Parece, por tanto, que usar este criterio es adherirse a una opinión incierta, en cuyo caso, los adversarios de Clitómaco tendrían razón.

---

39 CICERÓN, *o.c.*, 78-148.

40 En EUSEBIO DE CESAREA, *Preparación evangélica,* XIV, 7, 5.

41 SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VII, 143, 402 y 412; CICERÓN, *Academica priora,* II, 93-96; *Tusculanas,* I, 108.

42 SEXTO EMPÍRICO, *o.c.*, 436.

Veamos más de cerca la naturaleza de este criterio. Según la exposición de Sexto Empírico [43], la reforma de Carneades consiste esencialmente en buscar el criterio, no en la relación de la representación con el objeto, sino en la relación de la representación con el sujeto. Bajo el primer aspecto, nuestra representación es efectivamente verdadera o falsa, pero nada podemos saber de ella, puesto que nos falta uno de los términos de la relación; bajo el segundo, hay unas que nos parecen verdaderas y otras no. Ateniéndonos a las primeras, podemos buscar por qué tienen la fuerza persuasiva y observaremos que esa fuerza tiene grados y varía según las circunstancias. Si un objeto es pequeño, o está a gran distancia, o nuestra vista es débil, dicha fuerza será pequeña; en los casos contrarios, las representaciones parecen verdaderas con bastante fuerza y pueden servirnos de criterio. Una experiencia prolongada nos mostrará que incluso éstas pueden, en casos muy raros, ser falsas; nos basta con que sean verdaderas en general, porque «nuestros juicios y actos se regulan de acuerdo con la generalidad».

Es éste un lenguaje totalmente nuevo; no se trata de oponer en bloque la certeza absoluta a la incertidumbre, sino de mantenerse entre ambas y determinar todos los matices que suponen los casos intermedios: es el probabilismo de Carneades, tan distinto de las negaciones tajantes de Arcesilao.

Como repite Sexto Empírico dos veces, el criterio de Carneades «tiene cierta amplitud» [44], es decir, contiene grados de más o de menos. A partir de ahí, el problema del asentimiento se desplaza; si se trata, como quieren los estoicos, de tener una representación que permita captar el objeto mismo, el sabio suspenderá siempre su juicio, y no se puede decir que opine, es decir, que crea falsamente haber captado un objeto; pero si se trata, no de alcanzar el objeto, sino de comparar entre sí las representaciones por sus caracteres internos, se podrá tener, como dice Carneades en la exposición de Clitómaco [45], una fuerte tendencia a obedecer a esas representaciones sin creer, sin embargo, que por ellas se ha captado directamente una realidad.

Se cambia de opinión y se llega de una opinión menos probable a otra más probable, no ya percibiendo una realidad que no se captaba al principio, sino representándose de un modo preciso y detallado lo que al principio se representaba sólo de una manera confusa; viendo, por ejemplo, que una cuerda enrollada a la que en la semioscuridad se tomaba por una serpiente, no se mueve ni tiene el color de una serpiente; la representación así analizada en sus detalles (*διεξωδευ-*

[43] Sexto Empírico, *o.c.*, 168-176.
[44] Sexto Empírico, *Contra los matemáticos*, VII, 173; 181.
[45] Sexto Empírico, *o.c.*, VII, 230.

μένη) nos aporta más seguridad. Esa seguridad aumenta cuando la representación no es obstaculizada (*ἀπερίσπαστος*) por otra representación: así, la representación que Admete tiene de Alcestes, cuando Hércules la trae de los infiernos, podrá ser tan precisa como se quiera, pero Admete no cree en ella porque sabe que Alcestes murió[46]. En una palabra, Carneades sustituye la pretendida percepción directa de los objetos por un análisis crítico de las representaciones, basado en el hecho, tan poco subrayado hasta entonces, de que «una representación jamás va sola, sino que las representaciones van trabadas una a otra, como los eslabones de una cadena». Una especie de método de análisis y de síntesis sustituye a la pretendida visión directa de la evidencia.

Carneades no ataca solamente a la teoría estoica de la certeza, sino también a la física de la escuela; no podía soportar el dogmatismo que pretende conocer el secreto de las cosas; la teología de la escuela, con sus teorías sobre la adivinación y el destino, es objeto principal de sus críticas, que son siempre de carácter dialéctico y demuestran lo absurdo de las opiniones admitidas por los estoicos, mediante el procedimiento de extraer correctamente sus consecuencias.

Por ejemplo, su crítica a la noción de los dioses: los dioses son, para los estoicos, seres animados, felices y de virtud perfecta. Consideremos cada uno de estos puntos: un ser vivo tiene sensaciones, y un ser tan perfecto como un dios tiene, al menos, tantas sensaciones como los hombres; por tanto, posee el gusto; con el gusto, las sensaciones de dulce y amargo; con estas sensaciones, estados gratos o desagradables; si siente estados de este género, ese dios es susceptible de cambios; luego es corruptible; luego no es dios. Lo mismo sucede con todas las sensaciones. Por lo demás, la sensación, en general, ¿no es acaso un cambio por alteración?; pues todo ser que sufre una alteración es corruptible y no puede ser dios. Dios, dicen los estoicos, es un ser perfectamente virtuoso; según ellos, quien tiene una virtud las tienes todas, por consiguiente, hay que atribuir a los dioses la continencia y, con ella, la resistencia al mal; pero si dios resiste al mal, es capaz de cambio y, por tanto, de corrupción; luego, no es dios. Y otro tanto se podría decir de todas las virtudes.

También aparecen rastros de otro tipo de argumentación no tan frontalmente dirigida contra los estoicos. Carneades pregunta al dogmático si dios es finito o infinito, si es corpóreo o incorpóreo, si tiene o no tiene voz; y prueba, sucesivamente, la imposibilidad de cada una de esas alternativas. Dios no puede ser infinito, porque sería inmóvil

---

[46] Según SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis*, I, 227; el orden de los caracteres difiere en la exposición (según Antíoco) de *Contra los matemáticos*, VII, 176 (cf. H. MUTSCHMANN, en Rheinisches Museum (1911) p. 190).

y sin alma, ni finito, porque formaría parte de un todo más grande, que le dominaría; no puede ser incorpóreo, porque lo incorpóreo —en el sentido estoico de la palabra, es decir, el tiempo o el espacio— no puede actuar, ni corpóreo, porque todo cuerpo es corruptible; no puede estar privado de voz, porque contradiría la noción común que hay de él, ni dotado de voz, ya que no hay motivo para atribuirle un lenguaje con preferencia a otro.

Esta crítica de la teología es importante; hace retroceder a la noción de dios hacia un misterio impenetrable; si dios posee vida, pensamiento, virtud, palabra, no puede ser en el sentido humano de estos vocablos. Carneades prepara indirectamente la vuelta a una teología platónica menos antropomórfica que la de los estoicos [47].

Su crítica de la adivinación es también completamente dialéctica. O bien el suceso predicho es fortuito, en cuyo caso no puede preverse, o bien es necesario, en cuyo caso es objeto de ciencia y no de adivinación. Además, la adivinación que lo da a conocer no sirve para protegernos de él, si es un mal; por tanto, la adivinación es perjudicial. Para comprender el verdadero alcance de esta crítica hay que conocer los sentimientos con que Epicteto recomienda más tarde acercarse a los adivinos, no con el deseo de atender a nuestros intereses temporales, sino con absoluta confianza en la bondad divina. También aquí la crítica de Carneades sugiere un sentimiento religioso más refinado [48].

Cicerón, en su tratado sobre *El destino*, nos refiere, por último, la crítica de Carneades a la tesis de Crisipo, quien pretendía vincular el destino y la libertad; no le resulta difícil mostrar que, a pesar de los esfuerzos de Crisipo, de la afirmación del destino se deduce que nada hay en nuestro poder. En contrapartida, niega la necesidad de la vinculación que Crisipo establecía entre la afirmación del destino y el principio de causalidad. Del hecho de que nada sucede sin causa no se deduce que todo suceda por el destino, es decir, por una trama de causas unidas entre sí; puede haber causas independientes que se inserten desde fuera en la trama de las cosas, y la voluntad libre del hombre puede ser una de esas causas. El alcance de esta crítica es, en el fondo, el mismo que el de las precedentes: sugiere que existe un orden de cosas que escapa a la competencia del físico. Carneades, igual que Arcesilao, no es, como Pirrón, un desesperado, sino que ambos tienen el sentimiento de un universo más profundo y más complejo que el que pretendía alcanzar de un golpe el racionalismo estoico.

Carneades prepara también el desarrollo de la moral, al mostrar que la teoría estoica de los preferibles conduce a consecuencias muy

---

[47] SEXTO EMPIRICO, *Contra los matemáticos*, IX, 137-190.

[48] CICERÓN, *Sobre la adivinación*, I, 4, 7; II, 3, 9; EPICTETO, *Disertaciones*, II, 7.

cercanas a las tesis que platónicos y peripatéticos coincidían en admitir; porque su principio de elección entre las acciones es el mismo[49].

El papel de Clitómaco consistió, sobre todo, en mantener en su pureza el pensamiento de Carneades. Estobeo ha conservado algunas frases suyas que expresan de manera sorprendente la incertidumbre de las cosas humanas y el papel dominante que tiene la fortuna en los negocios humanos. Cicerón lo presenta sosteniendo con vigor la tesis que hemos considerado como de Carneades: podemos seguir lo que nos parezca e incluso aprobar las representaciones que no estén trabadas por ningún obstáculo, con tal de que sea sin asentimiento[50].

Su crítica de la retórica, que Sexto Empírico nos da a conocer [51], arroja una curiosa luz sobre un debate que empezaba a despuntar y que continuaría durante los siglos siguientes: el debate sobre la retórica y la filosofía como medios de alta cultura. Tal debate no tenía sentido alguno en un modo de exposición como el de los estoicos, que no rivalizaba de ninguna manera con la retórica. Los académicos, por el contrario, eran oradores; los alumnos de los retóricos abandonaban a sus maestros para ir a escuchar a Carneades[52], y Clitómaco pasó a la ofensiva negando a la retórica el derecho de existir como arte de pura forma, independiente de la filosofía. Por lo demás, desde la época de Carneades, su contemporáneo peripatético, Cristolao, criticaba la definición estoica de la retórica, como arte del bien decir, que le parecía demasiado formal, y a ella oponía la retórica como arte de persuadir. Se esbozaba así el lugar que debía ocupar como órgano natural de las complejas y matizadas doctrinas expuestas en este capítulo. El modo de exposición de la filosofía cambia, por lo demás, bajo estas influencias a partir del siglo II y veremos cómo los estoicos mismos serían los primeros en humanizarse.

BIBLIOGRAFIA

I

WILKE, C.: *Polistrato. Du mépris Irrational ou contre ceux qui s'élèvent sans raison contre les opinions du vulgaire*, Teubner, Leipzig, 1905. Cf. R. Philippson, en *New Jahrbücher für das classische Altertum* (1909), p. 487.

II

HENSE, O.: *Teletis reliquiae*, Freiburg, 1889.

[49] CICERÓN, *De finibus*, III, § 41.
[50] ESTOBEO, *Florilegio*, 98, 67; 109, 29; CICERÓN, *Academica*, II, 203.
[51] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, II, 20-43.
[52] DIÓGENES LAERCIO, IV, 62.

Oltramare, A.: *Les origins de la diatribe romane*, Lausanne, 1926.
Wendland, P.: *Philo und die kynisch-stoïsche Diatribe*, Berlín, 1895.

III

Brochard, V.: *Los escépticos griegos*, Losada, Buenos Aires, 1945.
Goedeckemayer, A.: *Die Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
Mindán Manero, M.: «El fundamento de la conducta en el escepticismo griego», *Revista de Filosofía* (Madrid, 1956), pp. 227-242.
Robin, L.: *Pyrrhon et le scepticisme grec*, Paris, 1944.

IV

Hense, O.: «Aristo bei Plutarch», *Rheinisches Museum*, 45 (1890).

V y VI

Además de las obras del apartado III:

Boyance, P.: *Etudes sur le song de Scipion*, Paris, 1936.
Couissin, P.: «L'origine et l'évolution de l'ϵποχη», *Revue de Etudes Grecques*, 42 (1929), pp. 373-397.
—«Le sorite de Carnéade contre le polythéisme», *Revue de Etudes Grecques*, 44 (1941), pp. 43-57.
Credaro, L.: *Lo scepticismo degli Academici*, I-II, Milano, 1889-1893.
Croissant, J.: «La morale de Carnéade», *Revue Internacionale de Philosophie* (1939), pp. 545-570.
Goedeckemeyer, A.: *Geschichte des griechischen Skepticismus*, Leipzig, 1905.
Hirzel, R.: *Untersuchungen über Ciceros Philosophischen Schriften*, 3.ª parte, Leipzig, 1877-1885.

CAPITULO V

LAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN EL SIGLO I ANTES DE NUESTRA ERA

1. EL ESTOICISMO MEDIO: PANECIO

Los dirigentes de la escuela que sucedieron a Crisipo a lo largo del siglo II, hasta Panecio, del 204 al 129, muestran ya un cierto cambio en el pensamiento estoico y una especie de remisión del dogmatismo. Sexto Empírico dice, sin precisar más, que los nuevos estoicos admiten como criterio, no ya la sola representación comprensiva, sino la representación comprensiva que no tiene obstáculos; y toman de los propios académicos ejemplos de representaciones comprensivas que, sin embargo, no implican la creencia, como la que Admete tenía de Alcestes cuando fue traída de los infiernos. Esto equivale a admitir que lo que produce la certeza no es tanto la representación misma como su relación con el conjunto del que forma parte. Luchan, sin duda, contra Carneades y es conocido el argumento *ad hominem* que le dirigía Antípatro de Tarso, según el cual Carneades debía admitir que percibía, al menos, una cosa: que nada puede ser percibido [1].

Sin embargo, desaparecen rasgos esenciales de la concepción del mundo, principalmente la tesis de la conflagración universal: Zenón de Tarso y Diógenes de Babilonia (que la había aceptado en un principio), no se atreven a negarla, pero suspenden su juicio en tal cuestión. Boeto de Sidón, en cambio, emplea contra ella toda una serie de argumentos que han sido conservados por Filón de Alejandría [2]. El fondo de estos argumentos es que el carácter divino y perfecto del mundo no es compatible con su corruptibilidad. Lucrecio, en bellos versos (V, 1215), muestra al hombre contemplando las estrellas y preguntándose si, «capaces de conservarse eternamente, gracias a los dioses, podrán, en su carrera sin fin a través de los tiempos, despreciar los poderosos ataques de una duración sin límites». El sentimiento de que el mundo ha sido creado y debe desaparecer, lejos de ser para el heleno una prueba del poder de Dios, es, por el contrario, un signo

---

[1] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos*, VII, 253; CICERÓN, *Academica priora*, II, 109.

[2] Filón de Alejandría, *De la eternidad del mundo*, cap. XV.

de su impotencia. Esa es la idea de Boeto: la corrupción del mundo no tiene causa, ya que no puede proceder ni del exterior, es decir, de la nada, ni del interior del mundo, que no contiene ningún principio de enfermedad (como enseña el *Timeo*); además, el mundo no se destruye ni por división, puesto que no es producto de un agrupamiento de átomos, ni por alteración de su cualidad, ya que, como hemos visto, los estoicos admiten que su individualidad o cualidad propia se mantiene, después de la conflagración, igual que antes, ni por confusión. Por tanto, es imposible. Finalmente, y éste es el argumento supremo, Dios, durante todo el tiempo que sigue a la conflagración, continúa inactivo, y un dios inactivo es un dios muerto. Boeto vuelve, como se ve, a una tradición teológica más antigua que el estoicismo y que se impondrá cada vez más a los mantenedores del helenismo.

También la moral se modifica. La fórmula del fin que da Diógenes de Babilonia: «usar la razón en la elección de las cosas acordes con la naturaleza, y en el rechazo de las contrarias», o la de Antípatro: «vivir escogiendo lo que es acorde con la naturaleza y rechazando lo que se opone a ella», insisten con fuerza en la necesidad y las razones de una elección, evidentemente, contra el indiferentismo de Aristón. En la curiosa discusión entre Diógenes y Antípatro sobre un caso de conciencia [3] (un comerciante lleva a Rodas, durante una época de hambre, un cargamento de trigo; si sabe que van a llegar otros barcos, ¿debe ocultarlo para vender su trigo más caro?), Diógenes responde que el comerciante no tiene por qué decir nada, puesto que no violará ninguna ley establecida, mientras Antípatro sostiene que el comerciante debe decirlo, pues nuestro instinto social nos induce a hacer todo lo que es útil a los hombres. Ahí se ve la oposición entre una especie de fariseísmo que se desprende con naturalidad de la noción de las funciones del estoicismo antiguo y una concepción más amplia, más libre, más humana, de los deberes, que será la del estoicismo medio y nuevo. Se trata, sobre todo, de regular la vida común, y vemos que Antípatro se convierte en defensor del matrimonio, deber religioso, forma superior de la amistad y la ayuda mutua, cuyo debilitamiento es un síntoma funesto para la sociedad [4].

Hemos visto que Boeto introduce el platonismo en la física; ahora vemos a Antípatro unir expresamente la moral estoica a Platón, buscando en él el origen de la idea de que la honradez es el único bien [5]; y quizá por un retorno a las ideas de Platón, un discípulo de Antípatro, Heráclides de Tarso, abandona la paradoja de que «todas las faltas son iguales».

---

[3] CICERÓN, *Los deberes*, III, 50-55.

[4] ESTOBEO, *Florilegio*, 70, 13; 73, 25.

[5] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata*, V, 14.

Todos estos rasgos se acentúan en Panecio de Rodas, uno de los personajes más curiosos de finales del siglo II. La amistad que unió a Panecio, así como al historiador Polibio, con romanos ilustres como Escipión Emiliano y Lelio, en el momento en que el orden romano comenzaba a imponerse y, materializando el sueño de una sociedad universal, parecía culminar la historia, es uno de los síntomas más curiosos del espíritu de aquel tiempo. Su nobleza de carácter y su gravedad le hacían digno, según Cicerón [6], de esa familiaridad. Antes del 129, año en que asumió en Atenas la dirección de la escuela, y desde luego después de 146, frecuentaba con asiduidad a Escipión: en el 142 fue con él a Alejandría y en el 146 formó parte, con Polibio, de un viaje de exploración organizado por Escipión a lo largo de la costa occidental de Africa. Panecio veía en Escipión admirables dotes de prudencia, discreción y dignidad moral [7]; y éste, por su parte, debía encontrar en el estoicismo una guía moral muy necesaria en aquellos momentos de rápido crecimiento de Roma, que tantas ambiciones suscitaba: «De la misma manera que se doman los caballos, los hombres que confían demasiado en su estrella deben ser conducidos a la norma de la razón y la doctrina, para que se den cuenta de la debilidad de las cosas humanas y de la inconstancia de la fortuna» [8]. Por tanto, la vieja educación tradicional debe ceder su puesto a una enseñanza racional. Los discípulos romanos de Panecio fueron numerosos e influyentes; por ejemplo, Quinto Tuberón, sobrino de Escipión, estoico ferviente en su conducta, quien escribió un tratado titulado *El arte del juez*, donde armonizaba, sin duda, sus conocimientos jurídicos con la doctrina estoica [9]; Mucio Escévola, augur y jurista; Rutilio Rufo, procónsul de Asia Menor; Elio Estilón, gramático e historiador, maestro del erudito Varrón. Después de larga permanencia en Roma, dirigió la escuela en Atenas desde el 129 al 110.

El universo de Panecio es muy diferente del de Zenón; sentía gran entusiasmo por Platón «el divino, el muy sabio, el muy santo, el Homero de los filósofos» [10]. No concedía a la espinosa dialéctica estoica la misma importancia que los fundadores de la escuela, y su enseñanza empezaba por la física [11]. Pero la unidad del cosmos se deshace: se niega la conflagración universal, que era como el símbolo de la omnipotencia de la razón; este mundo, tan bello y tan perfecto, conservará siempre un orden idéntico al que ahora contemplamos. Con

---

[6] CICERÓN, *De finibus*, IV, 33.

[7] PLINIO, *Historia natural*, V, 1; CICERÓN, *Los deberes*, II, § 76 (cf. Rheinisches Museum LIII, p. 220).

[8] CICERÓN, *Los deberes*, I, 90.

[9] AULO GELIO, *Noches áticas*, I, 22, 7; XIV, 2, 30.

[10] CICERÓN, *Tusculanas*, I, XXXII, 79.

[11] DIÓGENES LAERCIO, VII, 141.

la conflagración cae también la simpatía universal; «¡qué ingenua la creencia de que, desde una distancia casi infinita, la influencia de los astros pudiese llegar hasta la luna, o aún más, hasta la tierra!». Junto con la simpatía rechazaba la adivinación, fundada en ella, y estaba dispuesto a admitir algunas dudas sobre el destino [12].

Estas modificaciones afectan al fondo de las cosas: Panecio no es ya un teólogo, es un humanista. Lo que le interesa es la actividad civilizadora del hombre, la razón humana en movimiento, creadora de artes y ciencias, mucho más que la razón divina inmanente a las cosas. Le niega también al alma (que no es para él más que un hálito inflamado) todo destino aparte de su vida en el cuerpo; llega, según se dice, hasta negar la autenticidad del *Fedón*. El alma debe morir, decía, puesto que ha nacido, y la prueba de que no existe antes del nacimiento es la semejanza moral de los hijos con sus padres. Además, es corruptible, puesto que está sujeta a la enfermedad; y, por último, su parte etérea debe volver, cuando muera, a las alturas del mundo de donde había salido [13].

No hay que extrañarse tampoco de que considerase a la teología de las escuelas como mera palabrería: él fue, sin duda, el autor responsable de la actitud de aquel estudio positivo de la teología que aparece en su discípulo Escévola, quien lo transmitió a Varrón [14]. Hay, de hecho, tres teologías: la de los poetas, tan fútil que pone a los dioses por debajo de los hombres de bien; la de los filósofos, que concuerda mal con las creencias necesarias para las ciudades, ya sea porque se piense, con Evémero, que los dioses no son sino hombres reales a los que se ha divinizado, ya sea porque se acepte que los dioses no tienen nada en común con esos dioses que vemos representados en estatuas en las ciudades, puesto que el dios de los filósofos no tiene sexo, edad, ni cuerpo limitado. Y está, por último, la teología civil, la del culto, instituida en las ciudades por los sabios y por la cual Escévola, político ante todo, no oculta su predilección.

Panecio escribió en el 140 un tratado titulado *El deber,* que, según Cicerón, contiene una discusión muy exacta e incontrovertible sobre este asunto. Cicerón añade que él mismo siguió (pero no tradujo) este tratado en los dos primeros libros de su propia obra *Los deberes,* «aunque corrigiéndolo un poco» [15]. Esos dos libros constituyen nuestra principal fuente de datos sobre Panecio. Su ideal parece haber si-

---

[12] CICERÓN, *De natura deorum,* II, 115 y 85; *Sobre la adivinación,* II, 91; I, 3; *Academica,* II, 42 y 107; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la eternidad del mundo,* cap. XV; DIÓGENES LAERCIO, VII, 147 y 149.

[13] CICERÓN, *Tusculanas,* I, § 42 y 79.

[14] Epifanio, en H. DIELS, *Doxographi graeci,* Berlín [2]1929, p. 513, 7; SAN AGUSTÍN, *La ciudad de Dios,* IV, 27.

[15] CICERÓN, *Los deberes,* III, 7; II, 60.

do la conducta del hombre honrado que encuentra en una sociedad civilizada medios y ocasiones de satisfacer y fortalecer las inclinaciones con que le ha dotado la naturaleza. Vivir conforme a la naturaleza es, para él, «vivir según las inclinaciones que ella nos ha dado» [16]. Hay que tomar como norma a nuestra naturaleza individual. «Indudablemente, no hay que hacer nada contra la naturaleza universal, pero, respetándola, sigamos nuestra propia naturaleza y, encontrándonos mejor, ponderemos nuestras voluntades adaptándolas a nuestra propia naturaleza» [17]. Nada de ambiciones exageradas de sabiduría sobrehumana, ni de permitir al hombre, so pretexto de «naturalismo», que se abandone a sus pasiones. La conciencia que tenemos de nuestra humanidad y de nuestra dignidad de hombres basta para contenernos. La idea de humanidad es, ciertamente, el centro del tratado ciceroniano. Es interesante precisar el sentido y los casos en que la emplea. Dice, por ejemplo, que hay dos tipos de combate: el primero es el empleo directo de la fuerza, como hacen los animales; el segundo es privativo del hombre; son las guerras justas, precedidas de una declaración que implica el respeto a los juramentos. O también, que hay dos clases de sociedades, las sociedades animales y las sociedades propiamente humanas, cuyos lazos más fuertes son la razón y el lenguaje *(ratio y oratio),* desconocidos para las bestias. O, por último, la resistencia al placer, que es ajena al animal y, en cambio, digna del hombre. Cicerón dirá también que es «inhumano» hacer que la elocuencia sirva para perder a los hombres de bien, ya que su función natural consiste en salvarlos; dirá que es absolutamente contrario a la *humanidad* meditar en un banquete al que se acude invitado o cantar en la plaza pública [18]. En una palabra, la humanidad es todo lo que transforma en usos civilizados los instintos brutales del animal, desde la cortesía y la dignidad que ésta exige, hasta las normas de justicia que observan entre sí aun los mismos enemigos, si son verdaderamente hombres. El hombre de Panecio no es el hombre rudimentario de los cínicos, para quien la civilización no crea más que complicaciones inútiles; porque el vínculo social viene de la naturaleza misma y es ella la que nos invita a la discreción y al respeto a nosotros mismos *(verecundia).* Las artes no son dones de los dioses, como dicen los mitos, sino resultados del esfuerzo humano y, por ellas, «la vida humana civilizada está tan lejos de la manera de vivir de las bestias». La humanidad transforma, pues, el instinto bestial, pero no lo suplanta. En las bestias hay tendencias correspondientes a todas las virtudes, un deseo de ver y entender y una tendencia desinteresada

---

[16] CLEMENTE DE ALEJANDRÍA, *Stromata,* II, 79, 14.
[17] CICERÓN, *Los deberes,* II, 110.
[18] *Ibid.,* I, 34; I, 50; I, 105; II, 51; I, 144.

hacia el juego, que se corresponden con la virtud especulativa, un afán de autoconservación que se corresponde con el valor y la templanza, unas tendencias sociales innatas. Las virtudes humanas no son más que esas tendencias naturales, reguladas por la razón [19]. El hombre, contrariamente a lo que dice el estoicismo ortodoxo, es y se mantiene doble: razón y tendencias irracionales.

Esta doctrina de Panecio, que sólo nos ha llegado a través de ecos amortiguados, debió de ser extraordinariamente vigorosa y viva. Después de la gravedad un poco pesada o del pesimismo desencantado de las doctrinas de los dos siglos precedentes, el pensamiento de Panecio es, como el de Carneades, una especie de nuevo punto de partida en el pensamiento griego. Se tiene la impresión de un auge de la vida intelectual, en correspondencia con las prodigiosas transformaciones políticas que se estaban produciendo en el mundo.

2. EL ESTOICISMO MEDIO: POSIDONIO

Este brillante desarrollo del estoicismo se continúa por un camino muy distinto con el sirio Posidonio de Apamea (135-51). Gran viajero y gran observador de la naturaleza, visitó las costas del Mediterráneo, Sicilia, costas del Adriático, Galia Narbonense y costas de España hasta el Atlántico, donde observó el fenómeno de las mareas. Instalado en Rodas desde el 104, fue jefe de escuela al tiempo que ocupaba el importante puesto político de pritano. Sus relaciones con Roma fueron constantes. Durante la guerra de Mitrídates, cuando Rodas era casi la única aliada de Roma en Oriente, acudió allí con una embajada a pedir socorro. Pompeyo fue amigo personal suyo, lo visitó varias veces en Rodas y de sus conversaciones guardan recuerdos Cicerón, Plinio el Viejo y Plutarco. Pompeyo le oyó defender a la filosofía contra las usurpaciones del retórico Hermágoras: el filósofo debe reservarse las tesis generales y el orador contentarse con hipótesis [20]. Fue también amigo y maestro de Cicerón, que vivió en Rodas en el 77. Posidonio, como Panecio, era ferviente partidario de la causa romana; el historiador Polibio, que veía en la dominación romana la conclusión de la historia, sirve de vínculo entre ellos; Panecio era amigo suyo y Posidonio continúa su historia.

Nada queda de sus obras filosóficas ni de las científicas, matemáticas, históricas y geográficas, cuya amplitud sólo es comparable a la de la enciclopedia de Aristóteles. Para reconstruir su pensamiento hay

[19] *Ibid.*, II, cap. IV.

[20] CICERÓN, *Tusculanas*, II, 26, 61; PLINIO, *Historia natural*, VII, 30; PLUTARCO, *Vida de Pompeyo*, 42 (cf. H. VON ARNIM, *Dionis Prusaei*, Berlin 1893-1896, p. 93).

que utilizar el libro II del tratado *De natura deorum,* el libro I de las *Tusculanas* y el tratado *Sobre la adivinación,* todos de Cicerón. Galeno nos da a conocer su polémica con Crisipo sobre la naturaleza de las pasiones. Séneca utilizó, en sus *Cuestiones naturales,* una obra meteorológica de Asclepiodoto de Nicea, cuyas ideas se remontan a Posidonio. Estrabón lo cita a menudo en su *Geografía,* y Cleomedes se inspira en él para su *Teoría circular de los fenómenos celestes.* Hay también algunos datos acerca de su pensamiento matemático en el *Comentario sobre Euclides* de Proclo.

Todo esto es muy fragmentario, y la importante cuestión del sentido y alcance histórico de la obra de Posidonio sigue siendo muy discutida, sobre todo, desde que Heinze, en 1892, en su obra sobre Xenócrates, y Norden, en 1903, en su comentario sobre el libro VI de la *Eneida,* creyeron reconocer la influencia de Posidonio en el mito escatológico del citado libro de la *Eneida* y en el final del tratado de Plutarco, *La faz que se ve en la luna.* Estos mitos, absolutamente platónicos, el último de los cuales, sobre todo, representa al alma purificada elevándose hacia las regiones celestes, cercanos al *Sueño de Escipión,* donde Cicerón muestra al alma, después de la muerte, contemplando el orden del mundo, y relacionados también con el hecho de que Posidonio volvió, aun más claramente que Panecio, a la teoría platónica del alma, contra el estoicismo, han hecho ver en Posidonio a un pensador fundamentalmente religioso, autor de una síntesis entre estoicismo y platonismo, y considerarlo como verdadero iniciador del neoplatonismo. Partiendo de esta hipótesis se han querido ver huellas del pensamiento de Posidonio en todas partes donde aparece esa especie de ascetismo místico que sobreabunda a finales de la antigüedad y que supone una concepción del alma y del mundo: el alma, compuesta de dos elementos, uno puro y otro impuro, que mancha al primero y del que debe librarse; un mundo construido, a imagen del alma, a partir de una región pura (el cielo o Dios), a la que debe aspirar el espíritu, y una región impura, en la que se encuentra. Así, los numerosos pasajes ascéticos de las obras de Filón de Alejandría (cuyo tratado *Sobre la creación del mundo,* procedería de un *Comentario del Timeo,* de Posidonio), las de Séneca y las concepciones cosmológicas del pequeño tratado *El mundo* que se encuentra en la colección de las obras de Aristóteles.

Ateniéndonos a lo que se sabe con seguridad, hay que guardarse de hacer de Posidonio el autor responsable de todas esas creencias que veremos insinuarse bajo tantas formas a partir de nuestra era.

La imagen posidoniana del universo surge con claridad en el libro II del tratado de Cicerón *De natura deorum,* si se acepta el bello análisis crítico que de él hace Reinhardt, que demostró, comparando este libro con los pasajes correspondientes de Sexto Empírico, que Cicerón había utilizado en él dos tratados estoicos de muy distinto ca-

rácter: el primero, desarrollo de una teoría de escuela, hecho a base de silogismos acumulados y constantemente repetidos bajo formas variadas; el segundo, de estilo muy diferente, que da amplia cabida a la intuición y a la experiencia y no utiliza silogismos. En Sexto Empírico no aparece ningun texto correspondiente a los que utiliza Cicerón en este tratado. Así, los capítulos 17 al 22 y 39 al 60 forman un tratado sobre la providencia, que no es probada en él como corolario de principios, sino tomada de una visión directa en el conjunto de la escala ascendente de los seres, desde lo inorgánico hasta lo orgánico y el hombre, con detalles exóticos que hacen más viva la descripción. Análogamente, es fácil ver, en los capitulos 11, 15 y 16, que el principio de providencia no se define tanto como una razón (al modo del estoicismo antiguo) sino como un agente físico, el calor, que se manifiesta especialmente en las estrellas. Por último, en los capítulos 32 al 37, se encuentra la misma visión de conjunto sobre la gradación de los seres vivientes, pasando de la vida particular de las plantas a la universal de la tierra, de donde procede. Según la adecuada fórmula de Reinhardt, en el estoicismo antiguo «la razón es orgánica y lo orgánico es racional»; el fuego divino no es ante todo una razón, sino una fuerza orgánica (*vis vitalis,* dice Séneca, ζωτικὴ δύναμις).

La física de Posidonio sería, pues, ante todo, un dinamismo que insiste en la expansión de la vida y la complicación gradual de los seres vivos. Así se entiende en su pleno sentido la definición del mundo que Diógenes Laercio[21] atribuye a Posidonio: un sistema constituido por el cielo, la tierra y los seres naturales que los ocupan. En tal sistema, lo principal es la unidad del mundo, que se manifiesta en amplia y rica variedad de seres ordenados jerárquicamente. También habría razón para creer a Filón de Alejandría (a pesar de un texto contrario del doxógrafo Aecio), cuando dice que Posidonio abandonó la conflagración universal y sostuvo la eternidad del mundo[22].

El mismo rasgo aparece en su teología. Allí donde el estoicismo antiguo identificaba, Posidonio parece haber querido distinguir. Al decir de Aecio[23], Posidonio distinguía a Zeus, a la naturaleza y al destino como tres términos, cada uno de los cuales está subordinado al precedente; Zeus sería la fuerza en su unidad; el destino, la misma fuerza considerada en sus múltiples aspectos, mientras que la naturaleza podría ser como la potencia emanada de Zeus para enlazar las múltiples fuerzas del destino. Esta tríada o trinidad vuelve a aparecer en Cicerón a propósito del origen de la adivinación en su tratado *So-*

---

[21] DIÓGENES LAERCIO, VII, 138.

[22] FILÓN DE ALEJANDRÍA, *De la eternidad del mundo,* II, p. 497, ed. T. Mangey AECIO, *Placita,* II, 9, 3.

[23] AECIO, *Placita,* p. 324, 4 (H. DIELS, *Doxographi graeci*).

bre la adivinación, totalmente inspirado en los cinco libros que Posidonio escribió sobre el mismo tema. La adivinación puede venir de Dios, cuando Dios vaticina por boca de una profetisa inspirada, o del destino, en el caso de la astrología, cuyas reglas están fundadas en la observación, o de la naturaleza, cuando, por ejemplo, durante el sueño, el alma, libre del cuerpo, tiene sueños proféticos. El alma tiene por tanto relaciones directas con Dios mediante el entusiasmo místico, mientras que el destino supone leyes que son simple objeto de observación y la naturaleza contiene el principio de todos los acontecimientos.

Finalmente, en su psicología se halla también la misma tendencia. Al contrario que Crisipo, cree imposible explicar la pasión si no se admite en el alma la distinción y la jerarquía de facultades que descubrió Platón. Conocemos por Galeno el detalle de su crítica a Crisipo. ¿De dónde procedería, pregunta en primer lugar, la exageración irracional de la tendencia que constituye la pasión, si en el hombre no hubiese más que razón? Se dice que el placer no es más que la opinión de un bien; pero entonces los sabios, conociendo su felicidad, deberían sentir placer. Es cierto que existe, según Zenón, la opinón reciente de un bien; pero, si depende también de la duración, es que hay otra causa distinta del hecho puramente intelectual de la opinión. Crisipo no sabe decir nada de la causa de la pasión; la atribuye a una enfermedad del alma, pero sin descubrir la causa de esa enfermedad; dice que, para experimentarla, hace falta una debilidad poco común, pero eso es falso, ya que hay tantos grados en las pasiones como en el progreso hacia la sabiduría. Por último, la pasión debería ser la misma, cuando la opinión sobre el bien y el mal es la misma; pero no hay nada de eso y la costumbre o el vicio originan, por una misma opinión, pasiones más fuertes. La verdadera causa de las pasiones reside en que en nosotros hay dos partes: un demonio que es de la misma naturaleza que Dios y una parte mala, bestial, sin razón, atea. La pasión consiste en subordinar la primera parte a la segunda. Al contrario de lo que dice Crisipo, hay inclinaciones que son malas en sí mismas; nuestro propio temperamento corporal nos predispone a tal o cual pasión, y no es posible moderar las pasiones con argumentos, pues sobre lo irracional no se puede actuar más que con medios irracionales; por ejemplo, ciertos ritmos musicales aplacan la cólera o el deseo.

El objeto de Posidonio parece haber sido buscar siempre las vinculaciones dinámicas de las cosas. «El buen geógrafo, dice, debe considerar las cosas terrestres en su relación con las celestes». Partiendo de este principio, busca las causas a la manera de Aristóteles, sin preocuparse del pretendido misterio de las cosas. En conjunto, intentó deducir, del emplazamiento de las zonas establecido por la astronomía matemática, las condiciones climáticas y su influencia sobre el orga-

nismo; así, y a pesar de la geografía puramente física que rechaza el hecho como una fábula, Posidonio admitía el relato de Piteas de Marsella, que había observado un país donde el día más corto del invierno duraba cuatro horas y el más largo del verano, dieciocho. El mismo espíritu, a la vez matemátioo y experimental, se detecta en su teoría de las mareas; observa sus variaciones diarias, mensuales y anuales, y coincide con otros en atribuirlas a la influencia de la luna, a la que él añade la acción del sol.

Este gusto de Posidonio por las ciencias tiene que ver, naturalmente, con las artes, que constituyen la civilización y a las que él considera el fruto de la más alta sabiduría de la humanidad. «¿Cómo, le pregunta Séneca, criticando sus ideas sobre este punto, se puede admitir a la vez a Diógenes y a Dédalo?»[24]. Esta cuestión permite comprobar hasta qué punto el nivel de la filosofía de Posidonio, que pretende abrazar en una visión única al hombre y a la naturaleza en sus más complejas manifestaciones, está por encima del débil ascetismo de los cínicos. Posidonio rastrea el papel de la sabiduría a través de la historia entera de la humanidad; en la edad de oro, ya pasada, en la que los sabios eran reyes, éstos tuvieron que hacerse legisladores e inventar leyes para oponerse a los vicios crecientes de los hombres; después inventaron las artes que facilitan la vida diaria, como el arte de construir; descubrieron los metales y sus usos, las artes agrícolas y el molino de trigo; en alfarería, Anacarsis inventó la rueda y Demócrito, el horno. Séneca se escandaliza de esta sabiduría tan a ras de tierra. Para Posidonio es evidente que nada es inseparable y que la razón humana debe ser en igual grado artesana y teórica. Esos grandes descubrimientos se producen, además, gracias a las aportaciones de la naturaleza: el fuego de un bosque fue el primer fundidor de metales; los dientes del hombre, los primeros trituradores del trigo; entre arte y naturaleza no existe la oposición que era tan grato y frecuente señalar.

Posidonio aplica la misma idea a la historia de la civilización; en su continuación de Polibio, en cincuenta y dos libros que tratan de los acontecimientos producidos entre el 145 y el 86, considera a la civilización romana como una continuación de las civilizaciones precedentes, etrusca y griega, que aquélla vino a perfeccionar y acabar.

La historia, como la geografía, la moral y la física, muestran para Posidonio esa misma continuidad dinámica que la filosofía debe encontrar en todas partes.

---

[24] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 90.

3. LOS EPICUREOS DEL SIGLO I

El epicureísmo participó también en esa especie de renacimiento de la filosofía que siguió a la conquista romana. Apolodoro, que murió en el 81; Fedro, a quien Cicerón escuchó en Atenas en el 79; Zenón de Sidón, que era ya viejo en el 76; Filodemo de Gadara, amigo de Cicerón y del cual las excavaciones de Herculano revelaron muchas obras, y Lucrecio (93-51), son nombres que prueban hasta qué punto el epicureísmo estaba presente en el mundo romano.

Los epicúreos tienen que defenderse de las demás escuelas. En su tratado *Sobre los signos,* Filodemo da a conocer una discusión entre el estoico Dionisio y los epicúreos Zenón, Bromio y Demetrio Lacón. Es conocido el uso que hace Epicuro de los signos para pasar de los fenómenos a esas realidades invisibles que son el vacío de los átomos; el movimiento, por ejemplo, es el signo del vacío. A lo cual objetaba Dionisio que no hay derecho a pasar de los fenómenos pasajeros a realidades de otro orden, eternas e inmutables, como el vacío y los átomos; o que si se utiliza como base una analogía con lo que se observa, concluyendo, por ejemplo, la inmutabilidad de los átomos de la de las especies, entonces, o bien hay que limitarla a los casos idénticos, con lo que resulta infecunda, o bien hay que señalar el grado de semejanza, en cuyo caso se cae en la arbitrariedad. Zenón responde defendiendo la inducción epicúrea, «el paso de lo semejante a lo semejante»; su principio es que lo invisible (ἄδηλον) sólo lo es para nosotros por su pequeñez; pero las condiciones de existencia son, en pequeño, las mismas que observamos en grande. Habiendo observado, por ejemplo, en todos los movimientos comprobables, ese carácter común que consiste en que sólo pueden realizarse cuando se apartan los obstáculos, concluiremos con razón que existe también en los movimientos ocultos. Bromio no encuentra, por otra parte, dificultad alguna en reconocer que hay que reunir numerosos hechos y, especialmente, hechos semejantes y que sean al mismo tiempo diferentes, y permitan aislar mejor la circunstancia que les acompaña inseparablemente (τὸ συνεδρεῦον ἀχωρίστως); y Demetrio añade que sólo se debe concluir en casos probados por todos lados y que no dejen a la afirmación contraria ni siquiera un resquicio.

Tan interesante discusión, de la que sólo hemos entresacado dos puntos esenciales, supone cierto grado de confianza en una naturaleza inalterable sobre la que se apoyen las conclusiones inductivas; el epicúreo reconocía conceptos estables, «caracteres comunes inmutables»; «tal cosa es el concepto propio de tal otra; como cuando decimos que el cuerpo, como tal, tiene masa y resistencia, y que el hombre, como tal, es un animal racional» [25]

---

[25] Cf. principalmente las columnas 20, 28, 29 y 34 de la ed. Teubner del περὶ σημείων, Leipzig 1865.

Esta misma mezcla de racionalismo y empirismo aparece en la respuesta que dio Demetrio Lacón a los escépticos que pretendían mostrar la imposibilidad de la demostración por el hecho de que esta misma necesitaría ser demostrada siempre. «Se establece una demostración particular concluyente, por ejemplo, la de que hay átomos y vacío, y se muestra que es segura; entonces tendremos en ella la prueba de la demostración genérica, porque allí donde está la especie de un género, se encuentra también el género correspondiente a dicha especie»[26]. Hallamos siempre el mismo rasgo que hace tan atractiva la actitud intelectual de los epicúreos: su aversión al verbalismo y a la dialéctica y su valentía para lanzarse *in medias res*.

El libro de Filodemo, *Sobre la retórica,* ofrece la respuesta epicúrea a la cuestión de moda: si la retórica es o no un arte. Se trata sobre todo de saber si la enseñanza que se daba en las escuelas sofistas podía ser utilizada prácticamente, en las asambleas populares y los tribunales. Epicuro decía ya que «seducidos por el ruido de los períodos iguales, opuestos, y de cadencia semejante, los jóvenes pagan sus honorarios a los sofistas, pero pronto comprenden que han perdido su dinero». Es, pues, un arte, pero un arte inútil para el político. Pero sobre este punto había discusiones en el seno mismo de la escuela y Filodemo condena severamente a dos epicúreos de Rodas que pretendían encontrar en Epicuro la prueba de que la retórica no es un arte.

Su tratado, *Sobre la música,* donde discute las opiniones del estoico Diógenes de Babilonia, es también muy interesante. El estoico se muestra aquí como auténtico conservador y hace valer en favor de la música su íntima vinculación con la civilización griega tradicional, su relación con la piedad y el culto a los dioses y la forma en que mitiga las pasiones y une a los hombres. El epicúreo es, por el contrario, el verdadero racionalista, el espíritu libre que no se deja seducir por los usos y costumbres ni cree, por ejemplo, que el canto agregue nada a la gravedad de los pensamientos de un poema.

Su pequeño tratado *Sobre la cólera,* que Crisipo utiliza en la descripción de esta pasión, distingue la cólera vana de la natural, la indignación, que únicamente los malvados no experimentan y que es inevitable aun para el sabio mismo[27].

Hemos visto ya la preocupación de Filodemo por defender la ortodoxia epicúrea contra los heterodoxos de la escuela, a los que llama sofistas y contra los que escribió un tratado especial. En un breve fragmento de ese tratado, recientemente estudiado, señala el famoso cuádruple remedio *(tetrapharmakon)* epicúreo contra todos los males: «No hay que temer a Dios; no hay que temer a la muerte; el bien es fácil

[26] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VIII, 348.
[27] CRISIPO, *Sobre la cólera,* editado por C. Wilcke, Teubner, Leipzig, 1914.

de alcanzar; el peligro, fácil de soportar». Una especie de formulario que Epicuro inculcaba a sus discípulos [28].

Esta fue, por último, la época que vio nacer el admirable poema de Lucrecio, *Sobre la naturaleza de las cosas,* que canta la serenidad de un espíritu tranquilizado por la visión epicúrea de las cosas. Los elogios a Epicuro son una prueba más de la acogida entusiasta que encontraban sus ideas entre los mejores espíritus de Roma. Hay en el poema una gravedad de matiz que constrasta con la agilidad dialéctica de las demás escuelas griegas, y con aquel virtuosismo que tan poco apreciado era en Roma. Pero, ¿todo en ese vasto poema procede de Epicuro? Seguramente no; muchos detalles técnicos de la explicación del libro IV sobre los meteoros son, más probablemente, de Posidonio o de Teofrasto. A veces se inspira directamente en Empédocles; aparecen en él interpretaciones alegóricas poco habituales entre los epicúreos. Además, el talante mismo no es completamente epicúreo, y la serenidad de Lucrecio está mezclada de pesimismo. No procede de Epicuro esa historia de la humanidad que aparece al final del libro V y que muestra más una decadencia que un progreso en la civilización. Ese sentimiento de decadencia irremediable, mil veces expresado, no tiene su modelo en el maestro. Piénsese también en el libro III sobre la mortalidad del alma: Lucrecio demuestra con multitud de argumentos que el alma es mortal; esto bastaría a un epicúreo, pero todo el final va dirigido a los que sienten inquietud aún después de admitida la tesis. Lucrecio quiere protegernos todavía contra el horror a la nada, a través de la meditación sobre la «muerte inmortal». La célebre prosopopeya de la naturaleza no utiliza argumentos epicúreos, sino que insiste sobre la eterna monotonía de las cosas *(eadem sunt omnia semper),* que sugiere más el disgusto por la vida que la intrepidez ante la muerte. Aquí Lucrecio emplea, mucho más que Epicuro, las tesis pesimistas que hemos visto en las diatribas.

4. FIN DE LA NUEVA ACADEMIA

La crisis que sufrieron todas las escuelas en la primera mitad del siglo I alcanzó también a la Academia: los dos dirigentes que sucedieron a Clitómaco, Filón de Larisa (110-85) y Antíoco de Ascalón (85-69), no se entendieron ni con sus predecesores ni entre sí a propósito de la significación que había que dar a la doctrina académica. Podemos hacernos una idea de esa discusión por las *Academica* de Cicerón, que conoció a Filón en Roma entre el 88 y el 85, fue alumno de Antíoco en Atenas en el 79, y escribió un primer tratado en el 46,

[28] A. Vogliano: Rivista de Filologia (1936).

las *Academica priora,* cuyo primer libro (perdido), el *Catulo,* contenía la exposición de la teoría de Carneades, y el segundo (conservado), el *Lúculo,* contiene precisamente la exposición de la doctrina de Antíoco por Lúculo, seguida de la refutación de Cicerón, de acuerdo con Filón de Larisa. Al año siguiente escribió una nueva versión del mismo tratado, en cuatro libros, las *Academica posteriora,* cuyo primer libro, el único conservado, contiene una exposición de la doctrina de Antíoco, puesta en boca de Varrón.

Para que se pueda entender bien el objeto del debate, expondremos primero el contenido de ese primer libro de las *Academica posteriora.* Varrón-Antíoco expone en él una tesis histórica muy extraña: los verdaderos continuadores de Platón y de los académicos no son Arcesilao y Carneades, sino los estoicos; y para renovar la tradición académica habría que volver al estoicismo bien entendido y limpio de inconsecuencias. Zenón de Citium, que recibió esa tradición a través de Polemón, no hizo más que cambiar algunos nombres, llamando *preferibles* a la riqueza y la salud, a las que Platón llamaba bienes, pero no cambió nada de las reglas de conducta; aun rechazando la incorporeidad del alma, conservó lo esencial de la física platónica, que es la dualidad de un agente y un paciente; finalmente, admitía, como Platón, la certeza, aunque la situaba en los sentidos. Antíoco fue en esto el fundador de un dogmatismo sincretista que borraba todos los matices; colaboró a su modo con la aproximación entre el platonismo y el estoicismo que ya observamos en Panecio y Posidonio.

Ahora bien, Cicerón cuenta que, en el 87 a. de C., Lúculo, siendo procuestor en Alejandría, tenía entre sus asiduos a Antíoco y a su amigo Heráclito de Tiro; le habían llevado a Alejandría dos libros de Filón, y Antíoco, al leerlos, se irritó y preguntó a Heráclito si había oído alguna vez decir tales cosas a Filón o a cualquier académico. Fue entonces cuando escribió contra su maestro un libro titulado *Soso.*

La causa de la irritación de Antíoco debió de ser, posiblemente, la manera especial en que Filón escribe la historia; en su respuesta a Lúculo y Varrón, Cicerón, que representa a Filón, les opone otra verdad histórica: la de la tradición escéptica, que comienza con los físicos Anaxágoras y Empédocles y continúa con Sócrates, a quien Antíoco quisiera separar de Platón, con el propio Platón y con los cirenaicos [29]. El neoplatónico Numenio cuenta que Filón cambió de opinión y que, después de haber cultivado y exagerado los dogmas de Clitómaco, se hizo también él dogmático, «transformado por la evidencia que encontraba en las impresiones pasivas y por la concordancia entre ellas» [30]. ¿Estaba por tanto Filón en la pendiente que

[29] *Academica priora,* 72-76; *Academica posteriora,* 43-46.
[30] Eusebio de Cesarea, *Preparación evangélica,* XIV, 712.

conducía hacia el dogmatismo de Antíoco? En la misma frase, según Sexto Empírico [31], decía Filón que las cosas son comprensibles e incomprensibles; Cicerón lo representa destruyendo la definición de Zenón sobre la representación comprensiva y, a la vez, sin embargo, negándose a admitir que algo pueda ser comprendido [32]. Por último le vemos aceptar cosas evidentes *(perspicua)*, grabadas en el alma, sin aceptar que tales cosas sean percibidas. Antíoco, que lo conocía bien porque había sido alumno suyo más tiempo que nadie, ¿hizo mal acaso en acusarle de contradicción? Quizá esa contradicción fuese sólo aparente; Filón pudo admitir evidencias irresistibles sin aceptar el criterio estoico; y el texto de Sexto Empírico no quiere decir otra cosa: si se pretende utilizar el criterio estoico, es decir, una representación no sólo correspondiente a un objeto, sino capaz de ser distinguida de cualquier otra que no lo sea, nada es comprensible; si uno se deja llevar por la espontaneidad de la naturaleza hay cosas comprensibles: son los *perspicua* de que habla Cicerón.

Filón es, por tanto, de esos filósofos que, según el escéptico Enesidemo, dogmatizan sobre muchas cosas pero no quieren apoyar sus afirmaciones sobre la representación comprensiva. De hecho, Estobeo [33] ha conservado bajo su nombre un esquema de una auténtica enseñanza moral, cuyas líneas no difieren mucho de las de la enseñanza estoica.

Tal es la salida del pensamiento académico que tiende a cristalizar en dogmas.

BIBLIOGRAFIA

1

BESANCON, A.: *Les adversaires de l'hellénisme a Rome*, Paris, 1910.
BRÉHIER, E.: «Sur une des origines de l'humanisme moderne», en *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955, pp. 131.
FOWLER, N. V.: *Librorum Panaetii et hecatonis. Fragmenta Collegit, praefationibus illustravit*, Bonn, 1885.
GRILLI, A.: *L'opera di Panezio*, Paideia, 1954.
—«Studi paneziani», *Studi italiani di filologia*, XXIX/1 (1957). Cf. *Revue Philosophique* (1960), pp. 233 ss.
IBSCHER, G.: *Der Begriff des sittlichen in der Pflichtenlehre der Panaitios*, München, 1934.
POHLENZ, M.: *Antikes Führertum, Cicero De officiis und das Lebensideal des Panaitios*, Leipzig, 1934.
SCHMEKEL, A.: *die Philosophie der mitleren Stoa in ihrem geschichtlichen Zusammenhange*, Berlin, 192.
SCHUHL, P.-M.: «Panaitios et la philosophie active», *Revue Philosophique* (1960), pp. 233 ss.

---

[31] SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis*, I, 235.
[32] *Academica priora*, II, § 34.
[33] ESTOBEO, *Eglogas*, II, 40.

STRATEN, M. van: *Panétius, sa vie, ses écrits, sa doctrine,* Amsterdam-Paris, 1946.
—*Panaetii Rhodii fragmenta,* Brill, Leyden, 1952.
TATAKIS, B. N.: *Panétius de Rhodes,* Paris, 1931.

II

BAKE, J.: *Posidonii Rhodii reliquiae doctrinae,* Leyden, 1810.
BRÉHIER, E.: «Poseidonios d'Apamée Théoricien de la géométrie», en *Etudes de philosophie antique,* Paris, 1955, pp. 117-130.
CAPELLE, W.: «Die Schrift von der Welt», *new Jahrbücher f. d. kl. A.,* 15 (1905), p. 55.
—«Die Griechische Erdkunde und Poseidonios», *ibid.,* 33 (1920) p. 305.
DOBSON, J. F.: *The Poseidonios Myth,* 1918.
HEINEMANN, J.: *Poseidonios Metaphysische Schriften,* I-II, Breslau, 1921-1928.
JAEGER, W.: «Nemesios von Emesa» en *Quellenforschungen zum Neuplatonismus und seinen Anfangen bei Poseidonios,* Berlin, 1914.
LAFFRANQUE, M.: «Poseidonios d'Apamée et les mines d'Ibérie», *Pallas,* 5 (Toulouse, 1957). Cf. *Revue Philosophique* (1958), p. 377.
—*Poseidonios d'Apamée,* Paris, 1965.
MARTINI, E.: *Quaestiones Posidonianae,* Leipzig, 1895.
POHLENZ, M.: «De Posidonii, περί παθῶν», en *Fleckeisens Jahrbücher für class Philogie,* Supplementhband XXIV, 1898.
REINHARDT, K.: *Poseidonios,* München, 1921.
—*Kosmos und Sympathie,* München, 1926.
—Art. «Poseidonios», en A. Pauly-G. Wissowa, *Realenzklopaedie,* 1953.

III

ALONSO DEL REAL, C.: «Notas sobre la filosofía social de Lucrecio», *Revista Internacional de Sociología,* VII/25 (enero-marzo 1949), pp. 127-141.
BAILEY, C.: *Lucretius,* Oxford, 1949.
BIGNONE, E.: *Epicurea in memoriam,* Geneve, 1959.
BOYANCE, P.: *Lucréce et l'epicureisme,* Paris, 1963.
DELLA VALLE, G.: *Tito Lucrezio Caro e l'epicureismo campano,* Napoli, 1935.
FALCO, V. de.: *L'Epicureo Demetrio Lacone,* Napoli, 1923.
FILODEMO: Eds. de su obra: *Sobre los dioses,* ed. de H. Diels, en *Preuss,* Akademie der Wissenschaften, 4 y 6, Berlin, 1916. Cf. R. Philippson, en *Hermes,* 53, pp. 358 y 54, p. 216; *Sobre los signos y las cosas,* ed. Th Gomperz, Leipzig, 1865; *De pietate,* ed. Th. Gomperz, Leipzig, 1866; *De morte,* ed. S. Mekler, Wien, 1886; *De oeconomia,* ed. P. Ch. Jensen, Leipzig, 1906; *De moribus et vitiis,* ed. A. Olivieri, Leipzig, 1914.
GIUSSANI, C.: *Studi lucreiziani,* Torino, 1906.
LUCRECIO: Eds. de su obra: *De natura deorum,* ed. de A. Ernout, col. G. Budé, 2 vols., Paris, 1920; *Commentaire,* de L. Robin, 3 vols., Paris, 1925-1928; *Tito Lucrecio Caro. Naturaleza de las cosas,* versión en prosa del poema «De rerum natura», por M. Rodríguez-Navas, Madrid, 1893; *T. Lucrecio Caro. De la naturaleza de las cosas,* texto y trad. de E. Valentí Fiol, 2 vols., Alma Mater, Barcelona, 1961; *T. Lucretius Carus. De rerum natura* (latín y alemán), ed. H. Diels, 1923-1924.
MARTHA, C.: *Le Poème de Lucrèce,* Paris, 1909.

CAPITULO VI

CORRIENTES DE PENSAMIENTO EN LOS DOS PRIMEROS SIGLOS DE NUESTRA ERA

1. CARACTERES GENERALES DEL PERIODO

Nada más confuso que la historia del pensamiento en los dos primeros siglos de nuestra era; dos siglos que con Séneca, Epicteto y Marco Aurelio, vieron brillar los últimos resplandores de los grandes dogmatismos postaristotélicos y su desaparición. Por el contrario, supusieron el renacimiento del idealismo ateniense de los siglos V y IV, de los sistemas de Platón y Aristóteles. Filón de Alejandría, al comienzo de nuestra era, Plutarco de Queronea (49-120) y después los comentaristas de Platón, y en especial Albino, hacia mediados del siglo II, y los de Aristóteles, fueron testigos de ello. Surgió al mismo tiempo una literatura pitagórica impregnada de platonismo. Pero, junto a las grandes escuelas filosóficas, abundaron también los motivos nuevos de pensamiento, que pugnaban para tomar forma y entrar en la corriente de la civilización. La penetración recíproca del helenismo y oriente; los judíos de Alejandría, con Filón, que empezaban a abrirse camino; después, el cristianismo: el siglo II contó simultáneamente con los apologistas Justino, Taciano e Ireneo, y con el nacimiento de los grandes sistemas gnósticos; más ocultas, pero no menos activas, las religiones orientales, y en especial la de Mithra, que tenían, además de sus cultos y misterios, concepciones globales del universo y del destino humano.

Para poder estudiar por separado estos movimientos de pensamiento hay que hacer una fuerte abstracción; pertenecen a una misma civilización intelectual, cuyos caracteres comunes es importante comprender: en primer lugar, el período creador está terminado; ya no se continúan las obras de Platón, Aristóteles o Crisipo, sino que se comentan y su lectura asidua origina ejercicios constantemente renovados. No se experimenta la necesidad de revisar su concepción acerca del universo y del cosmos; tal concepción, que en ellos fue fruto del razonamiento y la experiencia, es ahora la imagen fija de la que se parte. Un mundo terminado y único; el geocentrismo; la oposición de la tierra, lugar de cambio y corrupción, y el cielo incorruptible, con las regiones intermedias del aire; la influencia más o menos considerable de los astros sobre los destinos terrestres, son dogmas prác-

ticamente comunes y que no serán revisados durante mucho tiempo. No hay curiosidad filosófica profunda; en consecuencia, tampoco curiosidad científica, si se exceptúan las artes prácticas, la medicina (Galeno), las mecánicas (Herón de Alejandría) e incluso la alquimia. Efectivamente, estas artes presumen con frecuencia de ser simples prácticas, frutos de la experiencia, absolutamente independientes de las ciencias teóricas; si Galeno quiere sin duda que el médico sea filósofo, no entiende por tal que tenga teorías personales, sino que use en fisiología las teorías físicas aristotélicas o estoicas. En contrapartida, Sexto Empírico y la escuela de médicos llamados empíricos procuran restringir el método del médico a la pura observación. Las ciencias teóricas, matemáticas, música, astronomía, no sirven más a las artes prácticas que a la especulación sobre el universo; se cuestiona con frecuencia cuál debe ser su puesto en la educación; se teme que se desarrollen por sí mismas y en general se les encomienda un papel subordinado; hay que estudiar todo lo necesario para comprender y concebir el sistema del cosmos, pero nada más; este ciclo de la educación liberal (παιδεία ἐγκύκλιος) es, como máximo, esclavo o introductor de la filosofía. Teón de Esmirna escribió hacia el 125 una obra sobre los conocimientos matemáticos necesarios para leer a Platón; en Filón de Alejandría la aritmética sólo sirve para preparar el simbolismo numérico.

Una característica general de este período es, pues, la inteligencia fijada en imágenes que se imponen y la detención de cualquier progreso intelectual; de ahí se deduce que, en ciertos aspectos, la filosofía se limite a ofrecer temas, y temas tan gastados que sólo es posible renovarlos mediante el virtuosismo de la forma. ¿Caerá la filosofía en la pura retórica? Epicteto lo teme muchas veces, como lo demuestra el hecho de que reproche constantemente a sus discípulos su ausencia de sentimientos profundos y su tendencia a la mera habilidad retórica. Y Séneca sacrifica muchas veces el pensamiento al equilibrio de la frase y al descubrimiento de fórmulas ingeniosas. Un Máximo de Tiro, por ejemplo, expone con estilo elegante los pros y los contras de los temas filosóficos más graves, la vida práctica y activa, el papel de las ciencias en la filosofía...[1] En la lucha constante entre los profesores de retórica, conferenciantes o sofistas y los filósofos, los sofistas están a punto de triunfar; un Elio Arístides (117-177), que critica apasionadamente la condena de la retórica por Platón en el *Gorgias,* sitúa la educación formal del retórico muy por encima de la del filósofo[2].

Este sesgo frívolo del pensamiento, que no encuentra obstáculo

[1] EPICTETO, *Disertaciones,* V y VI, XX y XXI.
[2] A. BOULANGER, *Aelius Aristide,* Paris 1923.

alguno en una actividad metódica del intelecto, tiene, por el contrario, su contrapeso en unas preocupaciones morales y religiosas que son en el fondo idénticas en todas las escuelas. En este momento se busca en el filósofo una orientación, un consuelo, una dirección de conciencia. La filosofía es una escuela de paz y de serenidad. Si pretende seguir siendo investigación y conocimiento de la verdad es precisamente por el valor que ese conocimiento puede tener para la paz y felicidad del alma. «La filosofía, dice Albino en su *Manual de filosofía platónica,* es, al mismo tiempo que el afán de sabiduría, la liberación del alma y su conversión al margen del cuerpo, que nos vuelve hacia los inteligibles y los seres verdaderos». Lo que interesa en el conocimiento de la verdad es alcanzar el objeto de la verdad, único que produce la felicidad, y no el método por el que se busca. Como hemos visto ya a propósito del estoicismo, no se trata tanto de descubrir una verdad nueva como de transformar el espíritu y la visión que tiene de las cosas, los juicios que formula sobre ellas. Y ese resultado se alcanza mejor impresionando al espíritu que instruyéndolo.

2. EL ESTOICISMO DE LA EPOCA IMPERIAL

¿Cuáles son las formas literarias que adopta entonces la filosofía estoica? Una especie de catecismo moral, como los discursos de Musonio; sermones sobre temas filosóficos, como los de Dión Crisóstoma; cartas o tratados de dirección espiritual, como en Séneca; charlas que tratan de adiestrar al espíritu, en Epicteto; el examen de conciencia, en Marco Aurelio. Pero, más allá de esas obras literarias, hay que pensar en las innumerables de carácter anónimo que, en medio de los vicios crecientes de la sociedad romana, en la que los no acomodados sólo piensan en vivir de la clientela de los ricos y de los fondos públicos, asumían como misión la reconstrucción moral. A veces asistimos al nacimiento de esas vocaciones; por ejemplo, el comerciante Damasipo, que después de una quiebra se hizo estoico y al que Horacio hace decir: «No teniendo ya negocios propios, me ocupo de los ajenos» [3]; otro caso es el de Dión Crisóstomo, notable conferenciante mundano que, arruinado por el destierro que le impuso Domiciano en el 83, tomó el báculo de los cínicos y fue de ciudad en ciudad predicando. Alrededor de los más célebres se formaron círculos de jóvenes, verdaderos centros de propaganda. Dión suscitó la vocación de Favorino de Arlés, de quien se ha encontrado recientemente, en un papiro, un discurso sobre el exilio [4]. El satírico Persio [5] habla del

[3] HORACIO, *Sátiras,* libro II, III, 18.
[4] Cf. Fr. CUMONT, en Journal des Savants (1931) p. 370.
[5] *Sátira,* V.

entusiasmo que despertaba entre los jóvenes el estoico Cornuto, autor de una pequeña teología estoica alegórica, conservada hasta hoy. Luciano informa del puesto que ocupaba en su ciudad el estoico Démonax, cuya palabra apaciguadora calmaba las disputas en privado y en público. Es sabido que muchos jóvenes romanos eran enviados a oír las enseñanzas de Epicteto a las lejanas orillas de Nicópolis y qué trabajo le costaba a éste conseguir que abandonasen la sombra de la escuela por la vida pública. Hay que leer el *Hermótimo* de Luciano para ver hasta dónde llegaba el entusiasmo por los filósofos directores de conciencia, que tenían discípulos de cabellos blancos y no se cansaban de enseñar.

Con tan múltiples ramificaciones era natural que el estoicismo aflorase a veces en la vida política; el estoicismo resultaba sospechoso, sobre todo para los malos emperadores: entre las acusaciones de Tigelino, liberto de Nerón, contra Rubelio Plauto, nieto de Augusto, a quien quería hacer pasar por pretendiente al imperio, figuraba la imputación de estoicismo; «sigue, decía el acusador, la secta arrogante de los estoicos, provocadores de turbación y deseosos de desorden». Rubelio, que estaba entonces en Siria (año 62), tenía junto a él como consejeros morales a los filósofos Coerano y Musonio y, cuando le enviaron soldados para conducirle a la muerte, un liberto quería que se resistiese pero, contra tal opinión, aquellos filósofos le aconsejaron «en lugar de una vida incierta y temblorosa, la firmeza de una muerte inmediata». Más tarde, en el 65, el destierro de Musonio y Cornuto fue incluido entre las medidas ordenadas por Nerón a raíz de la conjuración de Pisón; sobre Musonio pesaba la sospecha de enseñar filosofía a los jóvenes [6]. En estos ejemplos se ve que la postura era de oposición muda y no de resistencia abierta; el estoicismo no fue entonces, como no lo había sido nunca, un partido político; el célebre Traseas no era un político. Bajo Vespasiano se produjo un nuevo ataque: el yerno de Traseas, Helvidio Prisco, entonces estratega, fue acusado de negarse a rendir honores al emperador y de hacer propaganda en favor de la democracia; en el 71 fueron expulsados de Roma todos los filósofos menos Musonio, que, llamado a Roma bajo el mandato de Galba, no fue molestado. Por aquella época, Dión Crisóstomo, retórico aún y no tocado por la gracia cínica, pronunciaba discursos *Contra los filósofos,* «esas pestes de las ciudades y de los gobiernos». Más adelante, en el 85, el receloso Domiciano hacía matar al sofista Materno por haber pronunciado un discurso de escuela contra los tiranos, a Rústico Arulino «porque filosofaba y consideraba a Traseas como un santo» y a Herennio Senecio por haber escrito una biografía de Helvidio Prisco [7].

[6] G. BOISSIER, *L'opposition sous les Césars,* cap. II; TÁCITO, *Anales,* XIV, 57 y 59; XV, 71.

[7] DIÓN CASIO, *Historia romana,* 66, 12-19; 67, 13.

El estoicismo, tan extendido, ¿dejó alguna huella en el derecho romano? La característica histórica del derecho romano es indudablemente su independencia casi absoluta de la religión y de la moral, y también una concepción de la soberanía del estado verdaderamente extraña a Grecia. Por ello, aunque los tratados teóricos, como las *Leyes* de Cicerón, sean de inspiración estoica y aunque se pueda encontrar en Ulpiano una definición estoica de la justicia como «voluntad constante y perpetua de atribuir a cada uno lo suyo», el estoicismo sólo desempeñó un papel oscuro; los historiadores del derecho ni siquiera están de acuerdo en remontar hasta el estoicismo la noción del derecho natural y muchos le atribuyen un origen puramente romano [8].

La enseñanza de los estoicos se presenta bajo varias formas muy diferentes; hay, ante todo, en la escuela una enseñanza técnica muy fría y escolástica, basada en la lectura comentada de los antiguos maestros, en especial de Crisipo, y encontrada por Aulo Gelio entre los estoicos de Atenas en la primera mitad del siglo II; Gelio describe sus divisiones, sobre todo las de la dialéctica y la moral, que no hacen sino reproducir las divisiones tradicionales; se enseña, en particular, a construir silogismos [9]. En Filón de Alejandría y en Epicteto aparecen numerosas alusiones a este tipo de lecciones de escuela. Epicteto reprocha muchas veces a los maestros de filosofía que se limiten a la interpretación de Crisipo y sean meros filólogos. Hay que subrayar que los únicos estoicos a los que se lee son los del antiguo estoicismo; los más recientes que cita Epicteto son Arquedemo, Antípatro y Crinis; se ignora a Panecio y Posidonio, y con ellos, la nueva orientación humanista y platónica de la escuela. Epicteto está más cerca de Zenón que de Panecio [10].

Había una enseñanza más viva y activa, que empleaba todos los procedimientos, desde el discurso público, como los retóricos, dirigido a todos, hasta la consulta personal, adaptada a cada caso particular. Plutarco habla del asombro de las gentes que, acostumbradas a oír a los filósofos en las escuelas con el mismo sentimiento con que escuchaban las tragedias en los teatros o a los sofistas en su cátedra, es decir, buscando en ellos sólo el virtuosismo de la palabra, se sorprendían de que, una vez acabado el curso, los estoicos no abandonasen sus ideas junto con sus cuadernos; mucho más «cuando el filósofo los llamaba aparte y les advertía francamente de sus faltas, algo

---

[8] K. Hildebrand, *Geschichte und System der Rechts und Staatsphilosophie*, I, 600; W. E. Voigt, *Römische Rechtsgeschichte*, I, 237 ss.

[9] Aulo Gelio, *Noches áticas*, I, 2; II, 8.

[10] Filón de Alejandría, *La agricultura*, § 139, ed. L. Cohn-P. Wendland, Berlin 1896-1930; Epicteto, *Disertaciones*, I, 17, 13; III, 2, 13.

que ellos consideraban fuera de lugar;... ignoraban que, entre los verdaderos filósofos, lo serio y la broma, la sonrisa y la severidad y, sobre todo, los razonamientos que sostienen con cada uno en particular, tienen la más útil de las influencia [11]. Entre las conferencias morales aparatosas, cuyo ejemplo son los discursos de Dión Crisóstomo, y las consultas personales como la que escribió Séneca para su amigo Sereno, *Sobre la tranquilidad del alma,* hay toda una serie de procesos intermedios: en particular, en el recinto de la escuela, la diatriba. El maestro (o un alumno) desarrolla una lección técnica, después da permiso para que se le hagan preguntas y entonces comienza la improvisación en un estilo frecuentemente brillante, lleno de imágenes y de anécdotas, libre de cualquier forma técnica y recurriendo a la indignación o a la ironía; ese era el procedimiento que el filósofo Tauro empleaba en Atenas, según Aulo Gelio [12]; era también el de Epicteto, cuyas célebres diatribas escribió su alumno Arriano. Incluso se puede observar que en su redacción se introdujo, a veces, el resumen de la lección o del comentario técnico que acababa de hacer el discípulo a quien debemos muy escasas pero preciosas indicaciones técnicas sobre el antiguo estoicismo, cuyo tono contrasta de modo notable con las vigorosas intervenciones del maestro [13].

3. MUSONIO RUFO

Estobeo ha conservado en su *Florilegio* algunas predicaciones morales de Musonio Rufo, redactadas por uno de sus discípulos; por ejemplo, un sermón *Sobre la alimentación* [14], en el que señala como principio de templanza la abstinencia de manjares y bebidas y recomienda el vegetarianismo al estilo pitagórico; en el sermón *Sobre el abrigo* [15] prescribe la simplicidad en el vestido y en la arquitectura; en otros lugares [16] recomienda a los filósofos que no se quejen de los insultos, que debían de ser numerosos [17] y que de hecho tuvo que soportar él mismo por leer a Epicteto. A los que creen que la vocación de filósofo es incompatible con el matrimonio, les responde citando una lista de grandes filósofos casados, Pitágoras, Sócrates, Crates, y haciendo elogios del matrimonio: «destruirlo, es destruir la familia y la ciudad; es destruir el género humano» [18]; señala los deberes matrimo-

[11] PLUTARCO, *Sobre la buena manera de escuchar,* cap. XII.
[12] AULO GELIO, I, 26.
[13] Por ejemplo, en II, 1, los §§ 1 al 7 resumen la lección del día; el resto es la diatriba.
[14] ESTOBEO, *Florilegio,* 17, 43.
[15] ESTOBEO, *Florilegio,* 1, 64.
[16] *Ibid.,* 19, 16.
[17] *Ibid.,* 56, 20.
[18] *Ibid.,* 67, 20.

niales y pone en guardia contra la incontinencia. En otro lugar [19] se muestra muy preocupado por la disminución del número de hijos en las familias romanas, «lo más perjudicial que puede ocurrir a una ciudad», y clama especialmente contra la abominable práctica, al parecer frecuente, de la exposición de los recién nacidos. A un joven que quería dedicarse a la filosofía a pesar de la prohibición formal de sus padres y que le preguntaba si no había ocasiones en que un hijo debiera desobedecer, respondió recomendándole la obediencia absoluta y estricta a los padres, además de hacerle comprender que sus padres ni podían ni querían impedirle filosofar, es decir, ser justo y comedido, aunque sí el llevar barba larga y capa corta. Por último hay que citar su meditación acerca del destierro, con el cual no se nos priva de ningún bien verdadero [20].

Su estilo se basa en fragmentos cortos, de inspiración, sin aparato técnico, sin sistematización, y cada uno de los cuales se basta a sí mismo. Musonio tiene gran confianza en ese tipo de educación, que sirve tanto para hacer reyes como buenos ciudadanos. El maestro de moral es indispensable; es útil comer, beber y dormir bajo la dirección de un hombre de bien. Tiene en la mayor consideración a ese tipo de educador moral; y tiende más a desanimar que a alentar las vocaciones en tal sentido: «Más vale que no se acerque a la filosofía la mayor parte de los jóvenes que dicen querer filosofar; su proximidad es una mancha para la filosofía». Y subraya el contraste existente entre el auditorio del filósofo mundano, que aplaude y alaba, y el del filósofo verdadero, que pone de manifiesto el pecado y lleva al arrepentimiento [21]. Para completar este perfil hay que añadir que Musonio conocía los desaires, procedentes, como dice Tácito, narrador de esta anécdota, de una sabiduría intempestiva: cuando en el año 69 fue enviado por Vitelio para llamar a la concordia al ejército flavio que se hallaba a las puertas de Roma, al mezclarse en sus filas, sufrió las pullas y hasta los malos tratos de los soldados [22].

4. SENECA

Séneca, preceptor y después ministro de Nerón, era menos cándido que Musonio. Hijo de un retórico, del que se conservan muchos temas de discursos y ejercicios, nació en Córdoba el año 4 a.C. y recibió una esmerada educación en casa de su tía, cuyo marido, Vitrasio Polión, fue prefecto de Egipto durante dieciséis años. En el 41 fue

[19] *Ibid.*, 75, 15.
[20] *Ibid.*, 69, 23; 70, 15; 75, 14; 84, 21.
[21] AULO GELIO, *Noches áticas*, II, 1.
[22] TÁCITO, *Historia*, III, 71.

desterrado a Córcega por Claudio a raíz de un escándalo cortesano, y en el 43 escribió una *Consolación a Polibio*, llena de alabanzas al ministro todopoderoso; en el 49 fue llamado de nuevo por Agripina, que le confió la educación de Nerón; del 54 al 61 fue ministro de Nerón; caído en desgracia, vivió retirado desde el 62 al 65 y se suicidó por orden del emperador. Entre el 41 al 62 escribió sus obras: diez tratados morales o diálogos. (La palabra diálogos es la traducción de la griega diatribas e indica con claridad el género literario en que hay que situarlos). Hacia el 59 escribió el tratado *Sobre los beneficios*. Hacia el final de su vida, ya retirado, escribió, en el año 62, las *Cuestiones naturales*, donde daba una explicación de los meteoros tomada principalmente de Asclepiodoto de Nicea, discípulo de Posidonio, y también las famosas *Cartas a Lucilio*. Lucilio, procurador de Sicilia, desempeña en ellas papel muy secundario; en esas ciento veinticuatro cartas no se ve tanto una dirección de conciencia efectiva cuanto el uso de cierta forma literaria que el autor prefirió por influjo de la colección de cartas de Epicuro que acababa de leer y que cita constantemente en las veintinueve primeras cartas; una forma literaria especialmente cómoda para un hombre poco dado a ordenar sus ideas [23].

Se presenta como un estoico muy libre: los antiguos «no son maestros sino guías»; no hay que seguirlos, sino adherirse a ellos y sus ideas deben ser tratadas como un bien familiar que es preciso mejorar. Tampoco tiene inconveniente en situar a Epicuro entre los *prudentiores*, de los que se toma consejo, y en colocarlo, junto con Zenón y Sócrates, entre los que han ejercido más influencia con su ejemplo y carácter que con sus palabras y enseñanzas [24]. Séneca no sólo se muestra, pues, muy apartado de la parte sistemática de la filosofía, sino mucho más confiado en las influencias personales que en las doctrinas. Es decir, que desconfía de la ciencia excesiva y de la curiosidad inútil: «Querer saber más de lo suficiente es una forma de intemperancia». Es bueno instruir en lo relativo a las artes liberales, las matemáticas y la astronomía, pero sólo durante el tiempo en que el espíritu no pueda producir otra cosa de más importancia. Y después de haber expuesto algunas sutilezas estoicas añade: «Ser sabio es algo menos oculto y más sencillo» [25].

A partir de ahí se entiende en qué disposición se ocupará de la física, si es que se ocupa; el conocimiento del mundo y del cielo «eleva el alma y la transporta a la altura de los objetos de que trata». Sus investigaciones físicas, las *Cuestiones naturales*, como sin duda sus

---

[23] Cf. BOURGERY, en Revue de Philologie (1911) p. 40; R. PICHON, en Journal des Savants (mayo de 1812).

[24] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 45, 4; 80, 1; 64, 7; 22, 5; 6, 6.

[25] *Ibid.*, 88, 36; 106, 11.

libros perdidos, *Sobre la situación de la India, La situación de la religión de los egipcios,* son compilaciones morales y, a propósito de un fragmento de historia natural sobre los peces, hace una diatriba contra el lujo en la mesa, de la misma manera que condena el uso del hielo al tratar de la formación de la nieve. Su teología no es, ni quiere ser tampoco, más que edificación moral. «¿Quieres ser grato a Dios? Sé bueno; imitarlo es rendirle culto, y eso no se consigue realizando sacrificios, sino con voluntad piadosa y recta». Siente una devoción estoica por el Dios bienhechor, el Dios testigo íntimo de nuestros actos, el Dios padre, el Dios juez, y deja completamente al margen el estudio de su naturaleza y de su relación con el mundo. El origen divino del alma humana, parcela de lo divino descendida al cuerpo, es también para él una materia cuyo desarrollo resulta edificante, pero le importa muy poco lo que sea el alma y dónde esté [26].

Pero donde Séneca se mueve a sus anchas es en el marco sutil y mil veces matizado de los vicios o enfermedades morales que él pretende curar. Con la agudeza y el pesimismo que le caracterizan, dice de la sociedad de su tiempo: «Es una reunión de bestias de toda especie, con la diferencia de que éstas son cariñosas entre sí y no se muerden, mientras que los hombres se destrozan mutuamente» [27]. El sabio no se irrita contra un vicio que es común a todos, sino que contempla a los hombres con la misma benevolencia con que el médico contempla a sus enfermos; como contrapartida le quedará el sentimiento de la extrema fragilidad de las cosas humanas, en las que lo único seguro es la muerte [28]. Séneca desarrolla también con complacencia todos los matices del mal moral, especialmente el disgusto por la vida y la acción que irrita a su amigo Sereno: «Pesar por lo que se ha emprendido, temor de emprender algo, agitación del ánimo que no encuentra salida porque no puede ni dirigir sus deseos ni obedecerlos. De ahí proceden el fastidio y el descontento consigo mismo» [29].

5. EPICTETO

Séneca se dirige casi siempre a los hombres hechos, curtidos por las circunstancias, a los que quiere curar. Epicteto es el maestro de los jóvenes, cuya voluntad pretende modelar. Sus discípulos son frecuentemente jóvenes de familias ricas, destinados a las carreras pú-

---

26 Ver sucesivamente: *Cartas,* 117, 19; 95, 10; *Cuestiones naturales,* IV, 13, V, 15; *Cartas,* 95; 115; 44, 49; *Los beneficios,* II, 29; *Cartas,* 41, 2; 66, 12; 31, 11; 92, 30; *Cuestiones nat.,* VII, 25.

27 *Sobre la cólera,* II, 8-10.

28 SÉNECA, *Cartas a Lucilio,* 90, 11.

29 SÉNECA, *Sobre la tranquilidad,* cap. II.

blicas, a los que hay que preparar frente a los mil peligros del servilismo, de la adulación, de los súbitos reveses de la fortuna. Les repite la misma verdad bajo mil formas: el bien y el mal humanos radican únicamente en algo que depende del hombre mismo, es decir, en los juicios y en la voluntad que, según sean sanos y rectos o depravados, producirán toda la felicidad o la desgracia de que el hombre es capaz. La verdadera libertad consiste en librarse de las opininiones falsas. En la época de Epicteto, el *ingenuo* —aquel cuyos ascendientes han sido siempre libres— se hace cada vez más raro; los libertos y sus familiares tienen una importancia creciente; el propio Epicteto era un liberto [30]. Esta liberación efectiva de la esclavitud es trasladada por Epicteto al sentimiento moral cuando dice: «El dogma filosófico es lo que hace levantar la cabeza a los oprimidos, lo que permite mirar a los ricos y a los tiranos con la vista alta» [31]. Expresa muchas veces la idea de que el trabajo manual no deshonra, y a uno de sus discípulos, que temía a la pobreza, le puso como ejemplos a los mendigos, los esclavos y los trabajadores.

Esta libertad interior consiste en «el uso de las representaciones» [32]. Toda acción, lo mismo en el animal que en el hombre, obedece a una representación; tanto el animal como el hombre utilizan sus representaciones para actuar. Pero los animales no tienen conciencia de ese uso; el hombre tiene conciencia de él y, por eso, puede actuar bien o mal, correcta o incorrectamente. «Lo que no depende de mí son mis abuelos, mis prójimos, mis amigos, mi reputación, mi estancia. —Entonces, ¿qué es lo que depende de ti? —El uso de mis representaciones. Nadie puede obligarme a pensar lo que no pienso» [33].

A este sentimiento de libertad va unido un sentimiento religioso muy vivo, que consiste, ante todo, en una relación especial del hombre con Dios. Si el hombre es libre, es porque figura como una de las partes más importantes de la naturaleza, para las cuales están hechas todas las demás; por ser una parte principal, no es, como las demás cosas, una obra divina más, sino un fragmento de Dios, que ha entregado al hombre a sí mismo, en vez de dejarlo en dependencia, como a las demás cosas [34]. Pero hay que entender bien que esta apoteosis del hombre no es tanto un dato bruto cuando un ideal que hay que alcanzar, una creencia directriz.

---

[30] J.-F. DENIS, *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité*, Paris 1856, II, p. 80.

[31] EPICTETO, *Disertaciones*, III, 26, 35.

[32] A. BONHOEFFER, *Die Ethik des Stoikers Epiktet*, Stuttgart 1894, p. 73; EPICTETO, *Disertaciones*, III, 20, 7; I, 9, 8; I, 16, 12; I, 10, 7; IV, 4, 4.

[33] EPICTETO, *Disertaciones*, III, 24, 68.

[34] *Ibid.*, II, 8, 7.

6. MARCO AURELIO

El examen de conciencia diario es una práctica moral recomendada por Séneca, que se la atribuye al pitagórico Sextio. Todas las noches, antes de dormir, hay que preguntarse: «¿qué mal he curado hoy? ¿a qué vicio he resistido? ¿en qué soy mejor?»[35]. Seguramente debemos a estas prácticas de meditación interior los pensamientos que Marco Aurelio se dirigió *A sí mismo*. Para el emperador, inmerso en sus preocupaciones políticas y sus campañas contra los bárbaros, se trataba ante todo de protegerse contra el desaliento. En Marco Aurelio se observa la presencia de una energía que necesita perfeccionarse constantemente. El sentimiento de angustia, siempre despierto, las preocupaciones que le acosan, los reproches de los demás contra lo que él cree que es el bien, las molestias de la corte y de la sociedad, la sensación de vacío, de monotonía y de pequeñez, los sobresaltos de la carne, la violencia de la cólera y el horror a la nada que espera al alma después de la muerte, son algunos ejemplos de los peligros contra los que lucha mediante una asidua meditación. En general, no confía mucho en los grandes remedios que propone la filosofía; conoce la incertidumbre de la física y no quiere unir la vida moral a tal o cual concepción del mundo y de los dioses; sabe de la vana ostentación de los discursos públicos; sabe lo ineficaz e inhumano que es el método del castigo brutal y su delicadeza le lleva a precindir de él[36]. Tampoco utiliza las afirmaciones demasiado genéricas del estoicismo; que la muerte sea una cosa indiferente no es para él un motivo de consuelo; prefiere pensar que, con ella, el individuo vuelve al universo y se disuelve en el todo, que la muerte es una liberación y que nos libra del peligro de la decrepitud intelectual[37].

Su tema fundamental es siempre la vinculación del individuo con el universo: eso es lo único que da sentido a la vida, tan inestable y pasajera de por sí. Esta afirmación de la bondad radical del mundo es incluso algo más y más profundo que la creencia ordinaria en la providencia. «Aunque los dioses no se ocupen jamás de mí, sé que soy un ser racional, que tengo dos patrias: Roma, en cuanto que soy Marco Aurelio, y el mundo, en cuanto que soy hombre, y que el único bien consiste en aquello en que sea útil a esas dos patrias». Así, incluso en ese caso se mantiene la afirmación religiosa fundamental; el acto moral es una especie de expansión de la naturaleza universal en el hombre; éste debe producir aún sin saberlo, de la misma manera que un árbol da sus frutos[38].

---

35 SÉNECA, *Sobre la cólera*, III, 3, 6.
36 MARCO AURELIO, *A sí mismo*, 6, 40; 76, 5; 5, 6.
37 MARCO AURELIO, *A sí mismo*, 64, 17; 75, 21; 4, 10.
38 *Ibid.*, 16, 18; 55, 13-22; 71, 4.

Despues de Marco Aurelio el estoicismo llevó una existencia oscura, aunque los filósofos de otras escuelas lo conocen, utilizan, exponen y critican. La enseñanza de Plotino supuso una crítica de muchas de sus teorías, principalmente físicas; los comentaristas de Aristóteles lo citan con frecuencia para oponerlo a las doctrinas de su maestro. Por otra parte, los moralistas de la escuela, con sus consolaciones, diatribas y ejercicios morales, se convierten, igual que las obras análogas de los cínicos, en patrimonio común; cristianos y paganos utilizan ese rico arsenal de fortalecimiento moral. Tal éxito esplendoroso y durarero se produjo sin intervención de los estoicos. Ya hemos visto que también los estoicos de la época imperial se habían apartado de un dogma técnico que Epicteto sólo parecía consentir por una especie de escrúpulo profesional. Y al mismo tiempo vemos a ese dogma, ya mortecino, atacado por los escépticos y sustituido por otro: el de los platónicos.

7. EL ESCEPTICISMO EN LOS SIGLOS I Y II

La historia externa del escepticismo es poco y mal conocida. Entre los dos escépticos más ilustres, Enesidemo, que parece haber vivido poco antes de nuestra era, y Sexto Empírico, cuya obra data sin duda de la segunda mitad del siglo II, vivieron en épocas indeterminadas otros escépticos, entre ellos Agripa.

Conocemos bastante bien la obra de Enesidemo gracias al resumen de sus *Discursos pirrónicos* que conserva el bizantino Focio en su *Biblioteca* (cód. 212). Allí se ve, ante todo, a Enesidemo empeñado en separarse de los académicos de su tiempo (sin duda, de Filón de Larisa), que son estoicos a pesar de combatir a los estoicos y que dogmatizan sobre la virtud y el vicio, el ser y el no-ser. El objeto del libro es demostrar que el sabio pirrónico alcanza la felicidad dándose cuenta de que no percibe nada con certeza, ni por la sensación, ni por el pensamiento, liberándose así de los continuos pesares y preocupaciones que afectan a los adeptos de las demás sectas. El escepticismo es también, por tanto, una escuela de felicidad y de ataraxia. Los *Discursos* seguían en detalle a las filosofías dogmáticas; buscaban curiosamente los argumentos contrarios relativos a los principios de la física (agente y paciente, generación y corrupción, movimiento y sensación), al método de la física misma (averiguando si los fenómenos son signos de realidades ocultas y si se puede captar su relación de causalidad) y, por último, a los principios de la moral (el bien o el mal, las virtudes, la finalidad).

Sexto Empírico ha conservado algunos detalles de esa argumentación. Enesidemo decía por ejemplo que toda generación es imposible, cualquiera que sea la hipótesis que se plantee: el cuerpo no puede

producir al cuerpo, ni permaneciendo en sí mismo (porque entonces no se produce más que a sí mismo), ni uniéndose a otro; porque no habría razón alguna para que, si un cuerpo unido a un segundo produce un tercero, unido éste a uno de los otros dos no produjese un cuarto, y así hasta el infinito. Lo incorpóreo (en el sentido estoico de la palabra, como vacío, espacio o tiempo) no puede producir lo incorpóreo, porque es, por definición, incapaz de acción y de pasión. El cuerpo no puede producir lo incorpóreo, ni lo incorpóreo al cuerpo, de la misma manera que un caballo no puede producir un plátano. Como puede observarse, la generación (supuesto de toda esta argumentación) se compara siempre con la producción del ser vivo [39].

Conocemos también sus ocho argumentos o tropos contra las causas [40]. ¿Hay que buscarla en lo invisible? ¿Cómo podría lo visible *atestiguar* (ese es el término empleado por el dogmatismo epicúreo) en favor de un invisible completamente diferente, inmutable y eterno, mientras lo visible es pasajero? ¿Con qué derecho atribuir a la unidad de una misma sustancia (como el átomo) las causas de fenómenos tan múltiples? ¿Cómo atribuir el orden del mundo (como hace el epicúreo) a causas que actúan por azar? ¿Por qué concebir (siempre según el método epicúreo) las acciones y pasiones de las cosas invisibles según el modelo de las cosas visibles? ¿Por qué vanagloriarse, como hacen ellos, de seguir las impresiones comunes y reconocidas por todos, mientras utilizan hipótesis particularísimas para los elementos? ¿Con qué derecho restringir las causas ocultas, por ejemplo, las de los meteoros, a las que concuerdan con nuestras hipótesis? ¿Por qué contradecir a la vez a las apariencias y a sus propias hipótesis admitiendo causas como la declinación? Toda esta crítica va dirigida, evidentemente, contra el epicureísmo.

Contra los signos, Enesidemo preguntaba cómo es que, siendo, según la definición estoica, «los signos antecedentes visibles y conocidos por todos, destinados a descubrir un consecuente oculto», las cosas significadas no son semejantes para todos, y así el enrojecimiento y la humedad de la piel y la rapidez del pulso, por ejemplo, son para los distintos médicos síntomas de cosas muy diferentes [41].

Por último, conocemos los diez tropos o marcos generales en los que Enesidemo agrupaba argumentos que aumentaban sin cesar contra el conocimiento sensible. El primero deduce, de la diferencia de órganos entre los animales y el hombre y de los animales entre sí, que cada especie debe tener sus sensaciones particulares; a lo que quizá Sexto Empírico añadió, de su cosecha, una tesis acerca de la superio-

---

[39] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* IX, 218-226.
[40] SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis,* I, 180-185.
[41] SEXTO EMPÍRICO, *Contra los matemáticos,* VIII, 215.

ridad del animal sobre el hombre (62-77), que atacaba al estoicismo en un punto muy sensible. El segundo concluye, de la diferencia entre los hombres, en su cuerpo y su alma, la diferencia de sus sensaciones. El tercero muestra el desacuerdo entre las sensaciones de diversas especies, puesto que los sentidos dan diversos juicios sobre el mismo objeto y los objetos pueden tener más o menos cualidades de las que percibimos. El cuarto muestra el desacuerdo entre las sensaciones de una misma especie (alucinación de la locura, del sueño, de la edad, de la pasión, etc.). El quinto, sexto, séptimo, octavo y noveno, muestran cómo un objeto sensible se nos aparecerá de manera diferente, según su posición o distancia, según que esté o no mezclado con otros, según su cantidad, su relación con el que juzga o con los otros seres sensibles y su rareza. Por último, el décimo demuestra cómo las leyes y las costumbres producen apariencias diferentes [42].

Los cinco tropos que Sexto Empírico atribuye a los escépticos más recientes y Diógenes Laercio a Agripa no son, en modo alguno, de la misma naturaleza que los de Enesidemo; el tropo de la discordancia, que funda la suspensión del juicio en las diferencias de los filósofos entre sí y con el vulgo; el de la regresión al infinito, que exige para cada afirmación una prueba, para esta prueba otra nueva y así hasta el infinito; el del relativo, que muestra a nuestro juicio como dependiente, no de lo que son las cosas, sino de las relaciones que mantienen con nosotros o entre sí; el de la hipótesis, que exige, para escapar de la regresión al infinito, que se empiece por una hipótesis no probada; el del dialelo, que muestra que si elude el tropo segundo o el cuarto, se cae en la demostración circular, en la que se toma como principio la consecuencia..., todos estos tropos no se refieren a los sentidos en particular, sino más bien a los problemas e investigaciones racionales. Algo semejante sucede con los dos tropos que cita después Sexto Empírico y que plantean al dogmático el dilema de sentar desde el primer momento afirmaciones, que entonces carecen de pruebas, o bien deducirlas de otras afirmaciones, en cuyo caso se cae en la regresión al infinito o en el dialelo [43].

Después de tal abundancia de argumentos sorprende saber por Sexto Empírico que, para Enesidemo, el escepticismo es el camino que conduce al heracliteísmo; y Sexto Empírico expone en su nombre una física completa que toma como principio al aire, asimilado al tiempo y a la noche, admitiendo dos clases de cambios: el cualitativo (como el cambio de color) y el local, dotando por último al hombre de un

[42] SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis*, I, 31-163; FILÓN DE ALEJANDRÍA, *Sobre la embriaguez*, §§ 171 ss., ed L. Cohn. DIÓGENES LAERCIO, IX, 79-88.

[43] SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis*, I, 166-177; 178-179; DIÓGENES LAERCIO, IX, 88-89.

pensamiento que, por medio de los sentidos, aparece como verdadero. El contraste de este dogmatismo con la duda escéptica plantea un problema no resuelto a pesar del parentesco que los escépticos reconocieron siempre entre su sistema y el de Heráclito.

Las *Hipotiposis o Esquemas pirrónicos* de Sexto Empírico y su vasta obra en once libros *Contra los matemáticos,* los seis primeros de los cuales están consagrados a las artes liberales, matemáticas, gramática, retórica, geometría, aritmética, música, y los cinco últimos al dogmatismo filosófico, son una *summa* de escepticismo y un arsenal en el que reúne y clasifica todos sus argumentos. Gracias a la afición de la escuela por el argumento extraído de las divergencias entre filósofos, esas obras contienen los abundantes y preciosos datos históricos que hemos utilizado con frecuencia. Pero su argumentación suele ser pobre, monótona y fatigosa por su palabrería y sequedad. Sexto, que nos enseña tantas cosas, nos diría muy poco sobre su contribución personal al escepticismo si, junto y como al margen de este flujo de argumentos, no encontrásemos una idea positiva de método empírico de conocimiento que trazase las líneas de una verdadera lógica inductiva. Sexto Empírico insiste frecuentemente en el hecho de que si no se pretende alcanzar la realidad, nuestros juicios de apariencia son suficientes para la vida cotidiana; «los escépticos no destruyen las apariencias [44], y basta que la miel parezca endulzarnos el gusto (sin que se investigue si posee o no la cualidad de la dulzura), para que se sepa si debe tomarse o no». Los escépticos tienen, pues, también, un criterio, «la observación diaria», que adopta una forma cuádruple: se deja guiar por la naturaleza o conducir por la necesidad de las pasiones, o regula su conducta por la tradición de las leyes y las costumbres o, por último, emplea los procedimientos técnicos de las artes. En todos estos casos el espíritu se deja llevar por la presión de las cosas, reaccionando lo menos posible. De ahí, la teoría positiva del signo que es esencialmente la del médico —Sexto Empírico era médico de la secta metódica— habituado a la observación [45]. Y dice lo siguiente: «No combatimos contra el sentido común ni trastornamos la vida, como se nos acusa calumniosamente; si suprimiéramos todo tipo de signos, iríamos contra la vida y contra los hombres». Hay, en efecto, dos tipos de signos: el indicativo, empleado por los dogmáticos que pretenden llegar por las apariencias a las cosas ocultas por naturaleza, como los dioses, los átomos, y el conmemorativo, que se limita a relacionar cosas que han sido observadas muchas veces con la que se observa actualmente. «En las cosas que aparecen hay una continuidad observable según la cual el hombre, relacionan-

[44] SEXTO EMPÍRICO, *Hipotiposis,* I, 19-21.
[45] Cf. *Contra los matemáticos,* I, 260 con *Hipotiposis,* I, 236.

do según qué cosas, o ante qué cosas o con qué cosas ha observado esta otra, se acuerda de aquéllas al observar ésta». En este sentido, la noción de consecuencia distingue al hombre de la bestia [46].

Vemos aflorar así en la filosofía algo de los métodos técnicos, prácticos, positivos, que emplean las artes independientes de la filosofía; esas artes emancipadas se justifican por sí mismas, sin ser definidas, como en los estoicos, como un grado inferior de una pretendida ciencia que no tiene derecho alguno a la existencia.

8. EL RENACIMIENTO DEL PLATONISMO EN EL SIGLO II

A partir del siglo II hay múltiples razones que hacen sucumbir al estoicismo frente al platonismo. Este cambio tiene, ante todo, un aspecto social innegable. En la novelesca *Vida de Apolonio de Tiana,* de Filóstrato (V, 32-35) vemos que se enfrentan ante Vespasiano el estoico Eufrates, amigo de la libertad y de la democracia, que aconseja al emperador que dimita, y el héroe del libro, el pitagórico y platónico Apolonio de Tiana, conservador, partidario del régimen imperial, en el que ve, ante todo, la garantía de la fortuna adquirida y de las libertades locales. Eufrates, representante de «la filosofía acorde con la naturaleza», se opone al representante de una filosofía que pretende ser «de inspiración divina». Los filósofos neoplatónicos proceden de clases acomodadas y cultas; entre ellos no es posible una vocación que haga de un esclavo un filósofo, ni tampoco éxito popular alguno, como el que habían conocido los maestros del estoicismo. Los ambientes naturales de este pensamiento suelen ser los círculos de gentes distinguidas de ciudades pequeñas, como el que aparece en las obras de Plutarco de Queronea, o un medio cerrado de gentes instruidas, como la escuela de Plotino en Roma en el siglo III, o las reuniones que, a finales del siglo V y durante el VI, congregaban a los paganos de la buena sociedad para mantener viva la tradición del helenismo. La refinada cortesía de los platónicos que aparecen en las obras de Luciano contrasta con la grosería que atribuye a los demás filósofos [47]. Aquí la filosofía exige una lenta y laboriosa iniciación y, en sus cimas, se parece más a unas confidencias que haya que ocultar al vulgo, que a verdades de sentido común.

Es otro ambiente, pero también otro universo y otra concepción del destino distintos. «Por breve que sea el tiempo de que dispone, dice Séneca, el sabio estoico concentra bienes eternos» [48]. A esa uni-

[46] SÉNECA, *Cartas a Lucilio,* 92, 25.
[47] *El banquete,* caps. XXXVII-XXXIX, sobre Ión, el platónico.
[48] SÉNECA, *Cartas a Lucilio,* 92, 25.

dad de la vida moral, totalmente vuelta hacia sí misma, corresponde la visión de un universo que es en todo momento necesario y perfecto, y cuyos acontecimientos no hacen sino manifestar una realidad eternamente igual. Basta con que la voluntad se relaje para que surja la inquietud; el destino no está cumplido, sino que se cumple poco a poco, gradualmente, a lo largo del tiempo. Con esta concepción del destino, la visión del universo se transforma y su unidad se rompe; la interdependencia de los seres es sustituida por la jerarquía de las formas del ser, de la más a la menos perfecta, a través de las cuales el alma asciende de una región menos perfecta a otra más pura; es el renacimiento de todos los mitos acerca del alma, sin que el universo tenga otro papel que el de servir de escenario.

El platonismo no es, por tanto, un humanismo, es decir, una visión del universo en la que el hombre y la acción humana se desenvuelvan en un medio social humano que constituye el centro de las preocupaciones; el dios de los estoicos tenía cierta vinculación especial con el hombre y éste era, para ellos, un objetivo del universo. Muy diferente es una visión de las cosas en la que el orden universal, el mundo, tiene valor por sí mismo y no porque esté al servicio de los seres racionales; el hombre, como tal, pierde su preeminencia, que pasa a la pura inteligencia en la que intenta transformarse, es decir, la inteligencia que contempla el orden universal. El hombre racional es, en ciertos aspectos, inferior a los animales y a las plantas. «No hay que extrañarse, dice Plutarco, si las bestias sin razón siguen a la naturaleza mejor que los seres racionales; pues, desde este punto de vista, los animales son incluso inferiores a las plantas, a las que la naturaleza no ha dado representación ni inclinaciones capaces de desviación *contra natura*»[49].

9. FILON DE ALEJANDRIA

Formulaciones nítidas de este nuevo platonismo aparecen ya en Filón de Alejandría (40 a.C. a 40 d.C.). Era un miembro influyente de la comunidad judía, rica y próspera y, hacia el final de su vida, formó parte de la embajada que fue a llevar a Calígula las quejas de los judíos de la ciudad contra el gobernador romano de Egipto. La cultura griega estaba extendida desde hacía mucho tiempo en aquella comunidad, que tradicionalmente leía la Biblia en griego y cuyos jóvenes cultivados aprendían todas las ciencias y la filosofía griega. La lectura y el comentario de la Biblia seguían siendo, sin embargo, como en todo el mundo judío, el centro de la especulación; pero allí se

[49] PLUTARCO, *Del amor de la progenie*, cap. I.

explicaba la Biblia como los griegos explicaban hacía tiempo a Homero, por el método alegórico; a partir de ahí, todo se reducía a la historia de un alma que se aproxima a Dios o se aparta de él, al acercarse o apartarse del cuerpo. Todo el primer capítulo del *Génesis,* por ejemplo, cuenta, según esos intérpretes, la historia de una inteligencia purificada, creada por Dios y que reside en medio de virtudes; Dios modela, a imitación de aquélla, una inteligencia más terrestre (Adán), a la que da como ayuda y sostén necesario la sensación (Eva); por medio de esta sensación, la inteligencia se deja arrastrar y corromper por el placer (la serpiente). El resto del *Génesis* es la historia de los distintos modos por los que el hombre vuelve a convertirse en espíritu puro; de modo especial, los patriarcas ejemplifican los tres modos posibles de esa vuelta: mediante el ejercicio ascético (Jacob), la enseñanza (Abrahán), o por una gracia espontánea y natural (Issac). Al amparo de este método, Filón introduce en su comentario todos los temas filosóficos de su tiempo, y su obra, de considerables proporciones, es un verdadero museo en que aparecen entremezclados discursos de consolación, diatribas, preguntas al estilo estoico (si el sabio puede embriagarse, por ejemplo) y fragmentos de lecciones dialécticas o físicas.

De esa amalgama sobresalen, sin embargo, algunas ideas: la esencial es la de un Dios trascendente que sólo toca al mundo por intermediarios y al que el alma tampoco puede llegar más que por intermediarios. El intermediario, en Filón, no se caracteriza tanto por su naturaleza como por su función; observando para qué sirve se puede determinar lo que es. También se entiende por qué el intermediario se disgrega en una multitud de seres más o menos distintos; el intermediario es el Logos o Verbo, hijo de Dios, en el cual ve Dios el modelo del mundo y según el cual lo crea; pero es también toda la serie de potencias, la potencia bienhechora o creadora y la potencia que castiga; es la sabiduría con la cual se une, en unión misteriosa, para producir el mundo; son también los ángeles y los demonios ígneos o aéreos, que ejecutan las órdenes divinas. Son esos mismos intermediarios los que sirven al alma para remontarse hasta Dios; ese retorno, que se realiza gracias al sentimiento de la fragilidad y nulidad de las cosas sensibles (que Filón pone de manifiesto utilizando los tropos de Enesidemo), sólo conduce a Dios gracias a los intermediarios; y en este sentido, el sabio que ha llegado al estado de puro espíritu y el mundo mismo en que se refleja el orden divino son, para nosotros, intermediarios. En una palabra, el método de Filón recoge y jerarquiza todas las formas y grados posibles del culto que une al alma con Dios. Abrahán, bajo el nombre de *Abram,* fue astrólogo antes de llegar a una piedad más pura.

En el pensamiento de Filón hay cierta ambigüedad: en él aparece toda la piedad del judío para quien Dios está en relaciones constan-

tes, múltiples y particulares con el hombre, sosteniéndolo, ayudándolo, castigándolo; es la piedad semita, cuyo florecimiento hemos visto en los estoicos. Pero hay también la idea de un Dios trascendente que escapa a toda relación con el hombre, que sólo es alcanzado por los espíritus puros, totalmente desprendidos del mundo y de sí mismos, en estado de éxtasis. A la vez, pues, las dos formas teología y trascendencia que distinguíamos antes.

Desde ahora, la gran preocupación del filósofo neoplatónico y neopitagórico será, abandonando por completo el primer punto de vista, el de la devoción y de las relaciones del hombre con Dios, alcanzar esa realidad trascendente o, como se decía entonces, inteligible en sí misma, al margen de cualquier relación con el mundo y el hombre; se trata, desde un punto de vista ciertamente estrecho, del más puro helenismo. La teoría estoica del Logos o Verbo, del Dios que ayuda al hombre, volverá a aparecer entre los cristianos y estará prácticamente ausente entre los paganos.

10. EL NEOPITAGORISMO

El pitagorismo despierta en condiciones poco conocidas. En tiempos de Augusto vivían los Sextios, cuyas reglas morales de examen de conciencia citaba elogiosamente Séneca [50]. La misma inspiración, de moral práctica y ascética, se encuentra en el *Cuadro de Cebes,* alegoría moral en la que predomina, como en Filón, la idea del arrepentimiento que aparta al hombre del placer; del mismo tenor y fuertemente impregnados de platonismo son todos los fragmentos pitagóricos que Estobeo ha conservado en su *Florilegio:* meros resúmenes de moral platónica escritos en dialecto dórico y cuyo pensamiento principal es que «el que sigue a los dioses es feliz; el que sigue a las cosas mortales es desgraciado» [51]. A este ascetismo corresponden imágenes concretas sobre el destino del alma después de la muerte: sube al cielo, de donde había descendido para animar el cuerpo; esas imágenes se difundieron ampliamente desde el siglo I a.C.; aparecen, por ejemplo, tanto en la comunidad judía de los esenios como en Plutarco [52].

Sobre este fondo de moral ascética se eleva una aritmología fantástica destinada a determinar la naturaleza de la realidad trascendente a través de los números y sus propiedades. Uno de aquellos pitagóricos, Moderato de Gades, contemporáneo de Plutarco, cuenta que la teoría de la materia expuesta por Platón en el *Timeo* fue originaria-

---

[50] SÉNECA, *Cartas a Lucilio,* 59, 64 y 73.
[51] ESTOBEO, *Florilegio,* 103, 26.
[52] Cf. FR. CUMONT, en *Comptes rédues del Académie des inscription* (2-V-1936).

mente pitagórica y que éstos se la transmitieron a Platón. Lo que hay de verdad en ese relato fantástico es que la aritmología metafísica de Moderato no es más que una traducción numérica de la metafísica platónica, basada en un comentario del *Parménides*[53]: las diversas formas de realidad son como los diversos grados de expansión del Uno primitivo; junto a ese primer Uno que sobrepasa al ser o la esencia, hay un segundo Uno que es el ser real o lo inteligible, es decir, las ideas; después, un tercer Uno, el alma, que participa en las ideas; y, por debajo de esta trinidad de Unos, la díada o materia, que no participa en las ideas pero que está organizada a imagen de aquéllas. Esta visión del universo se convertirá en la visión maestra del neoplatonismo. Por lo que se refiere al uso de los números, Moderato reconoce que es sólo un simbolismo cómodo, que no llega hasta la naturaleza de las cosas. «Al no poder transmitir claramente los primeros principios en palabras, los pitagóricos recurren al número para exponerlos. Llaman *uno* a la razón de la unión, a la causa que hace que todo actúe conjuntamente, y *dos* a la razón de la alteridad, de la divisibilidad, del cambio»[54]. En una palabra, el pitagórico no conoce el número como punto de partida de una ciencia autónoma, sino como método de acceso a la realidad no sensible. Ese es el pitagorismo que aparece tan frecuentemente en las obras de Filón, que utiliza el *Timeo,* cuyo pasaje acerca de las proporciones numéricas en el alma comentó el propio Moderato[55]. Es también el de Nicómaco de Gerasa en su *Teología aritmética.*

11. PLUTARCO DE QUERONEA

Durante estos dos primeros siglos, hay pruebas por todas partes del favor creciente de que gozaron las obras de Platón; eran explicadas en numerosos comentarios, especialmente el *Timeo*. Se discutía sobre todo la cuestión de si Platón presentaba al mundo como engendrado sólo por un artificio de exposición y si lo creía eterno. A los que defendían esta interpretación, Filón oponía la carta en la que el propio Platón hablaba de un Dios padre, creador (ποιήτης), demiurgo, y también la interpretación dada por Aristóteles[56]. Plutarco, que trata sobre todo de la creación del alma[57], concluye, en el mismo sentido, que el alma fue creada antes que el cuerpo; sin eso quedaría anu-

---

[53] Expuesto en SIMPLICIO, *In physicorum,* ed. H. Diels, p. 230 (T. IX y X de los *Commentaria in Aristotelem,* Academia de ciencias de Berlín 1882-1895).

[54] PORFIRIO, *Vida de Pitágoras,* 48-49.

[55] PROCLO, *Comentario al Timeo,* 144, f.

[56] FILÓN, *Sobre la eternidad del mundo,* cap. IV.

[57] PLUTARCO, *Creación del alma según el Timeo.*

lado el argumento platónico contra los ateos, que se basa en el hecho de que el alma es anterior al cuerpo. Pero la interpretación contraria, la de la eternidad del mundo, acaba imponiéndose por completo, salvo entre los pensadores cristianos que utilizan el *Timeo*.

También se imitan abundamente los mitos del destino. Plutarco lo hizo muchas veces. En uno de esos mitos, las almas se elevan hacia el cielo después de la muerte, atravesando primero una especie de laguna Estigia celestial, hasta llegar a la luna, donde viven las que no son malas ni impuras; allí hay una segunda muerte y, de la misma manera que el alma se había separado del cuerpo, la inteligencia abandona al alma, que queda en la luna, para elevarse a través de las esferas celestes. Es este un esquema fijo que se repite con infinitas variantes [58]. El Hades subterráneo ha desaparecido por completo de estos mitos; es el mundo entero el que se convierte en teatro del destino del alma.

El platonismo de Plutarco va unido a una reacción nacional muy fuerte en favor de las tradiciones religiosas griegas, al mismo tiempo que a una crítica bastante violenta contra los grandes dogmatismos postaristotélicos. Hay en él, junto a una apología del oráculo délfico, una fuerte protesta contra la interpretación racionalista de los dioses, tanto contra la que los reduce a facultades y pasiones del alma, como contra el estoicismo que los convierte en fuerzas naturales [59]. Plutarco, a la vez teólogo, sacerdote y filósofo, no quiere abandonar nada de la herencia griega, e incluso pretende aumentarla con toda la riqueza de los cultos egipcios de Isis.

12. GAYO, ALBINO Y APULEYO. NUMENIO

Numerosos manuscritos han conservado, bajo el nombre de Alcinoo, una *Introducción a los dogmas de Platón*. Como ha demostrado Freudenthal, la obra es, en realidad, del platónico Albino, que fue maestro de Galeno en Esmirna en el 152, después de haber sido en Atenas discípulo de Gayo. Por otra parte, T. Sinko ha hecho ver que Apuleyo, que residía en Atenas hacia el 140, redactó su tratado *Sobre el dogma de Platón* siguiendo la misma fuente que utilizó Albino, es decir, la de Gayo. En estas dos obras se observa que Gayo limita las materias de la enseñanza platónica al marco ya tradicional de lógica, física y ética; en ellas aparecen un mundo eterno y un dios trascendente cuya naturaleza está determinada por dobles negaciones (ni malo, ni bueno; ni cualificado, ni sin cualidad), a la manera del Uno del

[58] PLUTARCO, *La faz que se ve en la luna*, finales.
[59] PLUTARCO, *Sobre el amor*, cap. XII.

Parménides de Platón, y que es conocido o bien por el método de abstracción o por el de analogía.

Los fragmentos que quedan de las obras de los platónicos de finales del siglo II, Severo, Atico, Harpocration, Cronio y especialmente Numenio, han servido para establecer que la representación neoplatónica del mundo estaba totalmente fijada, al menos en sus grandes rasgos. En la época de los Antoninos, Numenio escribió un libro para refutar la opinión de Antíoco, que asimilaba a Platón con los estoicos, y para reivindicar la autonomía del platonismo, que él, como Filón, aproximaba a Moisés [60]. Es conocida su teoría de los tres dioses: en lo más alto, la inteligencia primera (o Bien en sí), creadora de los inteligibles; debajo, el demiurgo, creador del mundo sensible, y por último, el mundo, tercer dios. Todo esto no es más que una interpretación del *Timeo* [61]. También conocemos por Proclo [62] su creencia en un Hades celestial en medio del cual describe las idas y venidas de las almas.

13. RENACIMIENTO DEL ARISTOTELISMO

Mucho menos popular que el platonismo, mucho menos dispuesto a unirse a las creencias generales de la época, el aristotelismo debe su renacimiento del siglo II al gusto que inclinaba a los espíritus hacia las doctrinas antiguas. Los peripatéticos, a partir de Andrónico, que editó las obras de Aristóteles hacia el año 50 a.C., preferían buscar el sentido exacto de las palabras del maestro a desarrollar con un método propio el conocimiento de la naturaleza. De ahí una serie de comentarios, los primeros de los cuales, los de Adrasto (en la época de Adriano), se han perdido. Los más antiguos de que disponemos son los de Alejandro de Afrodisias sobre la *Metafísica,* los *Primeros analíticos,* los *Tópicos* y las *Refutaciones de los sofistas;* también *De sensatione* y los *Meteoros,* a los que hay que añadir los tratados *De anima* y *De fato,* todos datan de finales del siglo II. Más adelante, el estudio de Aristóteles y de sus comentaristas se convirtió en un ejercicio obligatorio en toda escuela filosófica; era muy frecuente la lectura de un comentario de Aristóteles que servía de punto de partida a los tratados de Plotino (por ejemplo, *Enéadas,* IV, 6). Aunque el peripatetismo desapareció otra vez como escuela ante el gran éxito del

---

60 *Sobre la diferencia de los académicos con Platón,* citado por EUSEBIO DE CESÁREA, *Preparación evangélica,* XIV, 5 ss.

61 En la obra *Sobre el bien,* conocida igualmente por las citas de Eusebio de Cesárea.

62 PROCLO, *Comentario a la República,* vol. II, p. 96, 11, ed. G. Kroll, 1901.

platonismo, los comentarios de Aristóteles continuaron hasta el final de la antigüedad; la célebre *Isagoga* de Porfirio, discípulo de Plotino, que una traducción latina de Boecio daría a conocer en la edad media en occidente, era una introducción al estudio de las *Categorías*. Los más conocidos de esos comentaristas son Temistio (segunda mitad del siglo IV) y sobre todo Simplicio, cuyos comentarios a las *Categorías*, la *Física* y el *Cielo* poseen una sorprendente riqueza informativa[63]. Esos comentarios se unen sin sutura alguna a los comentarios en siríaco y después en árabe y, finalmente, a los que se escribieron en occidente a partir del siglo XIII, sin olvidar a los comentaristas bizantinos que se inspiraron en Juan Filopón (comienzos del siglo VI).

Esta tradición, tan constantemente seguida y cuyo comienzo contemplamos aquí, tiene una importancia histórica que no es posible exagerar. A través de ella se han trasmitido, tanto ciertas maneras de plantear los problemas filosóficos, como otras de clasificar las ideas, que han impregnado el pensamiento occidental. Puede servir como ejemplo la discusión, comenzada por Teofrasto y continuada durante toda la edad media, sobre la naturaleza de los intelectos y del conocimiento intelectual, según un oscuro capítulo de Aristóteles.

Según Temistio, Teofrasto interpretaba así la doctrina del maestro: el conocimiento intelectual es el descubrimiento de las formas inteligibles, incluidas en las cosas sensibles, por un intelecto pasivo puesto en actividad por un intelecto agente. Y a propósito de esta doctrina planteaba las tres aporías siguientes: «No se sabe si el intelecto paciente es adquirido o es inherente; además, se ignora la naturaleza de la pasión que sufre este intelecto; porque si el origen del conocimiento intelectual está en la sensación, el intelecto sufriría la acción del cuerpo; pero, ¿cómo podría hacerlo si es incorpóreo? ¿y cómo podría ser dueño de su pensamiento, si nada padece por sí? Por último, si una inteligencia no es nada en acto, sino que está totalmente en potencia, ¿en qué se diferencia de la materia prima? Por lo que se refiere al intelecto agente, las dificultades no son menores, ya que no puede decirse cómo llega al alma; y, si es inherente a ella, ¿cómo se explican el olvido, el error y la mentira?»[64].

Conocemos por Alejandro de Afrodisias la solución que su maestro Aristocles daba a tales dificultades[65] y veremos que está sugeri-

---

63 Los comentarios griegos han sido editados por la Academia de Berlín: *Commentaria in Aristotelem graeca, edita consilio et auctoritate Academiae regiae borussicae*, 23 vols. y 3 suplementos, Berlín 1882-1895.

64 Según TEMISTIO, *In de Anima*, ed. R. Heinze 1899, pp. 117, 310 ss. (T. V, 3 de los *Commentaria in Aristotelem*).

65 ALEJANDRO DE AFRODISIAS, *De anima liber*, ed. I. Bruns, pp. 110 ss. (T. II, 1 de los *Commentaria in Aristotelem*). Cf. la obra de P. MORAUX, *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote*, Liège-Paris 1942.

da por el estoicismo (la confusión, durante largo tiempo mantenida, entre Aristóteles y Aristocles, hizo que se atribuyeran al propio Aristóteles las ideas de Aristocles, contribuyendo a oscurecer aún más el asunto). Aristocles admite, en primer lugar, que lo que Aristóteles llama intelecto material, o en potencia, es un intelecto que crece naturalmente, como todas nuestras facultades, por avance de la edad, y que es capaz de hacer abstracciones. Sin embargo, esa actividad, inherente al alma, sólo es posible porque hay un intelecto venido de fuera, pensamiento puro, inteligencia divina extendida por todas partes en la materia, como una sustancia en otra, penetrándolo todo y encontrándose en cualquier cuerpo. Cuando ese intelecto en acto encuentra una mezcla corporal favorable, actúa valiéndose de ella como de un instrumento, y entonces se dice que pensamos. Nuestra inteligencia material o en potencia no es, pues, como nuestras otras facultades, sino cierta combinación orgánica que puede servir de instrumento al pensamiento.

Esta doctrina responde a las objeciones de Teofrasto, pero Alejandro estima que se aparta demasiado de la opinión del maestro. El distingue cuatro intelectos: el intelecto en potencia o *hílico,* capacidad de recibir las formas y semejante a una tabla rasa o, mejor, «al carácter que tiene de ser rasa», intelecto diferente de la materia prima, ya que no se convierte en tal o cual cosa en particular y no padece como la materia. En segundo lugar, el intelecto adquirido, o intelecto como disposición, que nace cuando la inteligencia ha captado lo universal, separando por abstracción las formas de la materia. Es semejante a los pensamientos que están siempre a nuestra disposición, de la misma manera que la ciencia está a disposición del sabio, aunque no esté siempre pensando en ella. Por último, el intelecto en acto es el pensamiento actual, en el que el sujeto es idéntico a su objeto.

Estos tres intelectos describen las tres fases de la actividad intelectual, de la potencia a la disposición y de la disposición al acto. El cuarto intelecto es el intelecto agente, la causa que hace pasar al acto a los inteligibles en potencia. Es preciso, por tanto, que él mismo sea inteligible en acto, por su propia naturaleza, separado y sin mezcla. Alejandro se ve obligado a reconocer en este intelecto agente, no ya una facultad del alma, sino el acto puro, el pensamiento del pensamiento, en una palabra: el Dios de Aristóteles. Por tanto, es Dios el agente de la operación intelectual en nosotros; no es una visión en Dios, sino, por decirlo así, una visión por Dios. Merced a Alejandro, tanto en los peripatéticos como en los platónicos, la meditación acerca de la naturaleza del conocimiento intelectual y de su objeto no nos lleva a la ciencia, sino a la teología.

BIBLIOGRAFIA

I y II

ARNOLD, E. V.: *Roman stoicism,* London, 1911.
BOISSIER, G.: *El fin del paganismo,* Madrid, 1908.
CUMONT, F.: *Lux perpetua,* Paris, 1949.
DENIS, J.-F.: *Histoire des théories et des idées morales dans l'antiquité,* I-II, Paris, 1856.
GAGE, J.: «La propagande sérapiste et la lutte des empereurs flaviens avec les philosophes (stoïciens et cyniques)», *Revue Philosophique* (1959), pp. 73-100.
GENTILE, G.: *Studi sullo stoicismo romano del I sec. d. C.*, Trani, 1904.
ZIELINSKI, T.: «Science grecque et science romaine», *Scientia,* 27 (janvier, 1933).

III

ACTAS del Congreso Internacional de Fislosofía en conmemoración de Séneca en el XIX Centenario de su muerte I-III, Madrid, 1965.
GEYTENBEEK, A. van: *Musonio Rufo en de griekse diatribe,* Amsterdam, 1949.
HENSE, O.: *Musonii Rufi fragmenta,* col. Teubner, Leipzig, 1905.

IV

ALBERTINI, E.: *La compositon dans les ouvrages philosophiques de Sénèque,* Paris, 1923.
ARTIGAS, J.: *Séneca. La filosofía como formación del hombre,* Madrid, 1952.
ASTRANA MARIN, L.: *La vida genial y trágica de Séneca,* Madrid, 1947.
BONILLA Y SAN MARTÍN, A.: *Historia de la filosofía española desde los tiempos primitivos hasta el siglo XII,* 1908, pp. 93-164.
ELORDUY, E.: *Séneca,* I, *Vida y escritos,* Madrid, 1965.
FERNÁNDEZ NAVARRETE, P.: *Séneca. Tratados filosóficos,* Madrid, 1929.
GALLEGOS-ROCAFULL, J. M.: *Séneca. Tratados morales,* México, 1944-1946.
GARCÍA-BORRÓN MORAL, J. C.: *Séneca y los estoicos,* Barcelona, 1956.
GARRIDO, J. L.: *La filosofía de la educacón de L. A. Séneca,* Madrid, 1969.
—«La formación humana, principal vocación de L. A. Séneca», *Pedagogía Histórica,* 10 (1970), pp. 80-110.
MARÍAS, J.: *Séneca. Sobre la felicidad,* trad. del *De vita beata,* Madrid, 1942.
MARTHA, C.: *Les moralistes sous l'empire romain,* Paris, [7]1906.
PRECHAC, F.: «Sénèque, lecture royale sous le dernier Valois», *Bulletin Budé* (mars 1950), pp. 185-205.
PRIETO, F.: *El pensamiento político de Séneca,* Madrid, 1977.
RIBER, L.: *L. A. Séneca, obras completas,* Aguilar, Madrid, [5]1966.
WALTZ, R.: *La vie de Sénèque,* Paris, 1949.
YELA, J. F.: *Séneca,* Labor, Madrid-Barcelona, 1947.
ZAMBRANO, M.: *El pensamiento vivo de Séneca,* Losada, Buenos Aires, 1943.

V

BONHOEFFER, A.: —*Epiktet und die Stoa,* Stuttgart, 1890.
—*Die Ethik des Stoïkers Epiktet,* Stuttgart, 1894.
—*Epiktet und das neue Testament,* Giessen, 1911.
BRUNS, J.: *De schola Epicteti,* Kiel, 1897.
COLLARDEAUX, T.: *Etude sur Epictete,* Paris, 1903.

HYMANS, B. L.: *Ἄσκησις. Notes on Epictete Educational System,* Assen, 1959.
JAGU, A.: *Epictète et Platon,* Paris, 1946.
JORDÁN DE URRIES Y AZARA, P.: *Epicteto. Pláticas por Arriano,* I-III, Alma Mater, Barcelona, 1958.
LAURENTI, R.: *Epitteto. Le diatribe e i frammenti,* Laterza Bari, 1609.
PASCAL, B.: *Entretens avec M. de Saci sur Epictète et Montainge,* Paris, 1655.
SCHENKL, H.: *Dissertationes ab Arriano digestae fragmenta, Enchridion,* Teubner, Leipzig, 1916.
SOUILHÉ, S., y DESPLACES-JAGU, A.: *dissertationes ab Arriano digesta,* col. G. Budé, Paris, 1943 ss.
WEBER, L.: «La morale de Epictète et les besoins présents de l'enseignement morale», *Revue de Métaphisique* (1905).

VI

COUAT, D.: *Pensées de Marc-Aurele,* Bordeaux, 1904. Otras ediciones de su obra: J. H., Leopold, Oxford, 1908; H. Schenkl, Leipzig, 1913; A. I. Trannoy, col. G. Budé, Paris, 1925; A. Farquharson, Clarendon Pr., Oxford, 1946.
DÍAZ DE MIRANDA, J.: *Los doce libros del emperador Marco Arurelio,* Sancha, Madrid, 1785 (trad. del griego).
MARÍAS, J.: «Marco Aurelio o la exageración», *Hora de España,* 1 (1937), pp. 37-47.
RENAN, E.: *Marc-Aurele et la fin du monde antique,* Paris, 1881.

VII

BEKKER, J.: *Sexto Empirico. Hypotiposes Pyrronicae* y *Adversus Mathematicos,* Berlin, 1842.
BRÉHIER, E.: «Les tropes d'Enésidème contre la logique inductive», *Revue des Etudes Anciennes,* 20 (1918), pp. 69 ss.
BROCHARD, V.: *Los escépticos griegos,* Losada, Buenos Aires, 1945.
DEICHGRAEBER, K.: *Die griechische Empirikerschule,* Berlin, 1930.
DAL PRA, M.: *Lo scetticismo greco,* Bocca, Milano, 1950.
GOEDECKEMEYER, A.: *Die Geschichte des griechischen Skepticismus,* Leipzig, 1905.
GRENIER, J.: «L'exigence d'intelligibilité du sceptique grec», *Revue Philosophique* (1957), p. 357.
GRENIER, J., y GORDON, G.: *Sextus Empiricus. Oeuvres choisies,* Aubier, Paris, 1948.
MINDÁN MANERO, M.: «El fundamento de la conducta en el escepticismo griego», *Revista de Filosofía* (Madrid, 1956), pp. 227-242.
ROBIN L.: *Pyrrhon et le scepticisme grec,* Paris, 1944.

IX

BRÉHIER, E.: *Philon. Allegories des saintes lois,* Paris, 1908.
Les idees philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie, Paris, [2] 1925.
CADIOU, R.: *Philon. La migration d'Abraham,* Paris, 1957.
COHN, L., y WENDLAND, P.: *Philonis alexandrini opera quae supersunt,* I-VII, Berlin, 1896-1930 (índices de I. Leisegang).
DANIELOU, J.: *Philon d'Alexandrie,* Paris, 1958.
—*Ensayo sobre Filón de Alejandría,* Madrid, 1963.
GOODENOUGH E. R.: *By light, light,* New Haven, 1935.
—*The Politics of Philo Judaeus, Practice and Theory,* New Haven, 1938.
—*An Introduction to Philo Judaeus,* New Haven, 1940.
HEINEMANN, J.: *Philonis Werke,* Breslau, 1921-1924.

MANGEY, T.: *Philonis opera,* London, 1742.
PONILLOUX, J.; ARNÁLDEZ, R. y MONDESERT, C.: *Les oeuvres de Philon d'Alexandrie,* Du Cerf, Paris, 1961 ss.
WOLFSON, H. A.: *Philo,* Cambridge, 1948.

X

CARCOPINO, J.: *La basilique pythagoricienne de la Porte majeure,* Paris, 1926.
—*De Pythagore aux apôtres,* Paris, 1956.
DAVID, M.: «Leibniz et la Tableau de Cebes», *Revue Philosophique* (1961), pp. 39 ss.
PICARD, Ch.: «Remarques sur l'Apologue dit de Prodicos», *Revue Archéologique* (1953), p. 31.

XI

BABUT, D.: *Plutarque et le stoïcisme,* Paris, 1969.
DEFRADAS, P.: *Plutarque. Le banquet des sept sages,* Paris, 1954.
FLACELIERE, R.: *Plutarque. Dialogues. Sur l'amour,* Paris, 1952.
—*Sur les oracles de la Pythie,* Paris, 1937.
—*Sur l'E de Delphes,* Paris, 1941.
—*Sur la disparition des oracles,* Paris, 1947.
GREARD, O.: *De la morale de Plutarque,* Paris, [5]1892.
GUIMET, E.: *Plutarque et l'Egypte,* Paris, 1898.
HUBERT, C.: NACHSTADT, W.; PATTON, W. R., y POHLENZ: *Plutarco. Obras,* Teubner, Leipzig, 1925 ss.
LASSERRE, F.: *Plutarque. De la musique,* Lausanne, 1954.
LATZARUS, B.: *Les idées religieuses de Plutarque,* Paris, 1920.
LEDOS, E. G.: *Catalogue des ouvrages de Plutarque,* Paris, 1938.
MONDOLFO, R.: *La comprensión del sujeto humano,* Buenos Aires, 1955.
RODRIGUEZ, I.: «La Inspiración en el mundo griego», *Salmaticensis,* 2 (1955), pp. 478-535.
VOLKMANN, R.: *Leben, Schriften und Philosophie des Plutarch von Choeronoea,* Berlin, [2]1873.
WYTTENBACH D. A.: *Lexicon Plutarcheum,* I-II, 1963.

XII

FREUDENTHAL: «J. Albinus. Le Prologue», en *Hellenistische Studien,* III, Berlin, 1879, pp. 332 ss.
HELM R.: *Apulei. Opera,* I-III, 1905-1907.
LE CORRE, R.: «Le rôle d'Albinus dans l'evolution du platonisme», *Revue Philosofique de la France et de l'Etranger,* 81 (1956), pp. 28-38.
LOENEN, Th.: «Albinus Metaphysics», *Mnemosyne,* IV/9 (1956), pp. 269-319; IV/10 (1957), pp. 35-56.
LOUIS P.: *Albino. Epitome,* Paris, 1945.
MONCEAUX, P.: *Apulée, roman et magie,* 1888.
SINKO, TH.: *De Apulaei et Albini doctrinae platonicae adumbratione,* Cracovia, 1905.
THOMAS, P.: *Apuleuis. De philosophia libri,* 1908.
VALLETTE, P.: *L'Apologie d'Apulée,* Paris, 1908.
VOGEL, C. J. de: «La théorie de l'*ἄπειρον* chez Platon et dans la tradition platonicienne», *Revue Philosophique* (1959), p. 21.

XIII

HAMELIN, O.: *La théorie de l'intellect d'après Aristote et ses commentateurs,* ed. de E. Barbotin, Paris, 1953.

MORAUX, P.: *Alexandre d'Aphrodise exégète de la noétique d'Aristote,* Liége-Paris, 1942.

THILLET, P.: *Alexandre d'Aphrodise. De fato ad imperatores,* trad. G. de Moerbeke, 1963.

WILPERT, P.: «Reste verloreher Aristoteles. Schriften bei Alexander von Aphrod», *Hermes* (1940).

CAPITULO VII

DESARROLLO DEL NEOPLATONISMO

1. PLOTINO

El neoplatonismo es esencialmente, como hemos visto, un método para acceder a una realidad inteligible y una construcción o descripción de esa realidad. El mayor error que podría cometerse sería creer que esta realidad tiene como función esencial explicar lo sensible; se trata, ante todo, de pasar de una región en la que el conocimiento y la felicidad son imposibles, a otra en la que sean posibles. La semejanza gracias a la cual se puede pasar de una a otra región, ya que lo sensible es la imagen de lo inteligible, no interesa tanto porque explique el mundo sensible, cuanto porque permite remontarse hasta lo que es en sí, sin relación con el mundo. La vida de los dioses, en el mito, es indiferente al mundo de los humanos; la realidad inteligible de Plotino tampoco conoce el mundo ni desciende hasta él; su estado de espíritu es, sutilizado al máximo, el estado de espíritu mitológico.

El siglo III y los dos siguientes señalan, en el paganismo, un intento de captar la estructura y las articulaciones de esa realidad. La filosofía de esa época es una manera de describir los paisajes metafísicos a los que se traslada el alma mediante una especie de adiestramiento espiritual.

Uno de sus iniciadores fue Ammonio Saccas, que enseñó en Alejandría por lo menos desde el 232 al 243 y que reveló a Plotino, que tenía 28 años, la filosofía verdadera. Es un personaje bastante mal conocido; no escribió nada; entre sus discípulos conocemos, además de Plotino, al filósofo Longino, a Herennio y a un Orígenes que no hay razón alguna firme para identificar con el cristiano, aunque fuesen contemporáneos; pero ignoramos lo que se enseñaba en la escuela de Ammonio. Habrá que esperar al siglo V para oír hablar de las ideas de Ammonio a Nemesio y a Hierocles, sin que podamos asegurar tampoco que hablasen, efectivamente, de Ammonio Saccas. No podemos conocer, por tanto, la participación de este maestro tan amado en la formación del espíritu de Plotino.

Plotino (205-270), discípulo de Ammonio desde el 232 al 243, lo abandonó para seguir al emperador Gordiano en su expedición contra los persas; desde el 245 estuvo en Roma, hasta su muerte; allí reunió algunos discípulos entusiastas, entre los cuales se contaba Porfirio,

que fue su secretario. A petición de sus discípulos se decidió, aunque muy tarde, en el 255, a escribir y publicar. Redactaba con mucha rapidez y sin corregir, confiando a Porfirio el cuidado de las correcciones materiales. Así nacieron, en el orden de sucesión que ofrece Porfirio en su *Vida de Plotino*, los cincuenta y cuatro tratados que aquél reunió, después de la muerte de Plotino, en una edición de conjunto, en grupos de nueve, o sea, seis *Enéadas*. Tales tratados parecen reproducir fielmente su enseñanza oral; no ofrecen, en modo alguno, una exposición continuada y progresiva de la doctrina, sino más bien una serie de conferencias que aclaran puntos concretos: el valor de la astrología, la forma en que el alma desciende al cuerpo y está unida a él, el problema de la memoria en las distintas especies de almas, desde el alma humana hasta el alma del mundo, pero estudiándolos en función de una visión del universo siempre presente y actuante.

Esa visión del universo no es particular de Plotino; la hemos visto esbozarse en Posidonio cuando distingue y ordena lo que el estoicismo antiguo identificaba: dios, destino, naturaleza; la hemos visto más precisa en Moderato, con su teoría de la triple unidad. ¿Cuál es su principio? Los estoicos sostenían, y Plotino vuelve a tomar formalmente su tesis, que el grado de realidad de un ser dependía del grado de unión de sus partes están desde el montón de piedras, cuyas partes están simplemente yuxtapuestas, hasta el ser vivo cuyas partes se mantienen por la tensión del alma, pasando por los cuerpos colectivos, como un coro o un ejército. Es posible concebir que la unión crezca hasta el extremo de que las partes se fusionen y se hagan cada vez más inseparables: no se puede hablar, pues, en el mismo sentido de las partes de un cuerpo vivo y de las partes de una ciencia; en un cuerpo vivo las partes son solidarias, pero localmente separadas; en una ciencia cada parte es un teorema y cada teorema contiene en potencia a todos los demás. Así se ve que un grado más de unificación nos lleva de lo corpóreo a lo espiritual.

Pero toda realidad en la que la unión de las partes no es perfecta supone, por encima de ella, una unidad más acabada; así, la simpatía mutua de las partes de un cuerpo vivo o de las partes del mundo supone por encima de sí otra unidad más perfecta, la del alma, que las contiene; y la unión de los teoremas de una ciencia supone la unidad de la inteligencia que los capta. Sin esa unidad superior todo se dispersa, se pulveriza y pierde su ser. Nada existe sino por el Uno; Aristóteles se equivocaba al decir que el ser y el uno son siempre convertibles: en realidad, el ser está siempre subordinado al Uno; el Uno es el principio del ser. Pero con una condición: que esa unidad no sea puramente formal y vacía, sino que contenga toda la realidad que debe desarrollarse en su producto. El alma de un ser vivo contiene en sí, en estado de razones seminales inseparables unas de otras, todos

los detalles del cuerpo vivo; no hay nada real que no proceda de ella. En esta condición se ve el alcance del modo de inteligibilidad que emplea Plotino y que consiste en hacer comprender una realidad cualquiera refiriéndola a una unidad más perfecta[1].

Sin embargo, Plotino abandona enteramente la teoría estoica, cuyas fórmulas utilizó algunas veces. Recordemos que, para los estoicos, la unificación se debía a una actividad peculiar del agente que penetraba en la materia y con su tensión retenía sus partes. Para Plotino, toda unidad es siempre más o menos parecida a la de la ciencia; en una ciencia el espíritu es uno porque contempla un solo y mismo objeto; lo que introduce la unidad en la realidad inferior es la contemplación del principio superior[2]. Decir que el uno es el principio del ser equivale a decir que la única realidad verdadera es la contemplación. No sólo la inteligencia es contemplación de su objeto, también la naturaleza es contemplación, contemplación tácita, silenciosa, inconsciente, del modelo inteligible al que trata de imitar; un animal, una planta, un objeto cualquiera sólo tienen su forma (en sentido aristotélico) en la medida en que contemplan el modelo ideal que se refleja en ellos. El principio superior permanece, por tanto, en sí, en su inalterable perfección e inmovilidad; nada de él ni de su actividad pasa a la realidad inferior, puesto que de lo que se trata es de que, igual que las cosas bellas llenen a las cosas con su luz y su reflejo tanto como éstas puedan recibir.

Sin embargo, para entenderlo bien, hay que tener siempre presente la imagen fija de aquel cosmos único, finito y eterno, con su orden siempre idéntico a sí mismo, que obsesionaba tanto a Plotino como a sus contemporáneos; es en función de esa imagen como adquiere sentido su doctrina metafísica. El dato es la unidad del mundo sensible, y todas las relidades inteligibles de las que depende no son sino este mismo mundo, más condensado y, de algún modo, desmaterializado. Toda la construcción metafísica de Plotino pierde buena parte de su sentido si no se acepta, junto con la unicidad del mundo, su unidad, la simpatía de sus partes, su eternidad y el geocentrismo[3].

Así se entiende la teoría plotiniana de los principios o hipóstasis: el primer principio es el Uno o Primero, en el que no hay todavía ninguna división; no es nada, ya que no hay en él nada distinto; y lo es todo, ya que es potencia de todas las cosas; es como el Uno del *Parménides* de Platón, del que sucesivamente se puede negar todo y afirmar todo; de hecho, Plotino tomó de este diálogo el principio de su teoría del Uno. Pero también está en el libro VI de la *República*; el

---

1 *Enéadas,* VI, tratado 9.
2 *Ibid.,* III, 8.
3 *Enéadas,* II, 1.

uno es también, efectivamente, el Bien, ya que da a cada ser su ser: él mismo está «por encima de la esencia», ya que, para Platón, ser es necesariamente ser alguna cosa. Ahora bien, el Primero, Bien o Uno es una hipóstasis, sin ser una esencia o sustancia. La palabra hipóstasis significa todo sujeto que existe, sea determinado o no; la palabra esencia o sustancia (οὐσία) designa también a un sujeto existente, una hipóstasis, pero un sujeto determinado por atributos positivos y que tiene forma. Por eso hay que prestar atención para no confundir esos atributos, Primero, Uno o Bien, con propiedades positivas o formas del Uno; son maneras de hablar de él, en relación con las hipóstasis subordinadas; es Primero, como anterior a cualquier otra realidad; es Uno como principio unificador; es Bien como fin; pero estas expresiones no dicen lo que es, porque, hablando con propiedad, no es nada, ni uno ni bien, sólo una nada supraesencial[4].

¿Por qué este Uno no es lo único? ¿Por qué la realidad no permanece eternamente contraída en él? Porque toda cosa perfecta produce, igual que el ser vivo produce a su semejante cuando llega al estado adulto; una producción inconsciente, involuntaria, debida a una especie de superabundancia, como la de una fuente cuyo exceso se derrama, como la de una luz que se difunde. El ser vivo, la fuente, la luz, no pierden nada al extenderse y conservan en sí mismos toda su realidad; es lo que se ha llamado, con una metáfora habitual, pero no del todo exacta, la teoría de la emanación; habría que decir mejor, con Plotino, *procesión* (ἔκλαμψις), producción o progreso de alguna cosa que procede del principio. Pero lo producido procura permanecer lo más cerca posible de su productor, del que recibe toda su realidad; apenas ha procedido, se vuelve hacia su productor para contemplarlo. En este acto de volverse, o conversión, nace, con un nacimiento por supuesto eterno o intemporal, la segunda hipóstasis que es a la vez Ser, Inteligencia y Mundo inteligible[5].

No hay que exagerar la unidad sistemática del pensamiento plotiniano en la descripción de esta segunda hipóstasis, que presenta varios aspectos. Está ante todo, bajo el aspecto del mundo inteligible, el Uno de algún modo extendido y multiplicado: la realidad, indistinta en el Uno, se expande en una multiplicidad jerarquizada de géneros y especies que se forman, mediante una especie de dialéctica (la división platónica) y de movimiento espiritual, a partir de los géneros supremos; pero hay que entender que este movimiento está eternamente acabado, que esa jerarquía de inteligibles está eternamente fijada y que es sólo nuestro pensamiento el que se mueve al recorrerla[6]. Y hay que evitar asimismo exagerar el carácter de multiplicidad

[4] *Ibid.*, VI, 9; V, 1, 6; VI, 8.
[5] *Ibid.*, V, 1, 6; V, 2; V, 3, 13 ss.; V. 4.
[6] *Ibid.*, IV, 4, 1-2.

de este mundo: en tal unidad sistemática, cada ser contiene a todos los demás, todo está en todo. Plotino nos recuerda que la dialéctica platónica no procede, como la lógica aristotélica, por adiciones, añadiendo al género las diferencias específicas para determinar la especie, sino que procede por división, es decir, que el género es un todo concreto al que se separa para dividirlo en especies, de la misma manera que se puede concebir al mundo dividido en cielo y región sublunar; la procesión del género a las especies no es un enriquecimiento, sino un paso del todo a las partes, en el que éstas conservasen todavía la riqueza del todo [7].

De ahí se deduce una consecuencia importante: el inteligible aristotélico sólo designaba géneros y especies; el individuo, realizado en el mundo sensible, contenía, por tanto, todos los caracteres de la forma específica, aumentados con otros caracteres en número indeterminado, debidos a su realización en la materia y que constituían su verdadera individualidad. Es posible pensar el hombre, pero no se puede pensar Sócrates, cuya individualidad es debida a los mil accidentes que la forma específica del hombre ha encontrado al realizarse: ¡el mundo sensible sería, por tanto, en ciertos aspectos, más que el mundo inteligible! La verdad es, para Plotino, todo lo contrario: que el individuo existe en el mundo inteligible, o que tiene «ideas de individuos» [8]. Plotino no admite, en general, que la forma, para realizarse en lo sensible, deba ser acrecentada con caracteres positivos, como los órganos de defensa, por ejemplo, o los órganos de los sentidos, que sirven al animal sensible, no al animal inteligible. A las preguntas: «¿para qué necesita el león ideal las garras, puesto que no tiene que defenderse?», «¿para qué necesita el ser vivo los órganos de los sentidos en una región en la que no hay nada sensible?», Plotino responde: «Para que todo sea, para que el mundo inteligible contenga todas las riquezas posibles». En el ser vivo material, la sensación no es, como dicen los estoicos, simple impresión de una materia sobre otra, sino que conserva algo de espiritual y de inmaterial que garantiza su origen inteligible. Y Plotino se niega a explicar la producción de los órganos de los sentidos por medio de algo parecido a un azar feliz o una providencia atenta; no son más que una imitación degradada de una realidad más elevada [9].

La segunda hipóstasis es, pues, un verdadero mundo, completo, perfecto, y no un simple esquema abstracto del mundo sensible.

Es también el ser o esencia, es decir, el contenido concreto o posi-

[7] *Ibid.*, I, 3; III, 2, 1-2; V, 9.
[8] *Ibid.*, V, 7.
[9] *Enéadas*, VI, 7, 1-2.

tivo de una cosa, que hace de ella un objeto de conocimiento. La primera hipóstasis estaba por encima del ser, y debía negársele todo carácter positivo; la segunda es el ser mismo, es decir, todo lo que hace que la realidad tenga una forma que la convierte en cognoscible.

La segunda hipóstasis es, en fin, la inteligencia. Plotino introdujo en este punto novedades que extrañaron a sus contemporáneos y que chocaron sobre todo a Porfirio cuando entró en la escuela. La inteligencia es la que conoce al ser o esencia; ahora bien, entre el ser o inteligible que es conocido y la inteligencia que lo conoce, hay que admitir, al parecer, una distinción: primero se plantea el ser como la realidad en acto y después la inteligencia, cuyas virtualidades se actualizan cuando aprehende al ser; para el platonismo es incluso esencial plantear lo inteligible antes que la inteligencia; Aristóteles y Anaxágoras, al tomar a la inteligencia como principio, no saben definirla y suprimen lo inteligible. Si un platónico aceptaba la inteligencia como principio segundo, era porque planteaba como primer principio lo inteligible, a la manera de Platón, que, en el *Timeo,* describía la inteligencia del demiurgo contemplando, fuera y por encima de sí, los modelos ideales, a imitación de los cuales se producen las cosas. Pero Plotino no sigue en modo alguno esta tradición, sino que asume la conocida formulación de Aristóteles: en la ciencia, la cosa sabida es idéntica al sujeto que conoce; y se niega a admitir que los inteligibles estén fuera de la inteligencia. Sin duda, Plotino es fiel a Platón cuando se trata de colocar por encima de la inteligencia una realidad cuya visión tiene la inteligencia; pero esta realidad, que es lo Uno, no es lo inteligible. ¿Por qué, pues, este cambio tan profundo? Recordemos en primer lugar que, si el *Timeo* subordinaba la inteligencia demiúrgica a los modelos ideales, la *República,* en cambio, hacía del Bien el principio común al cognoscente y a lo conocido, de la misma manera que el sol es el principio común de las cosas visibles y de la sensación visual. La inteligencia y los inteligibles, el cognoscente y lo conocido están, pues, al mismo nivel. También Plotino se consideraba seguidor de Platón; pero, además y sobre todo, le parecía que la tesis contraria introducía en la filosofía todas las dificultades de la teoría del conocimiento de los dogmatismos postaristotélicos. Si lo inteligible estuviese fuera de la inteligencia, habría que imaginar una inteligencia sin pensamiento actual en la que viniesen a imprimirse, «por vía de encuentro», los inteligibles, como lo hacen los sensibles en los órganos de los sentidos. Esta inteligencia sería imperfecta, incapaz de aprehender eternamente su objeto, incapaz de conseguir la certeza sobre su objeto, del que sólo poseería la imagen. La Inteligencia-hipóstasis debe descubrir, pues, en sí misma toda la riqueza del mundo inteligible. El pensamiento de sí no sólo le da (como el *Cogito* agustiniano o cartesiano) la seguridad formal de su existen-

cia, sino también la certeza de su contenido; su contenido termina ahí, igual que ahí empieza[10].

Aquí se encuentra, al parecer, la unidad de las especulaciones de Plotino acerca de la segunda hipóstasis: la Inteligencia es visión del Uno y, por eso mismo, es conocimiento de sí y conocimiento del mundo inteligible; no hay que imaginar el mundo inteligible a la manera de un ser inerte que no fuera, al mismo tiempo, pensamiento; recordemos que el ser es contemplación: la concepción más profunda que se puede tener del mundo inteligible es la de una especie de sociedad de inteligencias o, si se quiere, de espíritus, cada uno de los cuales, al pensarse, piensa a todos los demás y que no forman, pues, sino una Inteligencia o Espíritu único.

De la misma manera que el Uno produce la Inteligencia, la Inteligencia produce una tercera hipóstasis, que es el Alma. La teoría plotiniana del alma es aún más compleja que su teoría de la Inteligencia. Para comprender bien su alcance hay que oponer, como hacía Plotino constantemente, lo que pensaba Aristóteles del alma a lo que piensan de ella, no sin cierta concordancia, los platónicos y los estoicos. Y aquí encontramos uno de los motivos más graves de disensión entre Aristóteles y Platón que aparecieron en aquella época. Aristóteles borró, por decirlo así, al alma de su imagen del universo; los motores de los cielos son inteligencias; el alma sólo aparece en los cuerpos vivos sublunares, a título de forma del cuerpo, noción absolutamente intelectual, propia de un fisiólogo que busca el principio de las funciones corporales; el alma, como sede del destino, ha desaparecido. Por el contrario, en el *Fedro,* el *Timeo* y las *Leyes* hay, como en los estoicos, un alma del mundo, directora del mundo sensible, con la cual son consustanciales las almas individuales, almas de los astros y almas de los hombres, fragmentos de aquélla. No se trata de una mera diferencia de terminología, sino de una oposición profunda en la concepción del universo y del destino; del universo, ante todo, que es un ser vivo y en el cual, por tanto, los movimientos generales (movimientos circulares de astros) no se deben a la propiedad de una quintaesencia cuya naturaleza fuese la de moverse circularmente, sino a la influencia de un alma que domina al elemento ígneo que compone el cielo y le hace adoptar, contrariando su naturaleza, el movimiento circular, ese movimiento de vuelta sobre sí mismo, que es una imitación del suyo propio[11]. Nada hay que horrorice más al platónico que la quintaesencia aristotélica; partidario de la unidad sustancial del cosmos y de la simpatía de sus partes, ve en la quintaesencia, no sin razón, la negación de esta tesis. Hay también oposición en la concepción

[10] *Enéadas,* V, 5, 1-2; III, 8, 8.
[11] *Enéadas,* II, 2; II, 1.

del destino, ya que las almas individuales desempeñan, en el detalle del gobierno de las cosas, un papel muy similar al que desempeña el alma del mundo en el conjunto; su destino forma parte, pues, de un plan de conjunto y Plotino desarrolla con predilección la vieja imagen de las diatribas: el mundo como teatro en el que la providencia asigna a cada uno su papel [12].

Sin pensar en esa visión del mundo, en esa función cósmica de las almas, no podría entenderse la naturaleza de la tercera hipóstasis. Porque el alma no es sino el mundo inteligible, sólo que más dividido, más suelto y, sin embargo, no extendido o, al menos, no extendido con extensión material, ya que el alma tiene como propiedad el estar toda entera simultáneamente en todas las partes del cuerpo vivo al que anima [13], dispuesta, sin embargo, a repartir su influencia en el espacio y delineando en sí, como el alma del mundo del *Timeo*, las divisiones del mundo. El alma es, en una palabra, el intermediario entre el mundo inteligible y el mundo sensible; afecta al primero porque, procediendo de él, se vuelve hacia él para contemplarlo eternamente, y afecta al segundo porque lo organiza y ordena. Esas dos funciones son distintas sólo en apariencia: en realidad, el alma organiza al mundo sensible por el mero hecho de contemplarlo mediante una influencia que emana de ella sin querer; como si las figuras que piensa un geómetra se dibujasen por sí mismas [14]. El alma no tiene una función activa y providencial junto a su función contemplativa, sino que, siendo puramente contemplativa, y permaneciendo en las alturas, actúa.

En esta tríada de hipóstasis se detiene la serie de las realidades divinas, en las que no penetra el mal. ¿Hay en ello una teología? Plotino no pronuncia jamás el nombre de Dios (salvo en un texto dudoso) a propósito del primer principio; ese nombre sólo aparece en sus escritos en relación con las almas directoras del mundo o de los astros, que son, para él, los únicos dioses y a propósito de las cuales defiende el politeísmo helénico. Por otra parte, Plotino intentaba separar los actos rituales de la religión y las especulaciones sobre los principios; habla extensamente de la adivinación astrológica, de la plegaria y del culto a las estatuas, para mostrar que la eficacia de estos actos rituales, que no niega, no procede de la acción de un dios sobre el mundo en respuesta a esos actos (como si los astros bienaventurados pudiesen ocuparse de las tonterías humanas), sino de la simpatía que une entre sí a las partes del mundo, ya que todo acto de culto equivale, en suma, a un encantamiento que produce sus efectos, con la única condición de que esté bien ejecutado. Entre esta religión que tiende

[12] *Ibid.*, III, 2 y 3.
[13] *Ibid.*, VI, 4 y 5.
[14] *Descripción de la acción de la naturaleza,* III, 8, 4.

al rito puro y el acceso del alma a las realidades inteligibles no hay relación alguna. Subrayemos, a este respecto, hasta qué punto su teoría de las hipóstasis es diferente de la teoría filónica de los intermedios, con la que a menudo se relaciona equivocadamente; el intermediario filónico, el Verbo que castiga o recompensa, va de algún modo por delante de las necesidades del alma humana y no tiene otra función que velar por el bien de los hombres; la hipóstasis plotiniana no tiene ninguna voluntad de bien, ninguna intención de salvar a los hombres; es la oposición mil veces recurrente entre la devoción semita y el intelectualismo helénico: en Plotino, cada hipóstasis no es sino una contradicción, una unificación cada vez más elevada del mundo, hasta la unidad absoluta.

Hay, sin embargo, una restricción: en esta realidad inefable, desnuda de caracteres positivos que es el Uno, Plotino discierne una infinidad y una indeterminación que hacen de ella algo distinto de la simple razón abstracta de la unidad del mundo. En su tratado *Sobre la libertad y la voluntad del Uno* (VI, 8) se ve surgir en el Primero una especie de vida positiva e independiente; no es sólo, en modo alguno, la independencia (αὐτάρκεια) que poseen el mundo inteligible o el sensible, es decir, la facultad de bastarse a sí mismo sin necesidad del exterior (que en esto consiste la independencia de una esencia, pero incluso el mundo está tan unido a su propia esencia que no puede abandonarla); la independencia del Primero es la absoluta libertad, el hecho de poder ser lo que quiera sin atarse a ninguna esencia; una especie de potencia indefinida de metamorfosis, que no se detiene en forma alguna. Aquí aparece algo nuevo que no estaba en Platón; Platón había hablado de cierto principio supremo que era límite, medida y relación fija, concebido siempre, por consiguiente, en relación con el orden al que servía de principio. El Uno infinito de Plotino es, en cambio, libertad absoluta, realidad que es lo que es por sí, en relación consigo y para sí [15]. Definir la realidad más profunda como algo independiente de las formas en que el espíritu fija los seres es una característica del platonismo; pero se deduce que aquélla sólo podrá ser alcanzada por métodos independientes de los intelectuales, ya que la inteligencia no se refiere más que al ser definido y limitado.

Por debajo de la tríada de hipóstasis divinas, Plotino admite todavía otra hipóstasis, que es la materia. Mientras Aristóteles definía la materia en relación con la forma, y, por tanto, siempre como algo relativo, Plotino la define, por el contrario, como una realidad absoluta. Mientras Aristóteles consideraba a la materia (salvo la materia prima) como algo indeterminado sólo en relación con una forma (el bronce en relación con una estatua, por ejemplo), aunque pudiese

[15] *Enéadas,* VI, 8, 17.

estar determinada en sí misma, Plotino no admite más que una materia completamente indeterminada, e incluso indeterminable; porque el modo en que existe la forma en la materia no la hace determinada; la forma, al abandonarla, la deja tan pobre de determinación como la había encontrado; la materia es impasible, es la absoluta pobreza del mito del *Banquete*. Tampoco hay verdadera unión entre forma y materia; antes bien, habría que decir que lo sensible es un simple reflejo pasajero de la forma en la materia y que no afecta a la materia más de lo que afecta la luz al aire que ocupa [16].

Esa incapacidad para recibir la forma y el orden, para poseerla, para conservarla, esta imposibilidad de decir *yo*, de tener un atributo positivo, es el mal en sí, es la raíz de todos los males que existen en el mundo sensible. El mal no es, en efecto, una simple imperfección, ya que entonces habría que decir que la Inteligencia es mala porque es inferior al Uno. El vicio, la debilidad del alma, todo lo que parece ser el mal en sí sólo es mal porque el alma ha entrado en contacto con la materia y ha caído en el devenir a causa de ese contacto; y no se purificará dominándola, sino huyendo de ella. Si, a pesar de todo, existe esta materia, es porque es preciso que se agoten todos los grados de la realidad; pero no es independiente del Uno, sino que es sólo como el último reflejo, antes de la oscuridad completa de la nada [17].

En la apreciación de Plotino sobre el origen del mal aparecen simultáneamente dos teodiceas de principios muy diferentes: en una, cuyo principio acabamos de indicar, el mal es la materia, y la cosa sensible es un reflejo en un reflejo: de él se sale mediante la vuelta a las realidades. La otra, la que desarrolla en sus últimos escritos, es muy diferente de ésta; el logos o razón, principio de armonía, desempeña su papel en el mundo y cada ser tiene su lugar y su papel que le hacen coincidir con la armonía del todo; sufre o padece todo lo que corresponde en tal cualidad; el sufrimiento que padece (como el de la tortuga, demasiado lenta para escapar al tropel que se acerca y la pisotea) puede ser un mal para él, considerándolo aisladamente y separado del todo, pero no es un mal para el universo [18]. Dos tesis, pues, extrañas entre sí: por una parte, una teodicea pesimista que sólo acepta como remedio del mal la huida fuera del mundo, hacia la realidad suprasensible, por otra, una teodicea progresiva y optimista, que admite el remedio estoico del asentimiento voluntario. Ahora bien, ¿son contradictorias estas dos tesis?

Fealdad de lo sensible, huidizo, evanescente, indeterminado, y belleza del cosmos, ordenado, armonioso, regulado por leyes eternas:

---

[16] *Enéadas,* III, 6, 6 ss.; II, 4, 6 ss.
[17] *Ibid.*, I, 8.
[18] *Ibid.*, III, 2 y 3.

tal es el ascetismo del *Fedón,* junto a la admiración del *Timeo* por el arte del demiurgo; dos sentimientos distintos, pero no contradictorios, ya que responden a la disociación del mundo sensible en sus factores reales, bajando, por una parte, nuestra vista hacia la indeterminación de la materia y elevándola, por otra, hacia el alma del mundo y la región suprasensible. La belleza que admiramos en una cosa, decía Plotino en su primer tratado sobre *Lo bello* (I, 6), no es una simple disposición de las partes de esa cosa, sino el reflejo de una idea suprasensible; es, pues, el mundo inteligible lo que admiramos efectivamente en el mundo sensible y al que nos referimos mediante una dialéctica necesaria que separa el orden del desorden.

Esta distinción permitirá entender la difícil cuestión del destino de las almas individuales. Recordemos que Plotino admite una especie de unidad de todas las almas, ya que todas se derivan de un alma única, de la misma manera que las inteligencias se derivan de la Inteligencia. El alma del mundo ha preparado para cada una una morada correspondiente a su naturaleza y a la que debe dirigir durante el tiempo fijado por el orden de las cosas. El alma dirige al cuerpo, se ocupa de él, por la única razón de que contempla el orden inteligible; vuelta o convertida hacia ese mundo, y siendo ella misma inteligencia, permanece al lado de la Inteligencia mientras su reflejo va a iluminar y vivificar el cuerpo. Pero, dado que el lazo que une a las almas es más relajado que el que une a las inteligencias, el alma puede volverse hacia su reflejo: entonces, en lugar de contemplar su modelo, ve su reflejo y, de la misma manera que Narciso fue atraído por su imagen y se ahogó al querer alcanzarla, el alma se precipita hacia su reflejo, quedando sometida a los cambios del mundo sensible, sujeta a mil inquietudes relacionadas con su cuerpo y a falsos bienes que no logra alcanzar. Es el *descenso* del alma, y su destino en la vida futura depende, por una especie de justicia inmanente, de ese pecado que ha cometido [19].

El objeto de la reflexión filosófica es la restitución del alma a su estado originario de contemplación; pero aquí hay que entender muy bien una doctrina nada simple; para conseguirlo hay que establecer una distinción entre mi alma y yo mismo. En realidad, el orden del mundo implica que la inteligencia del alma (o parte del alma que contempla la inteligencia) permanece eternamente vuelta hacia el mundo inteligible, ya que de esa contemplación se deriva la existencia misma del cuerpo al que dirige; soy yo el que, en lugar de permanecer al nivel de mi propia inteligencia, desciendo hacia el reflejo que mi alma proyecta; el yo es ese alma intermedia que está entre el alma intelectual y su reflejo y que puede ir tanto hacia la una como hacia el otro,

[19] *Enéadas,* IV, 9; IV, 3, 2-8; IV, 8; IV, 3, 9-10.

mientras la parte superior del alma «permanece en lo alto». En un mundo tan fijo y detenido como el de Plotino, el destino y la historia sólo pueden penetrar si se deja que esa realidad a la que Plotino llama a menudo alma y que llamamos yo, pase de una región a otra; el destino del alma (o del yo) es el cambio que se produce en ella cuando se ha impregnado sucesivamente de todos los paisajes metafísicos por los que ha pasado [20].

El alma tiene tantas formas posibles de vivir cuantos niveles de realidad existan. En el más bajo está la vida del mundo sensible, ya se trate de la vida del placer, en la que el alma es completamente pasiva, o de la vida activa, cuya norma viene dada por las virtudes sociales que dirigen la acción. Más arriba está la reflexión, por la que el alma se recoge en sí misma al juzgar y razonar; es, por excelencia, el nivel intermedio en que el alma es dueña de sí misma. Por encima de ese pensar discursivo, y procediendo por demostración, alcanza el pensamiento intuitivo o intelectual y sube al nivel de la inteligencia, es decir, de las esencias que no suponen nada antes de sí mismas y que son datos intuitivos. Pero el alma puede llegar a veces aún más arriba, hasta el Primero; no se trata entonces de una visión intelectual ni de una intuición, ya que sólo se puede captar lo determinado, sino que se trata más bien de una especie de contacto absolutamente inefable, en el que no se puede hablar ya de un sujeto que conoce y de un objeto que es conocido, y donde hasta esa misma dualidad queda suprimida, porque la unificación es completa, y lo que se produce no es tanto un conocimiento cuanto el goce de ese estado. De él sólo dan testimonio los que lo han experimentado. Esos privilegios son escasos e incluso en ellos, ese estado es raro. Se sabe que Plotino declaró a Porfirio que sólo lo había alcanzado cuatro veces. Además, no se puede hablar de ello más que por recuerdos, pues en el momento en que se experimenta, se pierde toda noción de sí mismo. Es el más alto grado alcanzable: el éxtasis, superior a la inteligencia y al pensamiento [21].

2. NEOPLATONISMO Y RELIGIONES ORIENTALES

En los dos siglos y medio que siguieron a la muerte de Plotino, el neoplatonismo vivió una historia muy compleja, no sólo por sus doctrinas, frecuentemente divergentes entre los numerosísimos maestros que las enseñaban, sino también desde el punto de vista religioso y político.

---

[20] *Enéadas*, IV, 8, 8.

[21] PORFIRIO, *Vida de Plotino*, cap. XXIII; *Enéadas*, VI, 7, 33 ss.

Por lo que se refiere a lo religioso, el neoplatonismo se hizo poco a poco solidario de las religiones paganas que se extinguían en medio del triunfo creciente del cristianismo. La enseñanza de Plotino contenía, como hemos visto, una doctrina religiosa distinta de su doctrina filosófica. Se caracterizaba por dos rasgos: la divinidad de los seres celestes, de los astros, y un conjunto de actos religiosos, plegarias, evocaciones de almas y encantamientos mágicos, cuya eficacia se derivaba, de modo casi mecánico, de la observación exacta de los ritos prescritos. Esto no era, por supuesto, un descubrimiento de Plotino, sino un conjunto de ideas comunes que él añadió a su filosofía. En los siglos II y III se extendió el culto del sol, tanto en los misterios de Mithra, cuyos adeptos eran numerosísimos en aquella época, como en el culto oficial del dios Sol, que instituyó Aureliano [22], emperador en el 270, que pretendía reunir en él todas las religiones del imperio y en el cual podían participar, sin renunciar a ninguna de sus preferencias personales, los sirios adoradores de Baal, los griegos y las latinos. Cerca de un siglo despúes, en el 362, el emperador Juliano, que era adepto a los misterios de Mithra, quiso organizar, también en torno al culto del sol, una religión pagana oficial. De hecho, no es posible entender la veneración religiosa que el cosmos inspiraba a los neoplatónicos sin tener en cuenta esa infraestructura religiosa, de la cual no fueron autores, sino testigos. Mientras el filósofo legitima ese culto mediante el conjunto de sus especulaciones, aparecen también monumentos figurados que se esfuerzan en hablar a la imaginación, como la esfera mágica del siglo II, en la que se acumulan los símbolos de las divinidades cósmicas [23]: el sol, personaje sentado, rodeado de una aureola de siete rayos, el triángulo, símbolo de la generación y los cinco círculos secantes, indicadores de los cinco elementos que distinguía Aristóteles; la mayoría de esos se hallan con frecuencia en un himno al sol de Proclo. A ese culto solar se vincula, por otra parte, en el mitraísmo, la misma visión del destino humano que aparece en Plotino. En los bajorrelieves mitríacos, «el sol radiante emite continuamente, a lo largo de sus siete rayos, partículas de fuego hacia el cuerpo al que vivifica; y, a la inversa, cuando la muerte disuelve los elementos de que se compone el ser humano, el sol los atrae hacia sí» [24]. La transformación del alma en un ser celeste, después de la muerte o, desde esta vida, por influencia de las ceremonias de los misterios, era una creencia corriente en las religiones mistéricas del siglo II. En los misterios de la Gran Madre, Apuleyo nos presenta al iniciado, llama-

---

[22] L. HOMO, *Essai sur le règne de l'empereur Aurélien*, Paris 1940, p. 270.

[23] A. DELATTE, *Bulletin de correspondance hellénique*, Paris 1913, p. 253.

[24] FR. CUMONT, *Astrology and Religion among the Greeks and Romans*, 1912, p. 188.

do al renacimiento y a una vida nueva, revistiéndose sucesivamente con doce hábitos en el transcurso de las ceremonias nocturnas de la iniciación, y, por la mañana, revestido con el «hábito celeste», honrado como un dios por toda la comunidad [25].

Los neoplatónicos intentaron acercarse a veces a estas creencias, en busca de una mayor popularidad; de ahí surgieron textos como el pequeño tratado de Salustio, *Los dioses y el mundo,* especie de catecismo neoplatónico dirigido al vulgo, con la pretensión de apoyarse únicamente en el sentido común y en los mitos conocidos por todos, con un evidente afán de claridad. Uno de los dogmas fundamentales de esta religión, opuesto a las nuevas creencias cristianas, era el de la eternidad del mundo, con el mismo orden que posee en la actualidad; porque admitir la creación equivaldría a admitir que los astros no son seres divinos, y los neoplatónicos, desde Porfirio a Proclo, repiten incansablemente el mismo argumento contra la creación: la producción del mundo es un resultado necesario, y por consiguiente eterno, de la naturaleza de Dios, al que no se puede suponer inactivo, porque equivaldría a suponerlo imperfecto.

Un segundo rasgo de la religión de Plotino es la extraordinaria fuerza atribuida al rito, que, en realidad, convierte cualquier acto de culto en un acto mágico [26]. Es ése, además, un rasgo común de la época. En ninguna otra hubo tantos encantamientos mágicos escritos sobre tablillas, lo mismo para maldiciones que para encantamientos amorosos; jamás hubo medios más numerosos para prever el porvenir; de ahí el charlatanismo desenfrenado, como el de Alejandro de Abonotica, en el siglo sengundo, cuyas odiosas maquinaciones reveló Luciano en su *Alejandro*. El propio Plotino presentaba el mundo sensible como una vasta red de influencias mágicas y ofrecía la filosofía como único medio de escapar de tales influencias. Se sabe también el éxito que tuvo el texto de Filóstrato (hacia el 220), en el que el pitagórico Apolonio de Tiana se inicia en todos los procedimientos mágicos del oriente. En su *Alejandro* nos dice Luciano que el charlatán consideraba como sus principales enemigos a «los epicúreos y los cristianos». El hecho fue que, desde finales del siglo III, el estado vio en esas supersticiones un peligro público y tomó numerosas medidas contra ellas [27]. En el 296, una ley prohibió la astrología; en el reinado de Constantino, otra ley (319) prohibía el arte de la adivinación en privado y, en el 321, otra más precisaba las formas legales bajo las cuales se permite la adivinación. Habrá una nueva ley contra la adivina-

[25] APULEYO, *El asno de oro,* libro VIII; E. REITSENSTEIN, *Die hellenistischen Mysterien religionen,* Leizpig 1927, p. 36, 30, 31.

[26] *Enéadas,* IV, 4, 38 ss.

[27] A. MAURY, *La Magie et l'astrologie,* Paris ³1864, pp. 94-150.

ción en el 358; otra, prohibiendo los sacrificios, en el 368; un proceso contra los magos y los filósofos en el 370, leyes aún más severas en tiempos de Teodosio, por no citar los numerosos edictos contra el paganismo en general, que llegarían hasta el siglo V. Todo esto nos muestra el ardor con que se perseguía a unas ideas y prácticas con las que los neoplatónicos habían identificado su filosofía. Las biografías de nuestros filósofos, la de Plotino escrita por Porfirio, las *Vidas de los sofistas,* de Eunapio (hacia el 375), la de Proclo por Marino (hacia el 490), la de Isidoro por Damascio (hacia el 511), nos muestran, en efecto, unos ambientes en los que las creencias supersticiosas se aceptaban cada vez con mayor entusiasmo y en los que se recitaban los cuentos más absurdos bajo la influencia mágica de una piedra negra o de una estatua. Hay que añadir que si los poderes públicos trataban de reformar esas supersticiones no era por lo que tenían de absurdas, sino por lo que las temían, porque todo el mundo, lo mismo los cristianos que los paganos, la gente del pueblo que la instruida, creía en su eficacia y sentía miedo. Los escépticos y los epicúreos de que habla Luciano eran cada vez más escasos. Hay que imaginar aquel universo atravesado por influencias mágicas simpáticas a las que nadie pensaba oponer ni el más elemental conocimiento de las leyes de la mecánica. Jamás se ha estado tan lejos como en aquella época de una concepción mecanicista del universo. No había más acción que una especie de radiación que no conocía el obstáculo de la distancia; se pretendía ignorar o evitar cualquier transmisión mecánica de fuerzas: para Plotino, el medio material que hay entre el ojo y el objeto visible, lejos de servir para transmitir la luz, no podía ser sino un obstáculo opuesto a su influencia [28]; y tampoco admitía la transmisión mecánica de la impresión desde el órgano sensorial hasta la sede del alma, a la vez que rechazaba con fuerza la pretensión de asimilar la acción natural a la de una palanca. ¿Cómo entender la producción mecánica de una cualidad como el color? [29] Puesto que la magia está lejos de ser una excepción, la acción natural de las cosas entre sí no es sino un caso particular de la magia universal.

Divinidad de los astros, eternidad del mundo, creencia en la magia, creencia en que las almas, de origen divino, están destinadas a volver a los dioses: tales son los dogmas de una fe que habitualmente se llama *helenismo* por oposición a cristianismo. Esta creencia tiene sus libros sagrados: los *Oráculos caldeos,* a los que se atribuye una antigüedad excesiva, pero que datan, por lo menos, del siglo III, ya que Porfirio los utilizó. Son, en realidad, una mera exposición versificada del platonismo: Proclo los estimaba tanto que solía decir que

[28] *Enéadas,* IV, 5.
[29] *Ibid.*, IV, 7, 6; III, 8, 2, 5.

no le dolería ver destruidos todos los libros con tal de que se conservasen los *Oráculos* y el *Timeo* de Platón. Esta creencia tiene también su culto, e incluso se produjo una disidencia muy curiosa entre los «teurgos» que pretendían reducir el helenismo a una práctica ritual, abandonando toda especulación filosófica, y los filósofos puros. La teurgia es el conocimiento de las prácticas necesarias para hacer intervenir la influencia divina cuándo y dónde se desee; es un arte relacionado de algún modo con la alquimia, tan extendida por aquel entonces y que se basa, como ella, en la creencia en la unidad de los seres, de donde procede la simpatía de éstos [30]. El punto de vista teúrgico aparece bien representado por el tratado *Misterios de los egipcios,* atribuido erróneamente a Jámblico, y que es en realidad la respuesta de un sacerdote egipcio a la *Carta a Anebon,* en la que Porfirio formulaba diversas críticas a la religión egipcia. Es de la misma inspiración y procede de las mismas fechas (principios del siglo IV) que los textos herméticos que, bajo el nombre de Hermes (el Thot egipcio), exponen los dogmas generales del platonismo [31].

Los filósofos, que hablan siempre con respeto de estos teurgos, se asignan a sí mismos la misión de especular sobre la realidad suprasensible que está por encima de la magia del mundo sensible, tratando siempre de determinar jerárquicamente las formas de esa realidad. Todos plantean el mismo problema y utilizan, en líneas generales, el mismo método de procesión y conversión; sin embargo, su pensamiento presenta diversos matices que los separan en verdaderas escuelas. Las principales direcciones del pensamiento se deben a Porfirio, al sirio Jámblico (muerto en el 329), después a Proclo (412-484), que hizo brillar con su último resplandor la Academia de Atenas y, por último, a Damascio (comienzos del siglo VI), el último maestro de Alejandría.

3. PORFIRIO

Porfirio de Tiro (233-305) conoció a Plotino en Roma en el 263 y desde entonces se consagró a propagar sus ideas, a editar sus obras, precedidas por una biografía del maestro, a escribir una *Introducción a los inteligibles,* en la que utiliza las *Enéadas* para dar una visión de conjunto de la naturaleza del alma y del mundo inteligible, insistiendo sobre todo en la impasibilidad del alma, incluso en la sensación (§ 18), y en su independencia con respecto al cuerpo. Pero parece que

[30] J. BIDEZ, *Liturgie des mystères chez les néoplatoniciens,* en *Bulletin* de *l'Académie royale de Belgique* (sección Letras), 1919, p. 415.

[31] Cf. La edición de *Hermetica,* por W. Scott, 4 vols., Oxford 1924-1936.

su afición personal le llevaba hacia el ascetismo de matiz pitagórico y hacia la teología alegórica; su tratado *La abstinencia de carnes,* dirigido a un tal Firmo, que había abandonado la práctica del vegetarianismo, contiene detalles extraordinariamente abundantes y preciosos (a causa de los autores que nos da a conocer, en especial Teofrasto, el sucesor de Aristóteles) para justificar aquella práctica y contra los sacrificios sangrientos, que sólo agradan a los demonios malos, que quieren ser adorados y que corrompen las opiniones, incluso las de los filósofos, acerca de los dioses. Su *Carta a Marcela,* una viuda madre de siete hijos con la que se casó, es de una devoción absolutamente tradicional, con su dios al estilo de Epicteto: «testigo y vigilante de todas nuestras acciones y palabras». Es la teología práctica lo que predomina en el tratado sobre *La filosofía según los Oráculos,* compuesto antes de su encuentro con Plotino y cuyos extractos, conocidos por la *Preparación evangélica* de Eusebio de Cesarea, contienen datos muy curiosos sobre las reglas del culto y de fabricación de estatuas, dadas por los *Oráculos.* El tratado *Las imágenes,* extractado también por Eusebio, es más estoico que platónico y da numerosos detalles sobre la significación simbólica de las estatuas, tanto de la materia de la que están hechas como de las actitudes, colores y atributos que se les aplican. La explicación de un pasaje de Homero, en *El antro de las ninfas,* le da ocasión para exponer sus puntos de vista sobre el destino del alma. Por último, defendió, contra el neoplatónico Atico (finales del siglo II), para quien la materia era una realidad independiente del primer principio, la tesis plotiniana de que esa hipóstasis última se deriva también del principio. Así era el teólogo que escribió *Contra los cristianos,* un ataque violento, del que Eusebio ha conservado algunos extractos donde se proclama claramente que el culto de Jesús es incompatible con el de Esculapio.

Añadamos que Porfirio fue también historiador y comentarista; fue autor de una *Vida de Pitágoras,* escribió una *Historia de los filósofos* hasta Platón, conservada en fragmentos, una introducción a las *Categorías* de Aristóteles (*Isagoga*), de gran importancia histórica en la edad media, un comentario a las *Categorías,* conservado en parte, y que Boecio no hizo sino traducir en su propio comentario [32], una *Introducción a la apotelesmática de Tolomeo,* que muestra su afición a la astrología.

4. JAMBLICO

Jámblico de Calcis, cuyo pensamiento dominó la última época del neoplatonismo, ejerció su magisterio bajo Diocleciano y Constanti-

[32] Cf. J. BIDEZ, en *Comptes rendus de l'Académie des inscriptions* (1.°-X-1922).

no. En aquel momento, el platonismo gozaba del favor de los poderes públicos; el platónico Sopatros presidió los ritos fundacionales de Constantinopla y se ha llegado a pensar si la nueva ciudad no significaría la realización del sueño plotiniano de una «platonópolis»[33]. Jámblico era tan mistagogo como filósofo. La manera en que quería que se estudiase a Platón, según un orden quizá ya entonces tradicional, es característica: debían estudiarse diez diálogos en orden sistemático, empezando por el *Alcibíades I*, que trata del conocimiento de sí mismo, siguiendo con el *Gorgias*, que trata de las virtudes políticas, y reservando para el final el *Parménides*, que se refiere al principio supremo. Así, los diálogos, leídos adecuadamente, se convierten en una vasta guía para la vida espiritual[34].

De las especulaciones de Jámblico sobre el alma sólo conocemos los fragmentos de un tratado de carácter fundamentalmente histórico, conservados en las *Eglogas* (I, 40, 8; 41, 32-33) de Estobeo. Lo que nos interesa es la distinción que pretende establecer allí entre la tradición histórica del platonismo y las adiciones de que ha sido objeto. Según una enseñanza que se remonta más allá de Numenio, el alma era una esencia idéntica a la de la realidad superior de la que se deriva; según la auténtica doctrina de Platón (y también de Aristóteles y de Pitágoras) el alma es una sustancia distinta de esa realidad y dotada de caracteres propios. Aquí se ve con claridad la oposición entre un platonismo inspirado en el estoicismo, el de Numenio, que hace de las almas simples fragmentos de la inteligencia divina, y un platonismo que multiplica los términos de la jerarquía de realidades, esforzándose por conservar a cada uno su carácter propio y original.

La tendencia a esa multiplicación de los términos de la jerarquía, que aparecía ya con tal motivo, es el rasgo distintivo del período final del neoplatonismo, inaugurado por Jámblico; ofrece el método y el ejemplo en que se inspirará Proclo, aunque, en lugar de la simple tríada plotiniana, la realidad suprasensible se compondrá de gran número de ternas ordenadas unas sobre otras. ¿Significa esto, como a menudo se ha repetido, la continuación de un movimiento intelectual que empezó en Plotino? Plotino habría intercalado entre el primer principio y el mundo las hipóstasis de la inteligencia y del alma, para restablecer la continuidad que resultaba imposible a causa de la trascendencia del Principio; y de manera análoga, sus sucesores habrían intercalado otros términos, como se intercalan puntos para completar una línea continua.

Pero en la orientación de Jámblico vemos, por el contrario, una verdadera reacción contra el espíritu plotiniano. Cuando Proclo, que

[33] A. PIGANIOL, *L'Empereur Constantin*, Paris 1932, p. 159.
[34] Según PROCLO, *Comentario al Alcibíades*, ed. V. Cousin, p. 297, 11-20.

coincide por completo con el espíritu de Jámblico, mostró en su *Comentario al Timeo* (241 f. ss.) que la eternidad era una hipóstasis que debía intercalarse entre el Bien y el Animal en sí (de la misma manera que el tiempo debe ser intercalado entre el mundo inteligible y el mundo sensible), hizo la siguiente observación a propósito de unos autores a los que no citaba, y que debían de ser Plotino y los de su escuela: «Los demás lo confunden todo y, por no admitir la inteligencia entre el Alma y el Bien, se ven obligados a reconocer la identidad de la inteligencia y la eternidad». Esta crítica simplista equivale, no sólo a distinguir allí donde Plotino confunde e identifica, como podría creerse si se leyera unicamente a Proclo, sino a desconocer el espíritu de Plotino, que, sin confundir en absoluto la eternidad y el mundo inteligible, hallaba la eternidad en el movimiento de la inteligencia que se vuelve hacia el uno [35], es decir, buscándola en su génesis y su proceso, lejos de hacer de ella, como sus sucesores, un término fijado y acabado. Proclo critica de forma análoga la teoría de los demonios de Plotino: Plotino destruye la noción misma de demonio al hacer de él, como los estoicos, una parte de nosotros mismos [36]. También aquí descuida Proclo la sutil teoría plotiniana del alma, según la cual la parte superior de nosotros mismos (el demonio), la parte contemplativa, es y no es nosotros mismos: lo es cuando llegamos hasta ella y deja de serlo cuando descendemos a un nivel inferior.

El gran problema de Jámblico (como de Proclo) consiste en encontrar un método que participe tanto del método aristotélico, clasificando los conceptos desde los caracteres más generales a los más particulares, cuanto de la dialéctica platónica; un método que permita reencontrar también, en el mundo inteligible, deducidas y en su lugar adecuado, las mil formas religiosas que distingue el paganismo: dioses, demonios, héroes, etc. Esa vasta clasificación carece de la vida espiritual que animaba a las *Enéadas* y que ahora cae por una parte hasta la labor aplicada del teólogo y, por otra, hasta la práctica del teurgo.

De hecho, no hay nada tan dispar como la tríada plotiniana (Bien, Inteligencia, Alma, cuyo conjunto constituye el mundo inteligible) y la famosa terna de Jámblico. Veremos, además, cómo el segundo sale del primero. Recordemos cómo Plotino había imaginado la producción de la hipóstasis inferior por la superior: de ésta emana una radiación que progresa; la progresión se detiene y lo que ha progresado, volviéndose mediante un movimiento de conversión, se queda fijo contemplando su origen. Plotino había añadido, especialmente a

[35] PLOTINO, *Enéadas*, II, 7.

[36] PROCLO, *Comentario al Alcibíades*, pp. 382-5, refiriéndose a PLOTINO, *Enéadas*, III, 4, 5.

propósito del modo en que el alma nace de la inteligencia, que el principio del alma no progresa, sino que permanece junto a su original. La terna de Jámblico aisla a esta triple condición de cualquier producción [37]; toda producción tiene por principio una terna que incluye a lo que permanece (τὸ μένον), a lo que progresa (τὸ προϊὸν) y a lo que hace que lo que progresa se convierta (τὸ ἐπίστρεφον). Pero Jámblico materializa estas condiciones de producción en formas fijas: cada terna es como un mundo, o mejor, un sistema (*diacosmos*) que incluye a lo que hace que ese sistema sea uno, a lo que hace que sea diverso (progresión) y a lo que hace que, aunque sea diverso, permanezca unificado (conversión). Además, esa triple condición, que en Plotino no hacía más que esbozar la forma general de toda producción, viene a ser para Jámblico toda la realidad, en la que no hay más que sistemas ternarios o *diacosmos* alineados unos sobre otros, de manera que cada sistema inferior sea como una forma especializada del sistema superior. Así, la primera terna está compuesta por un principio de identidad, la unidad, un principio de progresión o distinción, la díada y, finalmente, un principio de conversión: la tríada. Más abajo hay una segunda terna compuesta por tres tétradas, consideradas según tres puntos de vista diferentes: la primera, como cuadrado de dos, es una unidad subsistente (2^2); la segunda, como producto de dos por la díada (2×2), progresa; la tercera, como continente implícito de la década perfecta ($1 + 2 + 3 + 4 = 10$), se convierte. Más abajo aún, una tercera terna cuyo primer término es principio de semejanza y participa en la identidad, el segundo se extiende a través de todas las cosas a la manera de un alma y el tercero hace volver las cosas a sus principios.

Estos principios transforman considerablemente el neoplatonismo; la terna de Jámblico no viene a añadirse a la tríada de Plotino, sino que la sustituye; y tampoco el ritmo ternario es ya igual al de la tríada (Uno, Inteligencia, Alma), sino que hay un progreso continuo hacia una división y expansión cada vez mayores. Por el contrario, en la terna de Jámblico se ve una unidad que se expande y que vuelve después sobre sí misma. Jámblico sustituye la tríada Uno, Inteligencia, Alma, por la tríada Ser, Vida, Inteligencia [38]. La inteligencia es posterior a la vida y, por consiguiente, al alma, como se comprueba, efectivamente, en el devenir visible donde el nacimiento va seguido por el desarrollo de la vida y éste por el desarrollo de la inteligencia, y donde se aprecia el aumento de complejidad entre el ser y el ser vivo, entre el ser vivo y el ser inteligente. La inteligencia corresponde al momento de la conversión, es decir, que no produce nada, sino que ordena y organiza lo que ha sido producido.

---

[37] Según Proclo, *Comentario al Timeo*, 206 a.
[38] Proclo, *o.c.*, 252 e.

5. PROCLO

Estos rasgos adquirirán mayor precisión en Proclo de Bizancio, uno de los últimos diadocos de la Academia que se vanagloriaba, después de su predecesor Plutarco, de enseñar en Atenas, donde prentendió concentrar la enseñanza, sin conseguirlo. De rica familia de magistrados y dedicado él mismo, al principio, al foro, se hizo filósofo por vocación: devoto, escrupuloso y variado, celebraba cada mes las ceremonias de la Gran Madre, observaba los días nefastos de los egipcios, ayunaba regularmente el último día de cada mes, oraba diariamente al amanecer, a mediodía y a la puesta del sol, buscaba divinidades exóticas a las que dirigía himnos y practicaba un arte teúrgico cuyos procedimientos le habían sido transmitidos por Asclepigeneia, hija de Plutarco, que los había recibido de su padre [39]. Así era el devoto personaje que habría de convertirse, dentro de la escuela neoplatónica, en el gran clasificador por excelencia, autor de resúmenes, de *summas,* de comentarios de toda clase, cuyo orden, claridad y limpieza son sorprendentes en materia tan abstrusa. Grandes comentarios sin acabar, o que han llegado incompletos hasta nosotros, sobre el *Timeo,* el *Alcibíades,* sobre el mito del libro X de la *República,* el *Parménides,* el *Euclides;* tratados teológicos, una amplia *Teología platónica,* breves *Elementos de teología,* una disertación *Sobre el mal,* conservada en una traducción latina de la edad media, son sus obras principales.

Los *Elementos de teología,* que dan una idea completa de la realidad suprasensible, son notables por su método: se componen de teoremas demostrados por el método euclidiano. Proclo era aficionado a la demostración por el absurdo, que concluye en una hipótesis, eliminando todas las demás. Así es, por ejemplo, el teorema fundamental del tratado, que podría llamarse teorema de la trascendencia: «Un término igualmente presente en todos los términos de una serie sólo puede aclararlos a todos si no está en uno de ellos, ni en todos ellos, sino antes que todos ellos». Porque, dice la demostración, o está en todos, y dividido entre todos necesita a otro término que una sus partes, o está solamente en uno de ellos, en cuyo caso no estará presente en todos. Por tanto, etc. Este teorema tan importante es la demostración del realismo platónico; quiere decir que no hay cosas buenas si no existe antes la bondad, ni cosas eternas si no hay eternidad, etc. Según este teorema, Proclo distingue, a propósito de cada serie de cosas que poseen un carácter común, por ejemplo, la serie de las cosas buenas, tres términos: un término no *participado,* es decir, trascendente, la bondad; un término *participado,* es decir, el carácter común a

[39] Según MARINO DE NEÁPOLIS, *Vita Procli,* ed. I. F. BOISSONADE, Leipzig 1814.

todas estas cosas, a saber, bueno; y por último, la o las cosas *participantes,* es decir, las cosas buenas. Podría decirse, en términos lógicos, que el no-participado es la comprensión del concepto, el participante su extensión, y el participado lo que une la comprensión a la extensión.

De ahí surge un método de clasificación de los términos según su generalidad decreciente; el artificio de Proclo, que hace de esta clasificación una metafísica, consiste en considerar a cada término general como causa de las cosas comprendidas en su extensión; así, el uno o la unidad es causa de todas las cosas de las que se pueda decir que son unas; se deduce que cuanto más general y simple sea una cosa participante, es decir, que participa exclusivamente en caracteres muy generales, menos elevada será su dignidad; por tanto, el ser, como carácter abstracto, es superior a la vida (es decir, tiene un dominio más extenso que el de la vida), y la vida a la inteligencia; por el contrario, el ser inteligente es superior al ser simplemente vivo, y el ser vivo al simple ser, en la medida en que la presencia de un atributo menos universal en un sujeto implica en él la de atributos más universales: si una cosa es hombre, es, *a fortiori,* animal, y si es animal, es ser.

Esas son, pues, las *series* (una serie, σεἰρα, es la reunión de un no-participado, un participado y un participante, por ejemplo, de la vida y de los seres que la poseen) clasificadas en orden jerárquico según el grado de generalidad o de simplicidad del no-participado que las domina: al principio, el Uno; por debajo, la serie de las unidades; más abajo, la del Ser (más abajo, ya que todo ser es uno, mientras que no todo uno, por ejemplo, una privación, es ser); más abajo, la serie de la vida; después, la serie del alma. Proclo afirma positivamente (prop. 111) que la serie es el género. Para él, sólo el género es causa, es decir, que, en su unidad, contiene sin distinción a todas las especies. O sea, que cada serie es como un mundo (*diacosmos*) cada uno de los cuales contiene, a su modo, todas las realidades posibles; lo que está contenido en la serie de las *hénadas* (ἕναδες) bajo la forma de hénada, lo está en la serie del ser bajo la forma de ser, y así sucesivamente; por tanto, a cada parte de contenido de la hénada corresponde una parte de contenido del ser, de la vida, de la inteligencia, del alma; el conjunto de las partes correspondientes, tomadas de los diferentes niveles, se llama orden (τάξις), siempre que Proclo se mantenga fiel a su terminología.

Hay, pues, una especie de ley de desarrollo o de distribución de la realidad que es común a todas las series: los seres se dividen como las unidades; los seres vivos, como los seres; las inteligencias como los seres vivos; las almas, como las inteligencias.

Intentemos comprender lo que es esta ley de distribución: el Uno primordial, principio de todas las cosas, tiene, en relación con los se-

res que de él dependen, funciones diversas: los hace seres acabados (τελεσιουργεῖ), mantiene juntas las partes de su esencia (συνέχει), protege sus límites contra la invasión de otras esencias (φρουρεῖ); gracias al uno existe un sistema de seres definidos y sistematizados. Ahora bien, esas funciones, completamente indivisas en el Uno, deben separarse; de esa separación nace la serie de las hénadas o dioses, en la que cada término define a un dios o una clase de dioses; hay dioses que acaban, otros que contienen, otros que guardan y otros más todavía, si se encuentran otras propiedades del Uno. Esta composición de la serie de las hénadas o dioses aparece en cada serie inferior, lo cual quiere decir que cada serie tiene, con respecto a su inferior, la función de acabar, contener y guardar; así, el ser determina al sistema o *serie* de las inteligencias, la inteligencia a la de las almas y las almas, por último, ejercen funciones análogas en el mundo sensible.

Pero aún hay más: cada serie contiene en sí, bajo su propio punto de vista, los caracteres de todas las demás series. Enumeremos ante todo los caracteres de las cinco series subordinadas: de las unidades se derivan las esencias o seres fijos e inteligibles; de estos seres, las vidas, que no son sino seres concebidos como elementos constitutivos de un sistema análogo a un ser vivo (el animal en sí del *Timeo* de Platón); de las vidas, las inteligencias, sujetos intelectuales que aprehenden y contemplan; de las inteligencias, las almas, que van a animar al mundo sensible. Y cada serie (y ésta es la consecuencia necesaria del hecho de que el género contenga a la especie) contiene en sí términos correspondientes a toda la lista de las series. La estructura Uno, ser, vida, inteligencia, alma, no es propia sólo de la lista de las series, sino también de cada una de las series. En la serie de las unidades hay, además de la unidad en sí, unidades o dioses inteligibles, correspondientes al ser; dioses inteligentes, correspondientes a la inteligencia; dioses intracósmicos, correspondientes a las almas. Lo mismo ocurre en cada una de las series, que tiene en su cúspide una unidad correspondiente a la serie divina, inteligencia una, alma una, etc., y contiene, a su manera, en tanto que inteligencia, alma, vida o ser, todo lo que contienen los seres superiores o subordinados.

Así, en cada serie hay dos temas de clasificación yuxtapuestos, pero no unidos, uno de los cuales se basa en la división del Uno en sus funciones y el otro en el principio de que todo está en todo. No ocurre aquí como en la filosofía de Plotino: en el sistema de Proclo todo está hecho para que cada realidad permanezca en su lugar, en una jerarquía estable; de alguna manera tiene en su serie todo lo que necesita; así, las inteligencias de la cuarta serie no contemplan los inteligibles de la segunda, pero, en el interior mismo de la cuarta serie hay un término, las inteligencias inteligibles, correspondiente a la segunda serie y que es el objeto de las inteligencias inteligentes. En el plotinismo, todas las avenidas estaban como cubiertas por esa «excursionista

metafísica»[40] que era el alma, pero en Proclo no hay nada que corresponda a ese yo móvil y espiritual que se desplaza por todos los niveles entre la materia y el Uno. La noción de la vida espiritual ha desaparecido casi por completo. Proclo no identifica ya el mal con la materia. «El mal no está ni en la forma que quiere dominar a la materia, ni en la materia que desea el orden; está en la falta de medida común (ἀσυμμετρία) entre la materia y la forma»[41]. No existe, pues, como hipóstasis, sino como «para-hipóstasis», como ser derivado. No se puede ser más infiel al pensamiento de Plotino.

En este universo, que no admite la creación, sino que permanece eternamente idéntico, no se produce, pues, ningún auténtico acontecimiento. «¿Con qué intención, dice Proclo dirigiéndose a los cristianos, iba a venir Dios a crearlo, después de una negligencia de duración infinita? ¿Porque pensase que sería mejor así? Pero, entonces, o bien lo ignoraba antes, o lo sabía; decir que lo ignoraba es absurdo; y si lo sabía, ¿por qué no lo hizo antes?[42]

6. DAMASCIO

Con Damascio, personaje no menos devoto que Proclo, como se ve en la *Vida de Isidoro* que escribió, nos acercamos a los últimos círculos intelectuales paganos, que se reunían en Alejandría para hablar de los viejos tiempos y sobre los cuales un papiro ha proporcionado recientemente detalles muy sugestivos[43]. El amplio tratado *Sobre los principios,* que se conserva, es un comentario a la última parte del *Parménides,* y adopta en su mayor parte la postura contraria a la de Proclo. Toda la jerarquía estable de las realidades, tal como la había concebido el espíritu casi jurídico de Proclo, es desorganizada para hacer sitio a una intensa vida espiritual y mística que restablece por todas partes las relaciones y las vías que conducen a las realidades superiores. Su preocupación fundamental consiste en destruir las categorías fijadas por Proclo y mostrar que no encuentran ningún punto de apoyo en el *Parménides.* En primer lugar, no hay que tomar como primer principio al Uno trascendente, con sus funciones definidas de unificación de lo real; por encima del Uno está lo Inefable, «inaccesible a todos, sin coordinación, hasta tal punto separado que no posee, en realidad, separación alguna, ya que lo separado está separado de algo, y mantiene alguna relación con aquello de lo que esta separa-

[40] W. R. Inge, *The Philosophy of Plotinus,* London 1952.
[41] Proclo, *Comentario al Timeo,* 115 e.
[42] *Ibid.,* 88 c.
[43] J. Maspero, *Les Papirus Beaugé. Horapollon et la fin du paganisme égyptien,* en *Bulletin de l'Institut français d'archéologie orientale,* X y XI.

do»[44]. Es preciso, por tanto, colocar el Principio al margen y por encima de cualquier jerarquía y guardarse muy bien de admitir en él, aun a título de modelo, ningún orden, ninguna jerarquía. «Pero, ¿acaso hay algo de él que venga a las cosas de acá? Desde luego que sí, pues todo, en algún modo, procede de él» (17, 13). Este algo es lo que toda realidad contiene en sí de inefable, de impenetrable; y cuanto más ascendemos, más nos introducimos en lo inefable. «Lo Uno es más inefable que el ser, el ser lo es más que la vida; la vida más que la inteligencia». Pero cuando intentamos jerarquizar así a los inefables, vamos por mal camino, puesto que estamos a punto de restablecer una nueva jerarquía y sentirnos satisfechos de encontrar un Uno inefable del que dependa una realidad inefable. Por tanto, habrá que guardarse de decir que comunique algo de sí a las realidades que de él proceden. Lo Inefable es lo que plantea la primera hipótesis del *Parménides*, al afirmar que ni siquiera es uno, siguiendo el esfuerzo del alma que lo plantea como uno, ya que suprime al Uno, a causa de su superioridad, que no ofrece ningún contacto.

Se puede observar el talante de Damascio, ese esfuerzo hacia la intuición que trata de alcanzar limitando unas con otras sus afirmaciones, mediante una especie de dialéctica viva, mucho más parecida a la de Plotino que a la de Proclo. Lo Inefable es una especie de iniciativa absoluta, como el Primero de Plotino en su tratado *Sobre la voluntad del Uno*. El Uno, por el contrario, al ser causa, está defindo por una función y una relación.

En general, Damascio desconfía de esa manera mecánica de determinar los principios que triunfa con Jámblico y Proclo; para él, comete el error de emplear para los principios unas nociones que sólo tienen sentido para los derivados. Así, queriendo mostrar que del Uno radical deriva la totalidad una, que es como el conjunto unido de las realidades inteligibles, hace de esta totalidad unida la síntesis de los dos principios opuestos, el Uno y la Díada, o el Límite y lo Ilimitado, o el Padre y la Potencia. En verdad, así no se alcanza directamente la realidad, sino que se procede por imágenes. Habituados a explicar sin dificultad, mediante síntesis de este tipo, los mixtos que nuestra inteligencia y nuestra alma contemplan (por ejemplo: una concordancia por una relación fija que determina a la díada indefinida de lo grave y lo agudo), trasladamos sin más los principios de este tipo a la realidad suprema (§ 45). La prueba de que ahí no hay más que una dudosa analogía es la diversidad de nombres que utilizamos para designar a cada uno de los principios opuestos: mónada, límites, padre, existencia, para el primero y díada, potencia, caos, para el segundo (§ 56). La separación y la oposición, la progresión y retorno, sólo aparecen

[44] DAMASCIO, *De principiis*, ed. C. E. RUELLE, Paris 1889-1891, I, p. 15; I, 13.

en realidades derivadas de aquélla que se quiere explicar mediante la unión de dos principios distintos. La realidad que se quiere explicar es la Unión o lo Unido, es decir, aquello en que todas las cosas están aún en estado indiviso; por tanto, ¿cómo hacerla surgir de la fusión de dos realidades distintas? Unos principios que existen antes que lo Unido y, por tanto, antes de que hubiera algo en estado de distinción, no podrían ser distintos.

De ahí surge, en Damascio, una concepción nueva de la terna primitiva, en la que los tres momentos, estancia, progresión y retorno, son sustituidos por tres términos cuya triplicidad no altera la unidad; el primero es el Uno-Todo, uno por sí mismo y todo en cuanto que produce al segundo; el segundo es el Todo-Uno, todo por sí y uno por el efecto del primero; el tercero tiene el uno del primero y el todo del segundo. Cada uno de los términos es como un aspecto y una faceta de la misma realidad.

Al criticar así el método de Proclo, Damascio está muy cerca de abandonar incluso el neoplatonismo. Habría que analizar detalladamente su inmenso libro para comprobar que, prácticamente, a cada una de las explicaciones que Proclo da del *Parménides,* opone Damascio la suya, de espíritu muy diferente. Rechaza, por ejemplo, unas explicaciones que dedujeran las propiedades del mundo creado de las de su ejemplar [45], e insiste en el hecho de que el mundo sensible no es una imagen de toda la realidad suprasensible en conjunto, sino sólo de una pequeña parte de esa realidad, del mundo de las Ideas [46]. Por lo demás, reconoce y expone con vigor que la progresión y la conversión sólo pueden aplicarse con propiedad a las naturalezas intelectuales (¿qué otra cosa había dicho Plotino?), y no pueden servir como medio general para explicar cualquier realidad.

La enseñanza de Damascio que, en ciertos aspectos, es de una profundidad y novedad admirables, aunque no exenta de confusión ni palabrería, permaneció infecunda a causa de las desgracias de la época. Cuando Justiniano ordenó en el 529 el cierre de las escuelas filosóficas de Atenas, la universidad de Atenas, tan floreciente en la época del sofista Libanio, amigo de Juliano y de Himerio, estaba en crisis por falta de alumnos y quizá de profesores. Damascio, en su *Vida de Isidoro* (221-227), explica la gran inferioridad de la enseñanza filosófica en la Atenas de su época, bajo el diadoco Hegías, que prefería las prácticas piadosas a la filosofía. Alejandría tampoco era un lugar seguro para los filósofos, como lo prueba la persecución que contra ellos dirigió el obispo Atanasio y la muerte de la neoplatónica Hipatia, asesinada en el 415 por el populacho. El esplendor de la ciu-

---

45 *Ibid.* I, 52, 16-53, 17.
46 *Ibid.* 156, 31-160, 22.

dad en otros tiempos había terminado. La nueva capital del imperio era poco propicia a los estudios filosóficos: el neoplatonismo murió con toda la filosofía y la cultura griega. Los siglos VI y VII serán períodos de silencio.

BIBLIOGRAFIA

I

ARMSTRONG, A. H.: «La significación real del mundo inteligible en Plotino», *Notas y Estudios de filosofía,* 2 (1915), pp. 259-268.
ARNOU, R.: *Le désir de Dieu dans la philosophie de Plotin,* Paris, 1921.
AUBENQUE, P.: *Plotino o la superación de la ontología clásica griega,* Barcelona, 1975.
BRÉHIER, E.: *Plotin. Ennéades,* I-VI, col. G. Budé, Les Belles Lettres, Paris, 1924-1938 (texto griego y trad. francesa).
—*La filosofía de Plotino,* Ed. Sudamericana, Buenos Aires, 1953.
—*Etudes de philosophie antique,* Paris, 1955, sec. D.
CARRIÈRE, G.: «Urgencia y posibilidad de la purificación en la ilosofía de Plotino», *Revista de Filosofía* (Madrid, 1951), pp. 511-526.
ENTRETIENS DE LA FONDATION HARDT: T. V., *Les sources de Plotin,* Vandoeuvres-Genève, 1957.
GANDILLAC, M. de: *La sagesse de Plotin,* Paris, [2] 1966.
GARCÍA BACCA, J. D.: *Plotino. Ennéadas,* Losada, Buenos Aires, 1949 ss. (ed. bilingüe en griego y castellano).
HADOT, P.: *Plotin ou la simplicité du regard,* Paris, 1963.
HEINEMANN, F.: *Plotin. Forschungen über die plotinische Frage,* 1921.
HENRY, P.: *Etudes plotiniennes,* I, *Les états du texte de Plotin,* Paris-Bruxelles, 1938-1941; II, *Les manuscrits des Ennéades,* [2] 1948.
HENRY, P., y SCHWYZER, H. R.: *Plotini. Opera,* I-II, Paris-Bruxelles, 1951-1959.
INGE, W. R.: *The Philosophy of Plotinus,* I-II, London, [2] 1952.
MARIEN, B.: *Bibliografia critica degli studi plotiniani,* Bari, 1949.
MCKENNA: *Plotinus. The Enneades,* revisada por Page, introducción de E. R. Dodds y P. Henry, London, [3] 1963.
MEHLIS, G.: «Plotino», *Revista de Occidente* (Madrid, 1931).
MERLAN, Ph.: *From Platonism to Neo-platonism,* La Haye, 1953.
MÍNGUEZ, J. A.: *Plotino. Enneadas,* Aguilar, Madrid, 1955-1967.
MONLERAS, D. de: «Urgencia y posibilidad de la purificación en la filosofía de Plotino», *Revista de Filosofía,* 10 (Madrid, 1951), pp. 509-526.
MÜLLER, H. F.: «Ist die Metaphysik des Plotinus ein Emanationssystem», *Hermes,* 48 (1913), pp. 409-425.
PEPIN, J.: «L'intelligence et l'intelligible chez Platon et dans le néoplatonisme», *Revue de Philosophie* (1950), pp. 38-64.
—*Mythe et allégorie,* Paris, 1921.
QUILES, I.: *Plotino. Antología de textos,* Espasa-Calpe, Buenos Aires, 1950.
SIMON, J.: *Histoire de l'école d'Alexandrie,* I-II, Paris, 1843-1845.
THEILER, W.: *Die Vorbereitung des Neoplatonismus,* Berlin, 1964.
TROUILLARD, J.: *La purification plotinienne,* Pres. Univ., Paris, 1955.
—*La procession plotinienne,* Paris, 1955.
—«La genèse du plotinisme», *Revue Philosophique de Louvain,* 53 (1955), p. 469-481.
VACHEROT, E.: *Histoire critique de l'école d'Alexandrie,* I-III, Paris, 1846-1851.
WHITTAKER, T.: *The Newplatonists. A Study in the History of Hellenism,* Cambridge, [2] 1928.

II

COCHEZ, J.: *Les religions de l'Empire dans la philosophie de Plotin*, Bruxelles, 1913.
CUMONT, F.: *Les religions orientales dans le paganisme romain*, Paris, 1928.
ROCHEFORT, G.: *Salowstios. Des dieux et du monde*, Paris, 1960.

III

BIDEZ, J.: *Vie de Porphyre*, Gante, 1913.
BUSSE, A.: *Commentaria in Aristoteles graeca*, VI/I, Berlin, 1887-1897.
IGAL, J.: *Porfirio. Vida de de Plotino*, Salamanca, 1970.
—*La cronología de la vida de Plotino de Porfirio*, Univ. de Deusto, 1972.
NAUCK, A.: *Porphyrii philosophi platonici opuscula selecta*, Leipzig, 1886.

IV

BIDEZ, J.: «Jamblique, le philosphe et son école», *Revue de Etudes Grecques* (1919), pp. 29-40. Cf. *Bulletin de l'Academie Royale de Belgique* (1904), pp. 499.
FALCO, V. de: *Jamblichi Theologumena Arithmeticae*, col. Teubner, 1922. Cf. *Rivista Indo-Greco-Italica*, 6 (1922), p. 49.
JÁMBLICO: *Resumen de las doctrinas pitagóricas*, Lib. I, *De vita Pythagorica liber* (ed. L. Deubner), Leipzig, 1937; Lib. II, *Protrepticus* (ed. H. Pistelli), Teubner, Leipzig, 1937; Lib. III, *De conmuni mathematica scientia* (ed. N. Festa), Leipzig, 1891; Lib. IV, *In Nicomachi arithmeticam introductio liber* (ed. H. Pistelli), Leipzig, 1894.

V

BOISSONADE, I. F.: *Marini. Vita Procli*, Leipzig, 1814.
BRÉHIER, E.: «L'idée du néant et le problème de l'origine radicale dans le néoplatonisme grec», *Revue de métaphisique et de morale* (1919), p. 443. Cf. *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955, p. 248 y *passim*.
COUSIN, V.: *Procli philosphi opera inedita*, Paris, [2] 1864. Hay una edición en la col. Teubner de los *Comentarios a la República* (2 vols., ed. G. Kroll, 1899-1901 , al *Timeo* (2 vols., ed. H. Diels, 1900-1904), al *Cratilo* (ed. G. Pasquali, 1908), *Esbozo de tesis astronómicas* (ed. Manutius, 1907), *Institución física* (ed. A. Ritzenfeld, 1912), Comentarios al primer libro de *Euclides* (ed. P. Ver Eecke, 1948).
CHAIGNET, A. E.: *Proclus. Commentaire de Parménide*, I-III, Paris, 1900-1902.
DODDS, E. R.: *Proclos. The Elements of Theology*, Oxford, 1933.
ELORDUY, E.: «El problema del mal en Proclo y el Seudo-Areopagita», *Pensamiento*, 9 (1953), 481-489.
KLIBANSKY, R., y LABOVSKY, C.: *Parmenides... nec non Procli commentarium in Parmenidem*, London, 1953.
MORBEEKE, G. de: *De Providentia, libertate, malo*, 1884.
TROUILLARD, J.: *Proclos. Elements de théologie*, Paris, 1965.
—«La monadologie de Proclus», *Revue Philosphique de Louvain*, 57 (1959), pp. 309-320.
—«Convergence des définitions de l'âme chez Proclus», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (Paris, janvier 1961), pp. 1-20.

VI

CHAIGNET, A. E.: *Damascius. Des principes*, Paris, 1898.
KOPP, J.: *Damascius. De primis principiis*, 1826.
RUELLE, D. E.: *Damascius. De primis principiis*, I-II, Paris, 1889-1891.
—*Le philosophe Damascius. Etudes sur sa vie et ses écrits*, Paris, 1861.
WESTERINK, L. G.: *Damascius. Lectures on the Philebus*, 1959.

CAPITULO VIII

HELENISMO Y CRISTIANISMO EN LOS PRIMEROS SIGLOS DE NUESTRA ERA

1. CONSIDERACIONES GENERALES

El cristianismo no se opone a la filosofía griega como una doctrina a otra. La forma natural y espontánea del cristianismo no es la enseñanza didáctica y por escrito. En las comunidades cristianas de la época apostólica, compuestas por artesanos y gente modesta, predominaban las preocupaciones de fraternidad y asistencia mutua, en espera de una próxima consumación de los tiempos. Utilizaban únicamente escritos de circunstancias, epístolas, narraciones de la historia de Jesús y de los hechos de los apóstoles, para afirmar y propagar la fe en el reino de los cielos, pero no una exposición doctrinal coherente y razonada.

La filosofía griega llegó, a comienzos de nuestra era, a la imagen de un universo totalmente impregnado de razón, desprovisto de misterio, cuyo esquema se repite sin cesar tanto en los tratados filosóficos como en formas más populares (el tratado *Sobre el mundo,* las *Cuestiones naturales* de Séneca, etc.). En ese universo el problema del destino futuro se desvanece, bien por la idea epicúrea de la «muerte inmortal» que en nada atañe a los vivos, o bien por la aceptación estoica de la muerte como uno de los acontecimientos que teje el destino universal; se desvanecen también los mitos de los dioses, reducidos a la dimensión de un simple relato histórico por Evémero, que cree ver en ellos la historia de los reyes difuntos, o bien a un simbolismo físico, como el de los estoicos. Toda la actitud práctica del filósofo está dirigida por este racionalismo; en sus consolaciones, en sus consejos, en su dirección de conciencia, aparece siempre el mismo tema: ¿qué razón hay para quejarse, temer y turbarse en un mundo en el que todo ocurre cuándo y dónde tiene que suceder?

Mientras los filósofos predicaban en Roma el racionalismo, Jesús enseñaba en Galilea a gentes sin instrucción que ignoraban por completo las ciencias y la concepción del mundo de los griegos, gentes más dispuestas a captar parábolas e imágenes que razonamientos de dialéctica rigurosa. En esa enseñanza, el mundo, la naturaleza, la sociedad, no intervienen como realidades impregnadas de razón y dócilmente plegables a la comprensión del filósofo, sino como depósitos inagotables de imágenes llenas de significación espiritual: el lirio del

campo, el hijo pródigo, la mujer que buscaba su dracma perdida y tantas otras cuya frescura y carácter popular contrastan con las florituras rebuscadas y los elegantes preciosismos de las diatribas. También él enseñaba a alcanzar la felicidad, pero no ya mediante una especie de heroísmo de la voluntad capaz de considerar indiferentes a todos los sucesos externos; la pobreza, las penas, las injurias, las injusticias, las persecuciones, son verdaderos males, pero males que, gracias a la predilección de Dios por los humildes y desheredados, nos abren el reino de los cielos. El sufrimiento y la espera, una especie de gozo en el sufrimiento, que procede de la espera de la felicidad, es el estado propio del discípulo de Cristo, muy diferente de la serenidad del sabio que ve cumplido en cada momento todo su destino.

Ahora bien, a propósito de esta enseñanza de Cristo, que se opone, evidentemente, al helenismo por su carencia absoluta de planteamientos teóricos y razonados sobre el universo y sobre Dios, el historiador de la filosofía debe plantearse el siguiente problema, que no es, por lo demás, sino un aspecto concreto de un problema más general, relativo a la historia de la civilización: ¿qué importancia tiene, exactamente, en la historia de las especulaciones filosóficas, el hecho de que la civilización occidental, a partir de Constantino, se convirtiese en una civilización cristiana? Es conocida la multitud de respuestas dadas hasta ahora: ninguna, dicen unos; y esto puede decirse con dos intenciones diferentes: o para salvar la pureza del cristianismo evangélico, que sólo implicaría el deber de amor y caridad y la salvación por Cristo, o bien para garantizar la independencia y autonomía del pensamiento racional; con la primera intención se demuestra que la dogmática cristiana que se superpuso al evangelio y a los escritos de san Pablo durante los cinco primero siglos, sobre todo las especulaciones acerca de la naturaleza del Verbo y de la Trinidad, no fueron sino un añadido peligroso que hizo la especulación griega a la tradición primitiva; ese fue el punto de vista de los primeros historiadores protestantes de la filosofía[1]. Con la segunda intención se muestra que los progresos efectivos del espíritu humano desde el punto de vista racional se remiten sin sutura a las ciencias griegas, sin que el cristianismo interviniese en el proceso que condujo desde la matemática griega al cálculo infinitesimal o desde Tolomeo a Copérnico: una especie de desarrollo autónomo de la razón, que el cristianismo pudo obstaculizar a veces, pero al que jamás ayudó. Ese es el punto de vista de los teóricos del progreso en la segunda mitad del siglo XVIII.

Según otros, por el contrario, el cristianismo habría supuesto una revolución importante en nuestra concepción del universo. Esta novedad del cristianismo es presentada, además, bajo dos aspectos bas-

[1] Cf. nuestra *Introducción*, p. 29.

tante diferentes, aunque quizá complementarios. En primer lugar, entre los filósofos que tienden a buscar en la historia una dialéctica interna se subraya que la filosofía griega ofrece esencialmente una representación objetiva de las cosas, una imagen del universo que es un objeto para el espíritu que la contempla; en este objeto se halla absorbido de algún modo el sujeto cuando, ciencia perfecta, viene a ser, como dice Aristóteles, idéntico al objeto al que conoce; en el estoicismo, el sujeto no tiene más autonomía que la adhesión total al objeto. Muy al contrario, el cristianismo conoce sujetos verdaderamente autónomos, independientes del universo de los objetos, cuya actividad no se agota en pensar en el universo, sino que tienen una vida propia, una vida de sentimiento y de amor intraducible en términos de representación objetiva. En síntesis, al ignorar todas las especulaciones de los griegos sobre el cosmos, el cristianismo no ha hecho sino afirmar más aún la originalidad de su aportación al pensamiento humano, que es el descubrimiento de aquello que es irreductiblemente sujeto: el corazón, el sentimiento, la conciencia; sólo en una civilización cristiana ha podido desarrollarse el idealismo que hace de la naturaleza íntima del sujeto el principio de desarrollo de toda realidad [2].

Además, y este es un segundo aspecto de la revolución mental debida al cristianismo, el cosmos de los griegos era un mundo, por decirlo así, sin historia, un orden eterno en el que el tiempo no tenía influencia alguna, ya fuera porque dejase al orden siempre idéntico a sí mismo, ya porque engendrase una continuidad de acontecimientos que volvían siempre al mismo punto, siguiendo cambios cíclicos que se repetían indefinidamente. La historia misma de la humanidad, ¿no era, para Aristóteles, un eterno retorno de las mismas civilizaciones? La idea inversa, la de que en la realidad hay cambios radicales, iniciativas absolutas, verdaderas invenciones, en una palabra, la historia y el progreso en el sentido general del término, fue una idea imposible antes de que el cristianismo viniese a trastornar el cosmos de los helenos: un mundo creado de la nada, un destino que el hombre no tiene que aceptar desde fuera, sino que lo construye él mismo con su obediencia o desobediencia a la ley divina, una nueva e imprevisible iniciativa divina para salvar a los hombres del pecado y la redención obtenida por el sufrimiento del Hombre-Dios, todo eso constituye una imagen dramática del universo, donde todo es crisis y cambio, donde sería inútil buscar un destino o razón que contuviese todas las causas, donde la naturaleza se desvanece y todo depende de la historia íntima y espiritual del hombre y de sus relaciones con Dios. El hombre ve ante sí un porvenir posible cuyo autor será él mismo;

---

[2] Por ejemplo, G. W. Fr. Hegel, *Introducción a la historia de la filosofía*, Buenos Aires 1968, sección III, cap. II.

por primera vez se ve libre del melancólico *sunt eadem omnia semper* de Lucrecio, del destino estoico, del eterno esquema geométrico en que Platón y Aristóteles encerraban a la realidad [3]. Ese rasgo capital fue el que impresionó a los primeros paganos que se interesaron en serio por los cristianos. ¿Qué reprochaba Celso a los cristianos en el *Discurso veraz* que compuso contra ellos hacia finales del siglo II?: que admitiesen un Dios que no es inmutable, puesto que toma iniciativas y decisiones nuevas según las circunstancias; que no es impasible, puesto que se conmueve mediante la piedad; que creyesen en una especie de mitología, la de Cristo, «cuyas narraciones no admiten interpretación alegórica», es decir, que se ofrece como historia real y no puede ser tomada como símbolo de una ley física. Esto era, para un platónico como Celso, una falta de dignidad intelectual.

Así tenemos, por una parte, un cristianismo puro profundamente independiente de la especulación filosófica griega, y una cultura intelectual autónoma, completamente griega por su origen y sin relación con la vida espiritual del cristianismo; y, por otra, un cristianismo que aporta una visión absolutamente nueva del universo, un universo dramático en el que el hombre es algo más que el conocimiento incontaminado del orden del mundo.

Planteando la cuestión de un modo exclusivamente histórico, dejando a un lado las enormes diferencias entre paganismo y cristianismo, utilizando los estudios de detalle emprendidos desde hace casi un siglo acerca de los orígenes del cristianismo, se descubre, a nuestro entender, que ninguna de estas soluciones es satisfactoria. Examinemos brevemente a cada una: el cristianismo puro de los historiadores protestantes no es más que una abstracción, perfectamente legítima desde el punto de vista práctico, pero ilegítima por completo a los ojos del historiador; es, efectivamente, una sola e idéntica evolución la que, en los cinco primeros siglos, lleva al pensamiento pagano desde el problema práctico de la conversión interior de un Séneca o un Epicteto hasta la teología refinada de Plotino y de Proclo, y al pensamiento cristiano, desde el cristianismo espiritual e íntimo de san Pablo hasta la teología dogmática de Orígenes y de los Capadocios. Sería difícil no ver que en esta transformación intervienen los mismos factores. ¿Cómo no recordar, por otra parte, la verdad histórica, cada vez mejor demostrada, que afirma que lo que separó a cristianos y paganos no fue, en modo alguno, una cuestión de método intelectual y de especulación, sino sólo la sumisión a los cultos legales y, en particular, al culto al emperador?

Por lo que se refiere al desarrollo autónomo del pensamiento cien-

[3] Cf. L. LABERTHONNIÈRE, *Le réalisme chrétien et l'idéalisme grec*, Paris 1904, caps. II y III.

tífico, el hecho parece exacto; pero hay que señalar que el cristianismo no tenía, respecto de la educación científica griega, una situación distinta de la de la propia filosofía griega. Orígenes, por ejemplo, distinguía con precisión una triple sabiduría: «la sabiduría de este mundo», lo que Séneca llamaba las artes liberales y Filón el ciclo de la educación, es decir, la gramática, la retórica, la geometría, la música, a las que pueden añadirse la poesía y la medicina, es decir, «todo lo que no contiene ninguna concepción de la divinidad ni del modo de ser del mundo, ni de ninguna realidad elevada, ni de la consecución de una vida buena y feliz». Viene después «la sabiduría de los príncipes de este mundo», o sea, la filosofía oculta de los epigcios y la astrología caldea, «pero, sobre todo, las opiniones tan variadas y múltiples de los griegos acerca de la divinidad». Y por último, la sabiduría de Cristo, que procede de la revelación [4].

Conviene añadir que, en el primer tipo de sabiduría, la sabiduría de este mundo, podrían entrar sin duda partes más o menos considerables de la filosofía, a saber, la lógica y la dialéctica, algunas generalidades de la física y la astronomía y, finalmente, toda la educación formal del hombre honrado, tal como la había concebido Musonio, por ejemplo, como catecismo moral de carácter general. Desde este punto de vista, es interesante oír la opinión de un platónico contemporáneo de Proclo, Hermias, que distinguía la «filosofía humana» de aquella iniciación especial que el platonismo reservaba a sus adeptos. No es exacto, dice, llamar filosofía a la matemática, a la física y a la ética; eso es un abuso del término. A esa filosofía humana opone el entusiasmo del iniciado, que lleva consigo «la teología, la filosofía entera y la locura amorosa» [5].

En principio, el cristianismo no rechaza por completo esa parte común de la educación. Sin duda, los cristianos mantienen fuertes discrepancias sobre su valor espiritual; entre ellos hay personajes cultos, como san Agustín o san Gregorio Nacianceno, que son sus más ardientes defensores, mientras otros, como los latinos Tertuliano o san Hilario, son partidarios de la vía corta y no sienten en ningún caso la necesidad de esa educación a la que llegan a criticar formalmente. Pero la divergencia de opiniones en este asunto no fue mayor entre los cristianos que entre los paganos a partir de Aristóteles. Desde que apareció la sabiduría cínica o estoica, las ciencias filosóficas, que eran para Platón la única vía de acceso al conocimiento de las realidades verdaderas, se convirtieron en simples auxiliares y servidoras de la sabiduría, incapaces de comprender por sí mismas sus propios vicios,

---

[4] ORÍGENES, *Sobre los principios*, según la traducción latina de RUFINO, libro III, cap. III.

[5] HERMIAS, *Alexandrini in Platonis Phaedrum Scholia*, ed. P. Couvreur, Paris 1901, p. 92, 6.

o bien llegaron a ser consideradas (entre los cínicos y los cirenaicos) como adornos inútiles, productos del orgullo humano.

Hubo así, en los primeros siglos de nuestra era, una especie de régimen mental común a todos, cuyo fondo era el sentimiento de una escisión entre la educación media, accesible a todos y la vida religiosa, a la que sólo se llega por métodos muy diferentes del ejercicio normal de la razón, ya se trate de la educación moral del estoico, de la intuición plotiniana o de la fe cristiana en la revelación.

El cristianismo no fue, en modo alguno, el autor de ese régimen mental, sino que lo aceptó como una situación de hecho. En el curso de esta historia veremos también que nunca reaccionó contra él y que la revolución intelectual que acabó con él en los días del Renacimiento occidental procedía de una inspiración muy distinta de la cristiana. En cualquier caso, durante los cinco primeros siglos de nuestra era no hubo filosofía propia que contuviese una tabla de valores intelectuales fundamentalmente original y diferente de la de los pensadores paganos.

Queda por ver hasta qué punto puede decirse que el cristianismo ha renovado nuestra visión del universo. Sería peligroso confundir en este punto el cristianismo en sí con la interpretación que se le da después de muchos siglos de existencia. En sus comienzos no tuvo nada de especulativo; fue un esfuerzo de ayuda mutua, espiritual y material a la vez, entre las comunidades. Pero, en primer lugar, esa vida espiritual tampoco era privativa ni particular de los primeros cristianos: la necesidad de vida interior y de recogimiento se sentía en todo el mundo griego mucho antes del triunfo del cristianismo; la conciencia del pecado y de la falta había sido expresada en fórmulas populares por poetas e historiadores [6]; la práctica del examen de conciencia y de las consultas espirituales, auténticas confesiones, era frecuente al comienzo de nuestra era. Además, si la práctica y la vida espiritual tenían que cambiar, cualquiera que fuese la imagen del universo que resultase de la ciencia y la filosofía griegas, con su mundo único y limitado, su geocentrismo y su oposición entre la tierra y el cielo, la verdad es que todo eso persistirá hasta la época del Renacimiento; al cosmos griego se yuxtapuso la vida espiritual de los cristianos, sin que por ello surgiese una noción nueva de las cosas; en la vida espiritual se introdujo, indudablemente, y ya veremos con qué restricciones, la noción de crisis imprevisible, de iniciativa absoluta, que la cosmología griega había intentado eliminar; pero ese sentimiento de la historia y de la evolución sólo se materializará en una concepción global de las cosas gracias a la experiencia infinitamente acrecentada del hombre en el tiempo y en el espacio, gracias a la refundición metódica de aquella curiosidad griega que condenaban ya los estoicos.

---

6 POLIBIO, *Historiae* I-II, ed. Th. Buettnerwobst, Leipzig ²1922-1924, XVIII, 43, 13.

En éste y los siguientes capítulos esperamos mostrar, pues, que el desarrollo del pensamiento filosófico no se vio influido profundamente por el advenimiento del cristianismo, y, resumiendo nuestro pensamiento en una frase, que no hay filosofía cristiana.

No pretendemos, sin embargo, hacer en las líneas que siguen una historia, ni siquiera resumida, de la dogmática cristiana de los primeros siglos. En este capítulo faltarán nombres importantes porque no estudiamos el cristianismo en sí, sino en su relación con la filosofía griega.

2. SAN PABLO Y EL HELENISMO

El pensamiento cristiano pasó, a finales de la antigüedad, por las mismas etapas que el pensamiento pagano. A la enseñanza moral de la época imperial corresponden, como se ha señalado frecuentemente a propósito de Séneca, la predicación y las epístolas de san Pablo. Al período de formación y comienzos del neoplatonismo (siglos I y II) responden el *Cuarto evangelio,* los apologistas y el desarrollo de los sistemas gnósticos. Al momento de madurez del platonismo, logrado por Plotino, corresponde la formación de las vastas síntesis teológicas de Clemente y de Orígenes en el centro didascálico de Alejandría. Proclo y Damascio tienen como contrapartida en la misma época a san Agustín, a los padres de Capadocia y a todos los que pueden ser considerados como neoplatónicos cristianos: Nemesio y Dionisio Areopagita.

La misma curva del movimiento espiritual se observa en ambos lados, la misma tendencia a pasar de una vida moral y religiosa, fundamentalmente interior y apoyada en la confianza en Dios, a una teología doctrinal y dogmática que habla de Dios en absoluto antes que de las relaciones del hombre con Dios.

San Pablo tuvo una formación espiritual helénica y, por influencia directa o bien por la acción difusa de doctrinas extendidas por todo el mundo helénico, aparecen en él numerosas ideas, maneras de pensar y expresiones familiares en Séneca y, sobre todo, en Epicteto. El cristianismo es cosmopolita, como el estoicismo, y sólo reconoce una virtud común a todos los seres racionales. «Ya no hay judío ni griego, esclavo ni hombre libre, varón o mujer, sino que todos sois uno en Cristo Jesús». Como la diatriba estoica, san Pablo predica la absoluta indiferencia de una u otra condición social de vida con respecto al problema de la salvación[7].

El sentimiento que el «apóstol de los gentiles» o incluso los evan-

[7] *Epístola a los gálatas,* 3, 23; *Epístola a los corintios,* I, 7, 17-40.

gelistas tienen de su papel y de los deberes que les competen es el mismo que tenía Epicteto [8]. Se sabe qué elevada idea tenía éste de su misión moral, «a la que se entregaba con toda el alma» considerándose soldado de ella, igual que san Pablo «buen soldado de Cristo». El origen de su fuerza es para san Pablo, como para Epicteto, la confianza en Dios; uno y otro saben que lo pueden todo gracias al Dios que les da su poder. Esta confianza en la razón que lo juzga y comprende todo, viene de la que nos ha sido dada por Dios, y así, según san Pablo, «el hombre espiritual lo juzga todo y no es juzgado por nadie». Igual que el cínico, cuyo retrato ideal traza Epicteto, el apóstol es un enviado de Dios sobre la tierra [9].

De esta fe en Dios procede, tanto en uno como en otro, la calma en cualquier circunstancia, ya que todos los acontecimientos son producto de la bondad de Dios.

Como el predicador estoico, el anunciador del evangelio no encontraba frecuentemente sino burlas entre las gentes de mundo. Es conocida la anécdota del viejo de las sortijas de oro que, según Epicteto, aconseja al joven: «Hay que filosofar, pero también hay que tener seso; y estas cosas son locuras» [10]. De la misma manera, san Pablo sabía bien que el cristianismo es «locura» a los ojos del hombre «anímico», que no puede llegar a conocer lo que juzga el hombre espiritual. Precisamente esa ignorancia de las propias faltas y esa inconsciencia del pecado son las que hacen indispensable la tarea del predicador. La suavidad hacia los ignorantes, el perdón fraternal de la injusticia y la indiferencia ante el juicio ajeno constituyen la actitud que el filósofo y el apóstol tienen en común ante el siglo.

Esos rasgos comunes proceden de la similitud de condiciones en que se realiza la predicación; responden a una misma necesidad, vivida apasionadamente, de conversión interior. No se trata ni de influir mediante la palabra, al estilo de los sofistas, ni de dar a conocer un dogma; la teología es tan imprecisa en san Pablo como el dogma estoico en Epicteto; lo que interesa al apóstol no es descubrir la naturaleza de Dios, sino salvar al hombre, y, por ello, Cristo, que expresa todas las relaciones de Dios con el hombre, ocupa el centro de su pensamiento. Análogamente, a Epicteto le interesa poco la cuestión de la sustancia de Dios, y lo que sitúa en primer plano, con un acento de ternura desconocido en el antiguo estoicismo, es la filiación divina del hombre, de la que resulta la fraternidad de todos los hombres.

---

[8] Compárese EPICTETO, *Disertaciones*, II, 2, 12 y III, 24, 31, con SAN PABLO, *Epístola a los corintios*, I, 9, 7.

[9] Compárese EPICTETO, *Disertaciones*, I, 6, 37 y I, 1, 4 y 7 con SAN PABLO, *Epístola a los filipenses*, 4, 13; *Epístola a los corintios*, I, 2, 15.

[10] EPICTETO, *Disertaciones*, I, 22, 18; SAN PABLO, *Epístola a los corintios*, I, 1, 27; 3, 18.

Marco Aurelio, como Epicteto, los llama *prójimos*. Este pensamiento estoico y pagano simboliza esa filiación en la personalidad de Hércules, hijo de Zeus, salvador que abandonó a los suyos y recorrió todos los países para propagar la justicia y la virtud [11].

Queda, por supuesto, el rasgo fundamental del cristianismo, ausente en Epicteto, que no conoció, como dice Pascal, la miseria del hombre y que hizo de él su propio salvador. En san Pablo, el pecador, que conoce el bien, no puede llegar a hacerlo a causa del poder del pecado, únicamente contrapesado por la gracia de Cristo. No se trata ya, como en el estoicismo, o incluso en el filonismo, de potencias semiabstractas, Verbo divino o demonio interior, que asisten al hombre, sino de un personaje histórico cuya muerte ha salvado a la humanidad mediante una acción cuya eficacia es totalmente misteriosa y muy diferente de la del sabio pagano, que se limita a enseñar o se propone como modelo.

3. LOS APOLOGISTAS DEL SIGLO II

Los apologistas de la época de los Antoninos, Justino, del que quedan dos *Apologías*, una dirigida a Antonino Pío (138-161) y la otra a Marco Aurelio (161-180), Taciano, que poco más adelante escribió un *Discurso a los gentiles*, Atenágoras, que dirigió su apología simultáneamente a Marco Aurelio y a su hijo Cómodo, tenían, salvo Taciano, una preocupación evidente: señalar en la nueva religión, para que sea aceptada, lo que tiene en común con el pensamiento griego, lo que cabe subrayar en ella como carácter universal y humano, en una palabra, lo que puede hacerla agradable a los paganos. De ahí, la actitud, a la vez simpática y reservada, de Justino hacia la filosofía griega y en especial hacia Platón, a quien declara superior a los estoicos por lo que se refiere al conocimiento de Dios, mientras éstos son superiores a Platón en moral.

Al identificar a Jesús con el Logos o Verbo, en quien Dios creó el universo, el autor del célebre prólogo del *Cuarto evangelio* introdujo la teología en el cristianismo; la teología, es decir, la preocupación por la realidad divina o suprasensible tomada en sí y no en su relación con la vida religiosa del hombre. La pretensión de Justino era llegar, de un golpe y gracias a Cristo, al Verbo de Dios y al inteligible que los filósofos sólo habían podido presentir oscuramente [12]. Pero, para que esos presentimientos fuesen posibles, se vio obligado

[11] *Disertaciones*, I, 22, 14; II, 12, 7.

[12] A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Leipzig ³1894-1897, I, pp. 467, 470.

a admitir que el Dios revelado a Moisés y al evangelio se había revelado también parcialmente a los filósofos, sobre todo a Sócrates y a Platón. Hay un Verbo único o Logos de Dios, cuya revelación más o menos completa produce en todos los hombres esas nociones innatas del bien y del mal, esa noción universal de Dios, que la mayoría de los hombres, aunque las posee, no sabe utilizar; la razón universal, la revelación a los profetas, el verbo encarnado, no son sino grados diferentes de una misma revelación; la razón no es más que una revelación parcial y dispersa; «cada filósofo ve, en la parcela del Verbo divino que le ha sido mostrada, fórmulas muy bellas» [13]. Con esta tesis de la revelación parcial se concilia bastante mal otra que Justino pudo encontrar entre los judíos que rodeaban a Filón y según la cual Platón y los estoicos habrían sido discípulos de Moisés. Lo que hay de común en estas tesis es el esfuerzo por reconstruir una especie de unidad del espíritu humano, reflejo de la unidad del Verbo. Hay que añadir, además, que actuaba con los judios como con los griegos, tratando de identificar a Cristo con el Logos de los libros judíos, con el Hijo, con la Sabiduría, con la Gloria del Señor [14]. Semejante método sólo era posible a partir de un conocimiento muy superficial de Platón. Aunque conociese, como los moralistas estoicos del imperio, la *Apología*, el *Critón*, el *Fedro* y el *Fedón*, ignoraba los diálogos dialécticos y ponía en primer plano al *Timeo*, cuyo texto mezclaba continuamente con la narración de la creación en el *Génesis*, como ya hiciera Filón de Alejandría. Lo que sacaba del *Timeo* era que «Dios, por su bondad, partiendo de una materia informe, lo ha creado todo, desde luego, para los hombres», con lo cual confundía la filantropía del Dios de los judíos con la bondad del demiurgo platónico.

Entra así en la historia el tema del Platón cristiano, que será precisado en la *Exhortación a los griegos*, obra atribuida inicialmente a Justino, pero que es posterior a él en más de un siglo. Su autor, mucho mejor informado que Justino, no oculta las contradicciones de Platón con Aristóteles o consigo mismo sobre temas muy importantes: la eternidad del mundo, la inmortalidad de las almas, el monoteísmo, etc. Sin embargo, Platón tuvo, según él, una opinión exacta sobre el Dios que existe en realidad; el *ser* es, en él, *el que es* de Moisés; sólo que hay que saber leerlo: si aparecen en él restricciones al monoteísmo, si admite una materia no engendrada y unos dioses engendrados, es porque teme que si presenta su pensamiento tal como lo siente, será acusado, como Sócrates. De ahí, su intrincada exposición acerca de los dioses [15].

[13] JUSTINO, *Apología segunda*, cap. XIII.
[14] JUSTINO, *Diálogo con Trifón*, 61.
[15] *Exhortación a los griegos*, caps. XX-XXII.

El Platón cristiano que aparece cuando se lee el *Timeo* a la luz del *Génesis* vuelve a encontrarse en Taciano, discípulo de Justino; pero éste, al contrario de su maestro, no admite ningún conocimiento de Dios mediante la razón y llega a explicar la semejanza de Platón y los estoicos con Moisés gracias a un plagio celosamente ocultado por los griegos. En general, el racionalismo de Justino parece experimentar un retroceso en Taciano: el espíritu, el pneuma que recibe la revelación, sólo existe en los puros, y no es una parte del alma, simple materia penetrante y sutil que no se distingue del alma de las bestias más que por la palabra articulada, sino que está como superpuesta [16].

Por el contrario, el racionalismo de Justino aparece acrecentado en Atenágoras; el monoteísmo que éste encuentra en los poetas, en los pitagóricos, en Platón, indica, según él, una inspiración divina común a Moisés y a los filósofos. Platón llega incluso a concebir la trinidad. Queda, sin embargo, el hecho de que Platón, a quien conocía mucho mejor que Justino, es un Platón cristiano, que el Bien o ser inmutable con que imagina a Dios, sólo tienen el nombre en común con la primera hipóstasis plotiniana y se parece mucho más al dios de los estoicos. Si se piensa la energía con que el neoplatonismo pagano rechazaba la religiosidad estoica, se apreciará mejor el alcance de este platonismo cristiano, en el que vuelve a aparecer toda la teología de los estoicos, con argumentos, de forma silogística, basados en la providencia y en la belleza del mundo.

4. EL GNOSTICISMO Y EL MANIQUEISMO

En la misma época de los apologistas se desarrollaban en los ambientes cristianos los sistemas llamados gnósticos, que conocemos sobre todo a través de las refutaciones que de ellos hicieron los padres de la iglesia de la generación siguiente y en particular el desconocido autor de los *Philosophumena*, san Ireneo en su obra *Contra los herejes* y Tertuliano en *Contra Marción,* sin olvidar la *Pistis sophia,* escrito gnóstico en lengua copta que data del siglo III, pero que reproduce escritos griegos más antiguos.

Según una tesis de los *Philosophumena,* generalmente aceptada hasta nuestros días, los sistemas gnósticos fueron resultado de una especie de invasión de la filosofía griega en el pensamiento cristiano, y las sectas griegas serían, en última instancia, responsables de esas herejías cristianas que ofrecen, en cuanto cosecuencias del pensamiento griego, un interés directo para la historia de la filosofía. Los estudios contemporáneos que han sabido aislar el auténtico pensamiento gnós-

16 A. PUECH, *Les apologistes grecs du IIe siècle de notre ere,* Paris 1912.

tico de las exposiciones más o menos fantásticas en que lo envolvían los padres de la iglesia, dan, por el contrario, la impresión de que la filosofía griega tiene muy poco que ver en ello. Pero no por eso dejan de tener estos sistemas un interés muy importante, ya que ofrecen, como veremos, una especie de contraprueba de cierta verdad que creemos que emana de toda nuestra exposición de la filosofía griega: que el helenismo se caracteriza porque admite en las cosas un orden eterno, principio eterno de donde fluyen constantemente las mismas consecuencias. Ahora bien, el tema común de los sistemas gnósticos es la redención o liberación del mal, que implica la destrucción definitiva del orden en que vivimos. Para el heleno, el mal desaparece mediante la contemplación del universo del que forma parte; para el gnóstico, el mal desaparece mediante la supresión de este universo o bien mediante la elevación del alma por encima y al margen de él.

Basílides, Valentín y Marción, que vivieron hacia mediados del siglo II, son los tres gnósticos más conocidos. Pero parece que sólo en Valentín es posible encontrar una concepción global del universo de los gnósticos. Basílides era ante todo un moralista, «obsesionado por el problema del mal y el de la justificación de la providencia» [17]. «Todo lo que se quiera, decía, antes que imputar el mal a la Providencia»; y para explicar los sufrimientos de los mártires está dispuesto a aceptar que sufren porque pecaron en otra vida anterior. Considera, además, al pecado como producto de la pasión y a ésta como una especie de espíritu malo que se introduce en el alma y la ensucia. Estas opiniones conducen a una especie de dualismo moral análogo al de Platón.

Pero un hombre de espíritu más metafsico que el de Basílides, Valentín, debía deducir de esto las consecuencias más opuestas al platonismo. Valentín busca, efectivamente, en el origen del hombre la explicación del dualismo que aparece en él. Ese dualismo entre el espíritu y la carne corresponde a un dualismo más profundo entre el creador de este mundo, el demiurgo, escoltado por sus ángeles, del que se habla en el *Génesis,* y el Dios supremo o Dios bueno. Según la narración del *Génesis* y, al menos en parte, la interpretación que de ella da Filón de Alejandría, el hombre aparece producido por seres malvados, que son el demiurgo y los ángeles, y en él se introducen las pasiones, que son espíritus inmundos. A esta criatura le añadió el Dios supremo, el Dios bueno, un germen de la sustancia de arriba, del espíritu.

La historia del mundo es la de la lucha contra los ángeles, que intentan hacer desaparecer esta semilla, la cual consigue librarse. La re-

[17] E. DE FAYE, *Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIe et IIIe siècles,* Paris 1913, pp. 24-26.

dención no depende, como en san Pablo, de la eficacia de la muerte de Cristo, sino que se deriva, como se ve sobre todo en Heracleón, discípulo de Valentín, de la gnosis o revelación aportada por Cristo.

Después de Valentín, el gnóstico más conocido es Marción, que parece haber sido ante todo el exégeta del grupo. De hecho, es a través del estudio de los textos como intenta mostrar que el dios del antiguo testamento, revelado por Moisés, dios cruel, vengativo y belicoso, no es el mismo que el revelado por Cristo, Dios de bondad, creador del mundo invisible, mientras que el dios de Moisés ha creado el mundo visible. Uno y otro se oponen entre sí como la justicia y la bondad. No hace, por lo demás, ningún esfuerzo para justificar esa tesis por otra vía que no sea la doble revelación de los dos testamentos; para él, lo importante es demostrar que el redentor, el Cristo, que ha de librarnos del régimen del demiurgo, no es, en modo alguno, el mesías judío predicado por los profetas; tomando los textos en sentido literal, le resulta fácil mostrar que en Jesús no aparece ningún rasgo del mesías. Por otra parte, no puede admitir que Cristo, enviado del Dios supremo, pudiese tener verdaderamente una naturaleza corporal, es decir, participar de alguna forma en el mundo del demiurgo. Piensa, por tanto, que Cristo se reveló bruscamente en estado de hombre adulto y que su cuerpo es sólo aparente. Marción deducía de esas concepciones el más estricto ascetismo, proscribiendo el matrimonio y haciendo de la continencia la condición del bautismo; así es posible librarse, al menos con la voluntad, del mundo del demiurgo.

Después de Valentín y Marción, el pensamiento gnóstico se disipa en esa locura de sistemas conocidos como *Philosophumena,* cada uno de los cuales trata, con variaciones a veces muy pintorescas, el mismo tema: la liberación, por Cristo, del alma de origen divino, encerrada en el mundo sensible creado por un demiurgo malo.

En todos hay, si se quiere, una especie de esquema de la vida espiritual que vuelve a aparecer en el neoplatonismo: en ambos casos se trata de un alma de origen divino que desciende a un cuerpo terrestre en el que contrae una mancha y desde el cual debe remontarse a su origen. Pero esto es muy superficial, y basta leer el tratado que Plotino dirigió a los gnósticos que había conocido en Roma hacia el 260 para comprender el desagrado que un heleno debía sentir hacia aquellas gentes que, por otra parte, no dejaban de utilizar el *Fedón* y el *Fedro*. El punto preciso de discrepancia parece ser el siguiente: cuando el gnóstico no quiere contentarse con la práctica religiosa, con el ascetismo, cuando quiere encontrar razones para su explicación de la redención, cuando quiere saber el origen de las fuerzas espirituales salvadoras o contrarias, se ve obligado a superponer a la religión una especie de drama metafísico, absolutamente arbitrario. Citemos, como un ejemplo entre otros muchos, la forma en que explicaba el gnóstico Justino, del siglo III, el drama que desembocó en la redención:

en lo más alto hay tres principios, el Dios bueno, Elohim, de sexo masculino o el padre, y Edén, del sexo femenino. Elohim se une con Edén para producir dos series de doce ángeles cuyo conjunto forma el paraíso. El hombre, creado allí, recibe de Elohim el pneuma o soplo espiritual, y de Edén el alma. Elohim, que hasta entonces ignoraba al Dios bueno, pasa (como el alma del *Fedro)* a la cumbre de la creación y abandona a Edén para contemplarlo. Edén, para vengarse, introduce el pecado en el hombre. Elohim, queriendo salvar al hombre, envía a Baruc, uno de sus ángeles, a Moisés, después a Hércules y, por último, a Jesús, el redentor final que, crucificado por uno de los ángeles de Edén, deja su cuerpo en la cruz [18].

Basta leer esta elucubración, que hace depender la suerte del hombre de una escena de componenda metafísica, para comprender hasta qué punto la generación de los eones, realidades eternas procedentes de uniones divinas, tal como la describe el gnosticismo, está muy lejos de la generación plotiniana de las hipóstasis, y cómo esta redención en la que el alma es escenario de fuerzas que se la disputan (representación popular que persistirá durante mucho tiempo y que aparece en múltiples leyendas), está también muy lejos de la salvación plotiniana, si puede llamarse salvación a lo que no es más que el conocimiento reflexivo de un orden racional. Así, el gnosticismo, que desembocaba por una parte en cuentos fabulosos en los que se pretendía introducir todas las formas religiosas habituales en la mentalidad de un oriental y, por otra, en prácticas supersticiosas que han dejado huellas visibles en toda la extensión del imperio romano, tuvo en realidad una relación muy indirecta con la historia de la filosofía.

La conciencia de la realidad del mal, como algo que surge de una potencia voluntaria radicalmente mala, es la sustancia del gnosticismo, y también la del movimiento intelectual que, nacido en el siglo III por iniciativa del persa Mani (205-274) y conocido bajo el nombre de maniqueísmo, se propagó por todo el imperio y volvió a aparecer bajo formas diversas en muchas herejías de la edad media. Mani introdujo el dualismo persa de la potencia buena y la mala, Ormuz y Arimán, dualismo muy diferente del de los gnósticos que, a pesar de todo, seguían siendo monoteístas, y en el que la potencia creadora permanece como inferior y subordinada a la realidad suprema. Para Mani, se trata de dos potencias creadoras que luchan constantemente, y el Bien opone una creación nueva a cada creación del Mal, hasta la destrucción completa de su obra. De ahí el drama del mundo [19].

[18] E. DE FAYE, *o.c.*, pp. 187 ss.

[19] Según el *Libro de los escolios de* TEODORO BAR KONI, obispo de finales del siglo VI, analizado por FR. CUMONT, *Recherches sur le manichéisme,* Bruxelles 1908. La cuestión del maniqueísmo ha vuelto a plantearse por el descubrimiento en 1931 de siete obras maniqueas en lengua copta, copiadas en el s. IV y encontradas en El Faiyûm (Egipto).

el Dios bueno que había creado, en primer lugar, cinco potencias o moradas: Nus, Ennoia, Frónesis, Entimesis y Logismo (cinco aspectos del pensamiento divino) deja a esas potencias sin relación con el mundo porque están «hechas para la tranquilidad y para la paz», y produce de sí mismo otras potencias a medida que van siendo necesarias para luchar contra el mal: la Madre de los Vivientes, que evoca, a su vez, al Primer Hombre, al Amigo de las Luces y al Espíritu Viviente; el Mensajero, que evoca doce Virtudes, y, por último, Jesús; todos ellos están destinados a entrar en relación con la potencia de las tinieblas. Esa dualidad entre dos clases de potencias, una correspondiente al Verbo o a la Inteligencia de los filósofos griegos, y la otra a un drama religioso en el que todo se dirige a la imaginación, es profundamente instructiva. El Logos o Inteligencia que sostiene el orden eterno de las cosas no basta para explicar un orden al que se considera temporal porque se cree que es el resultado de una crisis anormal. Para los maniqueos, la creación del mundo sensible no es, como para los gnósticos, creación exclusiva de un demiurgo malo. De forma análoga, también el Hombre primitivo crea a su vez cinco elementos, de los cuales se reviste como si fueran una armadura: el aire límpido, el viento refrescante, etc., y que se oponen, punto por punto, a los cinco elementos del mundo de las tinieblas.

5. CLEMENTE DE ALEJANDRIA Y ORIGENES

El centro de iniciación que Panteno, estoico convertido al cristianismo, creó en Alejandría y que tuvo sucesivamente a su cabeza a Clemente de Alejandría (160-215) y a Orígenes (185-254) fue el primer intento serio de ofrecer una enseñanza cristiana que, por su amplitud, pudiese rivalizar con la de las escuelas paganas. Fue un ambiente muy alejado del de los gnósticos y en él encontramos, por vez primera, hombres conocedores de la filosofía griega y que adoptaban respecto a ella una posición bastante clara.

Una posición, no obstante, bastante compleja: en su *Protéptico a los griegos,* por ejemplo, Clemente compara el helenismo y el cristianismo; encuentra en el helenismo errores completos, o bien verdades parciales tímidamente expresadas y que sólo el cristianismo puede comprender en su conjunto. Así, la teología de los griegos, considerada en sus cultos y misterios, es errónea o escandalosa (caps. V y VI). Entre los filósofos distingue a los que han tomado a los elementos como dioses, y otros, más elevados, que atribuyen la divinidad a los astros, al mundo o a su alma: error absoluto que consiste en confundir a Dios con sus obras. En cambio, encuentra un rastro de verdad en el Platón del *Timeo,* que habla del «padre y creador de todas las cosas». Antístenes y Jenofonte llegaron al monoteísmo y tan-

to Cleanto el estoico como los pitagóricos conocieron los verdaderos atributos de Dios. El cristianismo no haría, por tanto, sino consumar el helenismo, de forma parecida a como el nuevo testamento demuestra el error del antiguo, siendo a la vez su cumplimiento.

Lo mismo ocurre con la doctrina moral. La sabiduría griega da consejos en casos particulares como el matrimonio, por ejemplo, o la vida pública; la piedad cristiana en cambio es «un compromiso universal y para toda la vida, que tiende en todo momento y en cualquier circunstancia al fin esencial». Lleva a cabo, en suma, lo que el estoicismo y las demás escuelas pretendían hacer, porque, aunque diera la impresión de limitar la filosofía al arte de los consejos prácticos detallados, lo que pretendía Clemente era volver a situarla como ciencia de los principios (cap. XI).

La verdad es que el cristianismo entero fue fundido por él en el molde de la enseñanza filosófica griega y, de modo especial, en la que fue, hasta el siglo II, la única organizada: la enseñanza estoica. «Desde que el verbo mismo, dice, ha venido de los cielos hasta nosotros, ya no es necesario acudir a la enseñanza de los hombres»[20]. Pero la enseñanza divina que la sustituye conserva la misma forma que esa enseñanza humana. Cuando Clemente nos dice que la fe (πίστις), tan calumniada por los griegos, es el camino de la sabiduría[21], no se aparta de ellos tanto como podría creerse; define la fe como los estoicos: un asentimiento que es el preludio de la vida cristiana, como era, para los estoicos, el preludio de la sabiduría. El objeto verdadero de la fe, añade, «no es ya la filosofía de las sectas, sino la gnosis, la demostración científica de las cosas transmitidas a la verdadera filosofía, o sea, al cristianismo»[22]. Analizando algunos detalles de su enseñanza, es fácil ver que todo el *Pedagogo* está construido como un tratado de moral estoica; el libro primero contiene el criterio de la acción recta, a saber, la recta razón, idéntica al Verbo. Hay que destacar a este respecto el capítulo VIII, donde Clemente, pensando evidentemente en los gnósticos, demuestra con una argumentación de forma estoica que la justicia es idéntica a la bondad, pasando por un razonamiento en el que intervienen desde el amor de Dios por los hombres a su justicia. Los libros II y III son una diatriba, al estilo de Musonio, en la que se trata de prescribir a los cristianos una vida sencilla y modesta; todo el estoicismo mezclado de cinismo que ya conocemos, pasa ahora a la enseñanza cristiana; la paradoja: «sólo el sabio es rico», es sustituida por el «sólo el cristiano es rico».

Aunque se trata del método para el conocimiento de Dios, Cle-

---

[20] Clemente de Alejandría, *Protéptico*, cap. IX.
[21] Clemente de Alejandría, *Stromata*, II, 2.
[22] *Ibid.*, libro II, cap. XI.

mente no duda en tomar de la enseñanza pitagórica o platónica de entonces todo lo que dicen a ese respecto, mostrando la sucesión de abstracciones por la que se llega al conocimiento de la unidad pura e incluso empleando, a propósito de Dios, las mismas fórmulas que aparecen en el manual platónico de Albino: «Dios no es ni género, ni diferencia, ni especie, ni individuo, ni número, ni accidente, ni sujeto; no es un todo». Por último, su noción de Hijo o Logos no está muy lejos de la del mundo inteligible; al Padre, que es indemostrable, se opone el Hijo, que es sabiduría, ciencia y verdad que implica una evolución. Porque «lo es todo; es el círculo de todas las potencias girando en torno a un centro único» [23].

La actitud de Orígenes en relación con el helenismo se perfila claramente en su larga respuesta al panfleto de Celso contra los cristianos. Es conocida la objeción de Celso contra el hecho de la encarnación, tan grave para un heleno partidario del orden eterno de las cosas: «Si se cambia la menor de las cosas de aquí abajo, todo se trastornará y desaparecerá»; más aún: «Resulta que, después de una eternidad, Dios ha pensado en juzgar a los hombres, mientras que antes no se ocupaba de ellos» [24]. Ese caráter mitológico o, si se quiere, histórico del cristianismo es precisamente lo que Orígenes trata de atenuar con su respuesta: «El único cambio producido por la presencia de Dios, responde a la primera objeción, es un cambio en el alma del creyente» [25], tendiendo así a reducir la encarnación a la categoría de un acontecimiento interno y presentando, además, más adelante el descenso de Dios como «una manera de hablar» (tropología). A la segunda objeción responde que Dios «jamás dejó de ocuparse de la redención de los hombres; en cada generación, la sabiduría de Dios ha descendido a las almas de los santos y de los profetas». De modo análogo responde a la objeción contra la creación del mundo que los helenos deducían de la imposibilidad de admitir un Dios inactivo: sin creer en el eterno retorno de los estoicos, considera que Dios ha creado otros mundos antes que éste, admitiendo así la concepción cíclica del tiempo que es la característica fundamental del helenismo [26]. Y la misma tendencia al helenismo se observa en él cuando considera las modificaciones del Verbo en la creación o en la encarnación, no como cambios del Verbo en sí, sino como apariencias debidas a la diferencia de capacidad de los seres que pueden recibirlo [27].

---

[23] *Ibid.*, libro V, caps. XI y XII; libro IV, cap. XXV.

[24] Citado por ORÍGENES, *Contra Celso*, libro IV, cap. III; p. 278, 8 y 279, 8, ed. P. Koetschau.

[25] *Ibid.*, p. 182, 8.

[26] ORÍGENES, *Sobre los principios*, libro II, 3, 4.

[27] ORÍGENES, *Contra Celso*, libro IV. cap. XVIII.

Pero el propio Orígenes desconfía del helenismo y, en especial, del platonismo. «Todos los que reconocían una providencia, dice, confiesan la existencia de un Dios no engendrado que lo ha creado todo. No somos los únicos en proclamar que este Dios tiene un hijo, aunque esto no parezca creíble a los filósofos griegos o extranjeros, y, sin embargo, algunos de ellos son de esa opinión, cuando afirman que todo ha sido creado por el Verbo y la Razón de Dios. Pero nosotros creemos en ello por la fe de una doctrina de inspiración divina... En cuanto al Espíritu santo, nadie lo había sospechado siquiera, salvo los que conocían la Ley y los profetas, o creen en Cristo»[28]. Aquí aparecen los límites exactos del helenismo al que la fe cristiana viene a superponerse, sin destruirlo. Pero junto a verdades parciales, el helenismo contiene también errores, ya sea sobre la naturaleza del mundo, o sobre la del alma. El mundo sensible no es, en modo alguno, para Orígenes, un orden imitador de un modelo inteligible; ante todo, porque el mundo de las ideas sólo existe en la fantasía del espíritu, y no se entiende cómo el Salvador podría proceder de él, ni los santos habitarlo[29]; además, Dios sólo creó al principio seres racionales iguales, pero esas criaturas están dotadas de libre albedrío y pueden fallar; de ahí procede la diversidad de las almas; a esa diversidad corresponde la de los cuerpos, ninguno de los cuales tiene una existencia absoluta, sino que nacen a intervalos, en función de los variados movimientos de las criaturas racionales que los necesitan y que se revisten con ellos[30]. Por último, Orígenes no cree que puedan existir almas creadas completamente desprovistas de cuerpo; sólo Dios es incorpóreo; lo único que se puede decir es que el cuerpo se modifica en dignidad y en perfección siempre de acuerdo con la dignidad y perfección del alma.

6. EL CRISTIANISMO EN OCCIDENTE EN EL SIGLO IV

Unos cristianos menos vinculados a la civilización helénica que Clemente y Orígenes insistían todavía en la imposibilidad de poner de acuerdo a Cristo con la filosofía griega; son inconciliables, sobre todo porque no sitúan a la divinidad en el mismo punto de la jerarquía de los seres. Para Platón y los estoicos, la ralidad divina se extiende hasta las almas, los astros y el mundo, que son seres divinos; los cristianos la restringen a la Trinidad. En una exposición contra el carácter divino de las almas, Arnobio (convertido en el 297) culpa a Platón y a su hipótesis de la reminiscencia, que implica que las almas son

[28] Orígenes, *Sobre los principios*, libro I, 3, 1.
[29] *Ibid.*, II, 3, 5.

seres divinos caídos, de categoría inferior a la de los dioses y demonios. Y pregunta: ¿Cómo es posible esto cuando hay razas enteras que son ignorantes, cuando en las ciencias los hombres tiene opiniones múltiples y opuestas y cuando, en fin, el famoso interrogatorio del *Menón* sólo podría ser verdaderamente probatorio si se dirigiese a un ser humano criado en el fondo de una caverna cerrada, al abrigo de toda experiencia, y que no dispusiera, como el esclavo del *Menón,* del uso cotidiano de los números? Cuando, por otra parte, el alma olvida al entrar en el cuerpo, eso quiere decir que es susceptible de padecer y, por tanto, corruptible y perecedera [31]. Quizá el mediocre espíritu de Arnobio no pudiese entender el alcance real de esta argumentación, cuyo resultado es que sólo el empirismo está de acuerdo con la ortodoxia.

El argumento que emplea Lactancio (muerto en el 325) contra la divinidad de los astros es aún más instructivo. «Lo que los estoicos alegan en favor de la divinidad de los seres celestiales, prueba en realidad lo contrario; porque, si piensan que son dioses porque mantienen una trayectoria regular y racional, están muy equivocados; precisamente porque no puedan salir de las órbitas prescritas es por lo que se demuestra que no son dioses; si lo fuesen se trasladarían por todas partes como lo hacen los seres animados sobre la tierra, que van a donde les place porque sus voluntades son libres» [32]. Un talante ciertamente nuevo, en el que el orden regular no basta por sí mismo para probar la divinidad y según el cual, a la inversa, como se ve en el libro IV, Dios se manifiesta a través de decisiones imprevistas, inspirando a los profetas y enviando a su Hijo a la Tierra.

Lo que se consigue con estas observaciones, procedentes de hombres menos aficionados a los filósofos que los cristianos de mentalidad griega, es la idea de una jerarquía de seres divinos que nacen unos de otros y abarcan todo lo que hay de realidad verdadera; el concilio de Nicea (325), al afirmar la igualdad absoluta de las personas de la Trinidad en la famosa fórmula: «el Hijo es consustancial al Padre», puso fin a cualquier intento de alterar esa jerarquía dentro de la realidad divina y excluyó de ésta a todas las creaciones espirituales [33]. Enseguida indicaremos en qué condiciones pudo reconstruirse un neoplatonismo cristiano.

San Agustín (354-430) fue uno de los que más contribuyeron a la valoración del nombre de Platón entre los cristianos. La lectura de las obras de Plotino, en la traducción latina de Mario Victorino, coin-

---

30 *Ibid.*, II, 9, 5; IV, 4, 8.
31 Arnobio, *Contra los gentiles,* libro II, cap. XIX.
32 *Institución divina,* II, cap. V.
33 A. Harnack, *o.c.* II, p. 230.

cidió prácticamente con su definitiva conversión al cristianismo (387) y la proximidad de la espiritualidad cristiana con la de los platónicos le llamó siempre la atención. Sólo los cristianos, pensaba, son teólogos, pero los demás filósofos, que han empleado su inteligencia para buscar la causa de las cosas, también han conocido a Dios y han hallado en él la causa del universo, la luz de la verdad, la fuente de la felicidad [34]. Lo que les falta no es, pues, la idea del fin que hay que alcanzar —Cristo—, sino la del camino por el que se alcanza. Son conocidas las palabras de las *Confesiones* a propósito de la lectura de los libros neoplatónicos: «En ellos he leído, aunque no ciertamente en estos términos, que en el principio era el Verbo, que el Verbo estaba junto a Dios, que el Verbo era Dios, que el Verbo no surgió ni de la carne, ni de la sangre, ni de la voluntad de un hombre, ni de la voluntad de la carne, sino de Dios; pero no he leído en ellos que el Verbo se hizo carne y habitó entre nosotros..., que él mismo se humilló hasta tomar la forma de un esclavo y hacerse obediente hasta la muerte, y hasta la muerte en la cruz» [35].

Esta oposición entre el mediador platónico y Cristo vuelve a aparecer frecuentemente en el pensamiento de san Agustín. Cristo no es mediador porque sea el Verbo, puesto que el Verbo, inmortal y supremamente feliz, está muy lejos de las desventuras mortales, sino que es mediador porque es hombre; no es, como entre los filósofos, un principio de explicación física, sino que es el que libra al hombre, haciéndose hombre él mismo. Esta encarnación es un acontecimiento cuyo carácter pasajero contrasta con el orden eterno que establece para siempre el puesto de intermediario entre Dios y el hombre. Por eso el mediador divino no puede ser, como creía Apuleyo, un demonio o un ángel; porque a su naturaleza le corresponde el ser feliz e inmortal y, sobre todo, porque el intermediario está destinado a separar a Dios del mundo más que a unirlos, a aislar a Dios de la impureza de las cosas mortales, más que a salvar al hombre de ella [36].

Estas citas bastan, quizá, para mostrar lo lejos que estaba san Agustín de los platónicos, a pesar de su simpatía por ellos. Pero aún se ve mejor cuando llega a tesis fundamentales del helenismo, como la eternidad de las almas y del mundo. Con respecto a la primera dice: «¿Por qué no creer mejor a la divinidad en materias que escapan a la investigación del espíritu humano?». Contra la eternidad de las revoluciones periódicas del universo sólo ofrece razones religiosas: «¿Cómo podría ser auténtica beatitud aquélla en cuya eternidad no se puede creer, puesto que siempre reaparecen las mismas miserias? Por lo

[34] *La ciudad de Dios*, VIII, 10.
[35] *Confesiones*, VII, 9.
[36] *La ciudad de Dios*, libro IX, 15.

demás, Cristo sólo murió una vez»[37]. En estos juicios se observa una especie de ardor afectivo que es, en realidad, característica peculiar del santo: de la misma manera que subordina el pretendido orden racional de las cosas a las necesidades de la vida religiosa, así también justifica, contra los estoicos, todas las pasiones del alma humana; el deseo, el temor, la tristeza, pueden proceder del amor al bien y de la caridad y no son vicios en sí. Es la caída del racionalismo moral al mismo tiempo que la del racionalismo filosófico.

Tampoco se puede hablar del platonismo de san Agustín sino con muchas precauciones y reservas. Después de haber elogiado sin tasa a los platónicos en sus primeros escritos, hasta llegar a decir que eran los únicos filósofos y que filosofía y religión tienen un mismo objeto, el mundo inteligible, que puede ser descubierto por dos medios, la razón o la fe[38], volvería contra ese elogio en sus *Retractaciones:* «El elogio que hice de Platón y de los platónicos me desagrada y con razón, sobre todo porque la doctrina cristiana tiene que defenderse de grandes errores que proceden de ellos»[39].

La espiritualidad agustiniana está muy lejos de la de Plotino: compárense los famosos pasajes del tratado *Sobre la Trinidad,* recordados a Descartes por sus contradictores, donde se habla de la ciencia interna por la que sabemos que somos y que vivimos, con los pasajes de Plotino acerca de las hipóstasis que no se conocen a sí mismas[40], y se verá que ese conocimiento de sí tiene un sentido muy distinto en ambos autores; en san Agustín, es un conocimiento que escapa a todas las razones de duda presentadas por los académicos; es el conocimiento de un hecho, de una existencia, no de una esencia; en Plotino es muy diferente; es el conocimiento de la esencia inteligible de las cosas, idéntica a la esencia de la inteligencia; conocerse es conocer el universo, puesto que no se trata de sentirse vivir y existir, sino de conocer realidades. Igual que en el conocimiento de sí, en el conocimiento intelectual el modo de comprensión de san Agustín difiere mucho del de Plotino: el rasgo que impresiona a san Agustín no es ninguna propiedad intrínseca de las cosas inteligibles, sino la independencia de las verdades que concebimos en relación con los espíritus individuales; «todos los que razonan, cada uno con su razón y su talante, ven en común la misma cosa, por ejemplo, la razón y la verdad del número»[41]. Ese es el carácter puramente externo que muestra, para él, la existencia de una realidad inteligible; también aquí se trata de la disposición del sujeto con respecto a las cosas y no de las cosas mismas.

---

[37] *La ciudad de Dios,* X, 31, y XIII, 13.
[38] *Contra los académicos,* III, 20, 43; (escrito en el 386).
[39] I, 14 (escrito en el 426).
[40] *Sobre la Trinidad,* X, 13, y XV, 21, y PLOTINO, *Enéadas,* V, 3, comienzos.
[41] *Sobre el libre albedrío,* II, cap. VII.

San Agustín combate asimismo otra forma de racionalismo helénico que aparece en el hereje Pelagio, quien afirmaba, con los estoicos, que tanto nuestras faltas como nuestros méritos dependen por completo de nosotros. «Si el pecado de Adán, decía, perjudica incluso a los que no pecan, la justicia de Cristo debería servir incluso a los que no creen». Y añadía: «No se puede concebir en modo alguno que Dios, que nos perdona nuestros propios pecados, nos impute los del otro»[42]. Para san Agustín, el grave error consiste en que esta tesis hace inútil la plegaria y, con ella, toda la vida religiosa; nos aparta de Dios, llevándonos a buscar en nuestra voluntad qué bien es nuestro y cuál procede de Dios; al hacer a Dios autor de nuestra voluntad y añadir que somos nosotros mismos quienes hacemos buena a nuestra voluntad, los pelagianos tenían que concluir que lo que procede de nosotros vale más que lo que procede de Dios, la simple voluntad.

Estos ejemplos bastan para mostrar las reservas con que era acogida la filosofía griega en los medios latinos; san Ambrosio (muerto en el 397), más apegado a la disciplina que a la doctrina, encontraba su modelo preferente en el tratado de Cicerón, *Sobre los deberes,* que imitó en el tratado del mismo título en el que explicaba las obligaciones de los clérigos; ya antes, Tertuliano (160-245), presentándose como fiel guardián de la ortodoxia, sólo daba valor a la moral estoica y repetía que «Séneca es con frecuencia nuestro»; pero estaba muy lejos de conceder espacio a la complicada maquinaria metafísica del neoplatonismo, ni siquiera a la educación liberal griega.

7. EL CRISTIANISMO EN ORIENTE EN LOS SIGLOS IV Y V

Muy distintas eran las cosas en oriente, donde la teología «reservada al clero, a los funcionarios y a la buena sociedad, mientras el pueblo vivía un cristianismo de segundo orden, se mantiene en la tradición del aristocratismo helénico[43]». Así, Eusebio de Cesarea (265-340), por ejemplo, en su *Preparación evangélica,* destinada a mostrar cómo el cristianismo es susceptible de demostración y no es una fe ciega, cita numerosos fragmentos de filósofos griegos, muchos de los cuales sólo nos son conocidos por él. Más tarde, Gregorio Nacianceno (330-390) defenderá la educación liberal de los griegos, es decir las ciencias, contra los cristianos que la consideraban inútil[44]; las alusiones a escuelas filosóficas que aparecen en sus *Elogios* a Cesáreo

[42] Según San Agustín, *A Marcelino,* III, 2.
[43] A. Harnack, *o.c.* II, p. 273.
[44] *Elogio de Basilio,* caps. XI y XII.

y a Basilio demuestran su conocimiento de la filosofía griega[45]. Sin embargo, en el ambiente de los Capadocios, Basilio, Gregorio Niseno (muerto en el 395), Gregorio Nacianceno y también san Juan Crisóstomo, los filósofos griegos siguen siendo «los sabios de afuera», utilizados de modo ocasional para comentar la Escritura[46].

San Juan Crisóstomo no oculta «que sería bueno que no necesitáramos la ayuda de la Escritura, sino que nuestra vida se ofreciese tan pura, que la gracia del espíritu reemplazase en nuestras almas a los libros y se imprimiese en nuestros corazones como la tinta en los libros. Pero por haber rechazado la gracia es por lo que hay que utilizar lo escrito, que es como una segunda navegación»[47]. Además, en las discusiones sobre la naturaleza de la Trinidad, en las que intervienen por una parte Arrio y sus partidarios, sosteniendo que el Hijo es una creación del Padre, y por otra, los ortodoxos, san Atanasio y los Capadocios que admiten la consustancialidad de las personas, parece que la cuestión planteada es totalmente ajena a la filosofía: los términos generación y procesión, empleados por los cristianos para designar las relaciones del Hijo o del Espíritu santo con el Padre, no conservan, en modo alguno, el sentido preciso que tenían para Platón y los platónicos. Si se hubiese conservado tal sentido, llevaría consigo una doctrina como la arriana, ya que uno de los principios absolutos del neoplatonismo afirma que la realidad derivada es inferior a aquélla de la que se deriva. Pero la creencia en la divinidad de Jesucristo viene a oponerse a este principio y a constituir un dogma que no tiene ninguna raíz en la especulación filosófica.

En otros medios, sin embargo, el platonismo tuvo más éxito; abunda, por ejemplo, en el tratado del obispo de Emesa, Nemesio (hacia el 400), *Sobre la naturaleza humana*, y no hay rasgo alguno de inspiración cristiana en esa obra, en la que el citado obispo aborda, con la libertad de un filósofo, la cuestión de la unión del alma y el cuerpo, preguntándose cómo dos realidades tan distintas pueden formar un solo ser; muestra toda su simpatía a una doctrina que atribuye a Ammonio Saccas, maestro de Plotino y que se parece mucho a la del propio Plotino. Esa doctrina compara al alma con una luz inteligible que baña al cuerpo; se ve con claridad que da por supuesto el origen divino del alma, una de las tesis que más apartó a los cristianos del helenismo[48].

Para conocer las relaciones entre los cristianos instruidos y los fi-

---

[45] *Elogio de Cesáreo*, XX, 4 y 5; *Elogio de Basilio*, XX, 2; LX, 4.

[46] GREGORIO NISENO, en J. P. MIGNE, *Patrologie grecque*, Paris 1857-1868, XLIV, 1336 *a*.

[47] *Comentario a San Mateo*, comienzos.

[48] J. P. MIGNE, *Patrologie grecque* XL, p. 592.

lósofos en los ambientes orientales de Egipto y Asia Menor, hacia el siglo v, hay que leer el curioso diálogo de Eneas de Gaza (hacia el 500), *Teofrasto,* donde aparece un filósofo pagano que acaba de llegar de Atenas a Alejandría y discute la tesis cristiana de la resurrección de los muertos contra un tal Euxiteo de Siria, cristiano, que ha sido alumno del neoplatónico Hierocles y que se dirige a Atenas para estudiar, «con los filósofos», la cuestión de la supervivencia del alma. El aspecto curioso es el uso de la dialéctica flosófica por el cristiano Euxiteo para defender la tesis de un mundo creado y perecedero y la de la resurrección de la carne. A las objeciones habituales del griego, que tantas veces hemos encontrado, responde que Dios, antes del comienzo del mundo, era activo en la eterna procesión de las personas, que «los caldeos, Porfirio y Plotino» enseñan la creación de la materia y que, según Platón, todo ser sensible ha sido creado. Además, el mundo debe perecer, ya que, según el *Timeo,* puede hacerlo y toda potencia debe pasar al acto. Por otra parte, Dios hace perecer al mundo por el orden, porque el orden exige la producción de los contrarios y, por tanto, la de lo sensible, que perece, frente a lo inteligible, que es eterno.

Por lo que se refiere a la resurrección de la carne, Euxiteo intenta hacer de ella un dogma helénico, no sólo citando los hechos de resurrección mencionados por los griegos, sino apoyándose en la fuerza de la razón seminal, suficientemente poderosa como para reunir de nuevo los elementos del cuerpo que se hayan desunido; por otra parte, ¿puede el alma no comunicar al cuerpo su inmortalidad, de la misma manera que el sol comunica necesariamente su calor al agua?

Tenemos, por último, a Dionisio Areopagita, personaje misterioso a quien durante toda la edad media se creyó compañero de san Pablo. Esa confusión se debió, en parte, a la extremada autoridad que se atribuía a sus escritos, y una gran cantidad de ideas neoplatónicas pasaron a la mística cristiana gracias al aval de su nombre. En realidad, aparece citado por primera vez en el concilio de Constantinopla y no pudo haber escrito antes de Proclo (muerto en el 485), cuya influencia recibió. Sus escritos forman dos grupos: primero, la *Jerarquía celeste* y la *Jerarquía eclesiástica,* que estudian toda la serie de criaturas capaces de recibir la revelación divina, desde las más elevadas, el primer orden de ángeles que toca a Dios sin intermediarios, hasta la más baja, el fiel bautizado, y en las que cada ser aparece recibiendo la revelación del término superior y dándosela al término inferior. En segundo lugar, las obras *Los nombres divinos* y la *Teología mística* formaban, con otras dos obras perdidas, los *Esquemas teológicos* y la *Teología simbólica,* un curso completo de teología cuyo plan aparece en el capítulo III de la *Teología mística.* Las tres primeras obras: *Esquemas, Nombres y Teología simbólica,* comprendían la teología positiva, estudiando sucesivamente, en los *Esquemas,* la Trini-

dad, que está por encima del mundo inteligible, en los *Nombres,* las denominaciones de Dios, tomadas del orden de los inteligibles: bien, ser, vida, inteligencia, etc., y en la *Teología simbólica,* los atributos de Dios, tomados del mundo sensible: cólera, celos, juramento, etc. La última obra, la *Teología mística,* contiene la teología negativa y muestra, siguiendo un orden inverso al de la teología positiva, que ninguna denominación, tomada de lo sensible o de lo inteligible, conviene a Dios.

Dionisio no define en ningún sitio su posición frente al neoplatonismo pagano; en sus cartas evita toda polémica con los paganos; por otra parte, nos da a conocer la opinión de un «sofista pagano», Apolofanes, sobre sus escritos: «Este sofista, dice, me injuria y me llama parricida porque utilizo sin piedad a los griegos contra los griegos» [49]. Vemos, pues, al Areopagita acusado con claridad, desde el lado pagano, de servirse del neoplatonismo en provecho del cristianismo; y, de hecho, aunque se jacta de extraer toda su «filosofía» » «teosofía» de la Escritura [50], es cierto que su pensamiento está totalmente impregnado de las ideas de Proclo, sobre todo en los tres aspectos siguientes: Dios, por ser la causa de todo, lo contiene todo, como contiene al efecto, es decir, que se pueden atribuir a Dios todos los nombres de las criaturas: vida, sabiduría, etc., con tal de que se tomen tales nombres en el sentido de Causa de vida, Causa de sabiduría, etc.; ése es el principio de la teología positiva; pero, siendo Dios causa de todo sin ser nada de lo causado por él, hay que quitarle todos esos atributos; ése es el principio de la teología negativa, que es superior al de la positiva. En segundo lugar, en *Los nombres divinos* sigue analizando las denominaciones de Dios, el orden de las hipóstasis que admitían los neoplatónicos a partir de Jámblico, es decir, el Bien y, después, la tríada Ser, Vida, Inteligencia, yendo así de lo abstracto a lo concreto; y explica, exactamente igual que Proclo, cómo aunque el Ser sea superior a la Inteligencia, los seres inteligentes son superiores a los seres puros [51]. Por razones semejantes a las de Proclo, y que se remontan en última instancia al *Parménides,* admite el principio siguiente, esencial en su teología: aunque el efecto sea semejante a la causa, no por ello la causa es semejante al afecto.

Y, sin embargo, hay rasgos que distinguen profundamente a su doctrina de la de Proclo. En primer lugar, el orden de los nombres divinos o hipóstasis no representa en modo alguno un orden de generación en Dios, como si su Vida procediese de su Ser y su Inteligencia de su Vida; todo es idéntico en Dios; pero Dionisio no hace ningún

---

[49] *Cartas,* VI y VII; edición Migne, 1080 *a* y *b.*
[50] Ed. Migne, 588 *a.*
[51] Ed. Migne, 818 *a.*

intento de dar razones acerca de tal orden. Además, y esto es una consecuencia, Dios como Trinidad, como Padre, Hijo y Espíritu, del que trata en los *Esquemas*, está por encima de los nombres divinos. Por último, por lo que se refiere a las cosas, Dionisio renuncia a toda deducción verdadera: las tres tríadas de ángeles de la *Jerarquía* sólo están unidas entre sí por consideraciones racionales, de la misma manera que el término de una tríada no está unido a las otras dos. Son los esquemas numéricos del platonismo, pero desprovistos de contenido.

A pesar de las apariencias, habría que guardarse de atribuir estas importantes modificaciones a la influencia de la ortodoxia cristiana que, efectivamente, rechaza la procesión necesaria de unas formas de la realidad respecto de otras. La verdad es que en Dionisio el neoplatonismo evoluciona exactamente igual que en su contemporáneo Damascio. Este, como hemos visto, declaraba abiertamente que la procesión de las hipóstasis y la jerarquía del superior al inferior no eran sino maneras de hablar muy inadecuadas cuando se trata de los primeros principios. También como Dionisio, renunciaba a la deducción racional para apelar a la tradición de los *Oráculos caldeos*, cuando se trataba de determinar la sucesión de las formas de la realidad. Por último, la teología negativa de Dionisio está más cerca de la de Damascio que de la de Proclo; en lugar de acumular las negaciones sobre el primer término de la serie, el Bien o el Uno, ambos definen un término todavía superior al Bien, que Damascio denomina lo Inefable y del que Dionisio, citando al *Parménides*, dice que no tiene ni discurso, ni nombre, ni conocimiento[52].

Tal es, pues, la diversidad de corrientes intelectuales en el cristianismo de los primeros siglos; entre la enseñanza de san Pablo y la obra de Dionisio Areopagita hay la misma distancia que entre las predicaciones de Musonio y Epicteto y la complicada metafísica de Damascio: no es posible afirmar que haya existido en este período una filosofía cristiana.

BIBLIOGRAFIA

1

BRÉHIER, E.: *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955.
CORBIÈRE, C.: *Le christianisme et la fin de la philosophie antique*, Paris, 1921.
CULLMANN, O.: *Immortalité de l'âme ou résurrection des morts?*, Neuchâtel-Paris, 1956.
FESTUGIERE, A.-J.: *L'idéal religieux des grecs et l'evangile*, Paris, 1932.
HARNACK, A.: *Lehrbuch der Dogmengeschichte*, I-III, Freiburg-Leipzig, 1894-[3] 1897.
TIXERONT, J.: *Histoire des dogmes dans l'antiquité chrétienne*, Paris, [8] 1921.

[52] Ed. MIGNE, 1043 *a*.

II

BARUZI, J.: *Création religieuse et pensée contemplative,* Paris, 1951.
BONHOEFFER, A.: *Epictet und das neue Testament,* Giessen, 1911.
RENAN, E.: *Saint Paul,* vol. III de *Histoire des origines du christianisme,* Paris, 1869.
TOUSSAINT, C.: *L'hellénisme et l'apôtre Paul,* Paris, 1921.

III

ARCHAMBAULT, G.: *Justin: Dialogue avec Tryphon,* I-II, Paris, 1909.
JOLY, R.: *Christianisme et philosophie. Etudes sur saint Justin et les apologistes du deuxᵉ siècle,* Bruxelles, 1973.
PAUTIGNY, L.: *Justin. Apologies,* Paris, 1904.
PUECH, A.: *Les apologistes grecs du IIᵉ siècle de notre ère,* Paris, 1912.
RUIZ BUENO, D.: «San Justino: Diálogo con Trifón», en *Padres apologetas griegos,* BAC, Madrid, ² 1979.
SPANNEUT, M.: *Le stoïcisme des Pères de l'Eglise de Clément de Rome à Clément d'Alexandrie,* Paris, 1957.

IV

BOUSSET, W.: *Die Hauptprobleme der Gnosis,* 1907.
CUMONT, FR.: *Recherches sur le manichéisme, I, La cosmogonie manichéene d'après Théodore Bar Khôni,* Bruxelles, 1908.
FAYE, E. de: *Introduction à l'histoire du gnosticisme,* Paris, 1903.
—*Gnostiques et gnosticisme, étude critique des documents du gnosticisme chrétien aux IIᵉ et IIIᵉ siècles,* Paris, 1913.
FESTUGIÈRE, A.-J.: *La révélation d'Hermès-Trismégiste,* I-IV, Paris, 1944-1954.
FESTUGIÈRE, A. J., y NOCK, A. D.: *Corpus hermeticum,* I-IV, Paris, 1945-1954.
LEVEQUE, P.: *Aurea catena Homeri,* Paris, 1959.
PETREMENT, S.: *Le dualisme chez Platon, les gnostiques et les gnostiques et les manichéens,* Paris, 1947.
PUECH, H.-C.: *Le manicheisme, son fondateur, sa doctrine,* Paris, 1949.
SAGNARD, F.-M.: *La gnose valentinienne et le témoignage de saint Irénée,* Paris, 1948.

V

ALTANER, B.: *Patrología,* Madrid, ⁵ 1962.
BARDY, G.: *Clemente de Alejandría,* Madrid, 1930.
BENITO Y DURÁN, A.: «El humanismo cristiano de Orígenes», *Augustinus,* 16 (1971), pp. 123-148.
BIGG, C.: *The Christian Platonists of Alexandria,* Oxford, 1913.
CADIOU, R.: *Introduction au systeme d'Origene,* Paris, 1932.
—*La jeunesse d'Origene,* Paris, 1936.
CROUZEL, H.: *Bibliographie critique d'Origène,* Steenbrugis, 1971.
DENNIS, J. F.: *De la philosophie d'Origène,* Paris, 1884.
FAYE, E. de: *Clément d'Alexandrie,* Paris, ² 1906.
—*Origène: sa vie, son oeuvre, sa pensée,* I-III, Paris, 1923-1928.
FERGUSON, J.: *Clement of Alexandria,* New York, 1974.
HARL, M.: *La fonction révélatrice du verbe incarné dans l'oeuvre d'Origène,* Paris, 1957.
KOETSCHAU, P.: *Origenes Werke. V. De principiis,* Leipzig, 1905.
LILLA, S. R. C.: *Clement of Alexandria,* London, 1971.

LUBAC, H. de: *Histoire et Esprit. L'intelligence de l'Ecriture d'après Origène*, Paris, 1950.
QUASTEN, J.: *Patrología*, I-II, B. A. C., Madrid, 1961-1962, pp. 338-397.
RUIZ BUENO, D.: *Padres apologetas griegos*, B. A. C., Madrid, [2] 1979.
SALAVERRI, J.: «La filosofía en la escuela alejandrina», *Gregorianum*, 15 (1934), pp. 485-499.

VI

AGUSTÍN, SAN: *Opera*, en *P. L.*, XXXII-XLVII.
—*Obras*, I-III, B. A. C., Madrid, 1946.
—*Oeuvres de Saint Augustin*, Desclée, Paris, 1934.
ALFARIC, P.: *L'évolution intellectuelle de saint Augustin*, Paris, 1918.
AMBROSIO: *Opera*, en *P. L.*, XIV-XVII.
—*De officis ministrorum*, ed. latino-italiana de A. Cavasin, Torino, 1938.
ASTRADA, C.: «El tiempo en S. Agustín», en *Ensayos filosóficos*, Bahía Blanca, 1963.
BARDY, G.: *Saint Augustin. L'homme et l'oeuvre*, Paris, 1940.
—«Tertullien», en *Dictionnaire de Theologie catholique*, 15 (1943), pp. 130-171.
BECKER, C.: *Tertullian. Apologeticum*, München, 1952.
BERTRAND, L.: *San Agustín. La vida de un buen combatiente*, Madrid, 1961.
BOYER, Ch.: *L'idée de vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris, [2] 1941.
BROWN, P.: *Biografía de Agustín de Hipona*, Madrid, 1969.
CANAPAGA, V.: *San Agustín. Semblanza biográfica*, Madrid, 1954.
—*San Agustín*, Clásicos Labor, Barcelona, 1951.
CARRETERO, E. D.: «Antropología teológica de la Ciudad de Dios», en *Estudios sobre la Ciudad de Dios*, II/167 (1954), pp. 139-268.
CLARK, M. T.: *San Agustín, filósofo de la libertad*, Madrid, 1961.
COURCELLE, P.: *Les lettres grecques en Occident de Macrobe a Cassiodore*, Paris, 1943.
—*Recherches sur les «Confessions» de saint Augustin*, Paris, 1950.
CUESTA, S.: «De la teoría del Estado según san Agustín», *Pensamiento*, 11 (Madrid, 1955).
FERNÁNDEZ, A.: «La evolución cosmológica y biológica según san Agustín», *Religión y Cultura*, 15 (1931), pp. 215-237.
GILSON, E.: *Las metamorfosis de la Ciudad de Dios*, Buenos Aires, 1954.
GRANDGEORGE, L.: *Saint Augustin et le néoplatonisme*, 1896.
GUIGNEBERT, Ch.: *Tertullien*, Paris, 1901.
GUILLOUX, P.: *El alma de san Agustín*, Barcelona, 1947.
GUITTON, J.: *Le temps et l'eternité chez Plotin et chez saint Augustin*, Paris, 1933.
HENRY, P.: *Plotin et l'Occident*, Louvain, 1934.
HESSEN, J.: *La filosofía de san Agustín*, Cartagena, 1962.
LABRIOLLE, P. de: *Histoire de la littérature latine chrétienne*, I-II, Paris, [3] 1947.
—*La réaction païenne*, Paris, 1948.
MARROU, H.-J.: *Saint Augustin et la fin de la culture antique*, Paris, 1938.
—*L'ambivalence du temps de l'histoire chez saint Augustin*, Paris, 1950.
—*San Agustín y el agustinismo*, Madrid, 1960.
MARTIN, J.: *Saint Augustin*, Paris, [2] 1923.
MOMIGLIANO, A. y MARROU, H.-J.: *The Conflict between Paganism and Christianity in the Fourth Century*, Oxford, 1963.
MORAN, J.: «Bibliografía sobre la espiritualidad de san Agustín», *Revista Augustiniana de Espiritualidad*, 2 (1961), pp. 460-480; 3 (1962), pp. 394-410; 4 (1963), pp. 429-446.
MUÑOZ ALONSO, A.: *El proceso intelectual de san Agustín*, Madrid, 1955.
NEBREDA, E.: *Bibliographia augustiniana*, Roma, 1928.
PRZYWARA, E.: *El pensamiento de san Agustín. Antología de textos*, Lima, 1946.
—*San Agustín. Trayectoria de su genio, contextura de su espíritu*, Buenos Aires, 1949.
SCIACCA, M. F.: *San Agustín*, Barcelona, 1955.

TERTULIANO: *Opera*, en *P. L.*, I-III.
—*Obras*, trad. J. Pellicer de Ossau, Barcelona, 1939.
—*El Apologético*, trad. G. Brado, Madrid, 1943.
THAMIN, R.: *Saint Ambroise et la morale chrétienne au IVe siècle*, Paris, 1895.
TRUYOL SERRA, A.: *El Derecho y el Estado en san Agustín*, Madrid, 1944.
VAN DER MEER, F.: *San Agustín, pastor de almas*, Barcelona, 1965.
VARIOS: *San Agustín. Estudios y coloquios*, Zaragoza, 1960.
VECCHIOTTI, I.: *La filosofía de Tertuliano*, Urbino, 1970.

VII

DANIELOU, J.: *Platonisme et theologie mystique. Essai sur la doctrine spirituelle de saint Grégoire de Nysse*, Paris, 1944.
DURANTEL, J.: *Saint Thomas et le pseudo-Denis*, Paris, 1919.
GANDILLAC, M. de: *Denys l'Aréopagite. Oeuvres completes*, Paris, 1943.
GRONAU, C.: *De Basilio, Gregorio Nazianzeno Nyssenoque Platonis imitatoribus*, Gottingen, 1908.

TERCERA PARTE

LA EDAD MEDIA Y EL RENACIMIENTO

CAPITULO PRIMERO

COMIENZOS DE LA EDAD MEDIA

1. CONSIDERACIONES GENERALES

En el siglo V, la unidad de la civilización mediterránea se rompe al mismo tiempo que la unidad política. La invasión de los bárbaros arrasa las ciudades y con ellas desaparecen los centros tradicionales de cultura; junto con la civilización urbana se hunde la enseñanza sofística que había caracterizado al último período de la antigüedad.

¿Cómo pudieron seguir adelante los estudios hasta la época carolingia en unas condiciones tan deplorables? Hay que recordar aquí un rasgo que era común a finales de la época romana: no se buscaba tanto la cultura intelectual propiamente dicha como el desarrollo de la vida espiritual y a esa necesidad universal no respondían tanto las cátedras de sofísitica o las científicas, al modo del Museo de Alejandría, como los conventículos espirituales en que se habían ido convirtiendo las escuelas filosóficas. Aparecieron ya en Filón con los terapeutas del lago Mareotis, y fueron innumerables, incluso en el paganismo, las comunidades pitagóricas, herméticas, platónicas. Añadamos que aunque, en ciertos ambientes, como el de Plotino, la vida espiritual se mantuvo aún altamente intelectualizada y la necesidad de organización racional fuese característica dominante en otros, en cambio, tendió a transformarse en mera religión misteriosa, con sus fórmulas, sus ritos y sus sacramentos.

No fue, pues, mediante una revolución violenta, sino a través de un deslizamiento natural, como los restos de la vida intelectual acabaron refugiándose en las comunidades cristianas y, especialmente, en los monasterios, cuando el cristianismo se extendió por todo el occidente.

Así se produjo de forma casi invisible un cambio prodigioso: la vida intelectual quedó totalmente subordinada a la religiosa; los problemas filosóficos se planteaban en función del destino del hombre, tal como lo concebía el cristianismo. La duración de este régimen señalará con cierta imprecisión, desde luego, los límites de la edad media intelectual. La edad media comenzará en el momento en que la inteligencia vuelva a afirmar la autonomía de sus métodos y de sus problemas: será una revolución tan profunda que todavía hoy no hemos llegado a ver todas sus consecuencias.

2. ORTODOXIA Y HEREJIAS EN LOS SIGLOS IV Y V

A este respecto es necesario distinguir cuidadosamente el occidente del oriente. En las grandes controversias religiosas que caracterizaron en oriente el fin de la antigüedad se vivía la misma preocupación metafísica, el mismo afán de determinar la estructura inteligible de las cosas que en el neoplatonismo de la misma época. Todas aquellas discusiones se refieren a la cuestión trinitaria y a la relación de las hipóstasis entre sí, o bien a la cuestión cristológica, es decir, a la relación del Verbo como hipóstasis divina con Jesucristo como hombre. Y, a pesar de las apelaciones a la autoridad y a la Escritura, las divergencias entre los teólogos parecían ser en realidad de índole filosófica.

Estaban, por una parte, los herejes: Sabelio y los modalistas temían caer en el politeísmo al hacer del Verbo el Hijo de Dios. Arrio, con el mismo talante, pero a la inversa, sólo admitía que el Hijo de Dios fuese persona con la condición de hacer de él una criatura de Dios, la primera de todas, «pero que no es eterna o coeterna con el Padre, porque Dios es su principio» [1]. La escuela de Antíoco en su conjunto no quería ver en Jesucristo más que a un hombre, colmado de las gracias de la divinidad, y rechazaba las combinaciones metafísicas del hombre-dios; una idea que, a partir de Nestorio, se extenderá por la cristiandad y llegará a extremo oriente. A través de todas estas opiniones se observa la huella de una misma inspiración racionalista que pretende clasificar, evitar confusiones, distinguir.

Frente a estas opiniones se constituye, por otra parte, el dogma ortodoxo, intentando conciliar el teocentrismo, que elimina cualquier diferencia en la unidad divina, con las distinciones indispensables para la existencia misma del cristianismo. Así era la fórmula que san Atanasio y el concilio de Nicea opusieron a Arrio: unidad de sustancia en Dios y diversidad de personas. Así fueron las fórmulas con las que san Cirilo de Alejandría y el concilio de Efeso (433) condenaron a Nestorio: la dualidad de naturalezas, humana y divina, en Cristo, no impide que María sea la *teotokos*, la madre de Dios.

Tampoco en occidente faltaron los conflictos en la misma epoca; pero fueron de otro orden: todos se referían, directa o indirectamente, a la necesidad de la institución de la iglesia y de su jerarquía. Así el donatismo, nacido y casi limitado a Africa, que contaba ya un siglo cuando se produjo, en el 411, la controversia presidida por san Agustín. Así también el pelagianismo, contra el que luchó asimismo san Agustín durante toda su vida. La iglesia, como institución necesaria para dispensar las gracias divinas, era incompatible con esas dos

---

[1] Citado por A. HARNACK, *Lehrbuch der Dogmengeschichte,* Freiburg-Leipzig [3]1894-1897, II, p. 191, n.º 2.

herejías. Los donatistas pretendían que el valor de un sacramento estaba condicionado al valor moral del sacerdote que lo confería. Esto equivalía a negar a la iglesia como sociedad fundada sobre unas normas prácticas estrictas y objetivas; era entregarla a todos los azares de la apreciación subjetiva de la moral de los sacerdotes. El que confiere los sacramentos no necesita ser santo, de la misma manera que el jurista romano que dicta el derecho tampoco necesita ser justo: el formalismo es una condición de estabilidad.

En cuanto al pelagianismo, el punto de partida del conflicto fue un intento de reforma monástica del monje Pelagio, que, para luchar contra los cristianos que se excusaban de cumplir la ley divina pretextando debilidad de la carne, predicaba que el hombre tiene, por sí mismo, poder para realizar el bien, si lo desea, y mostraba los poderes de la naturaleza humana; quería «que el alma dejase de ser tan laxa y lenta para la virtud, que dejase de creerse desprovista de poder y que dejase de considerar imposible la posesión de lo que ignoraba que existía ya en ella»[2]. Se observa la inspiración estoica, con su confianza en la virtud; pero es la negación del pecado original y de su transmisión hereditaria, ya que Dios no puede imputarnos el pecado de otro; equivale a presentar la obra de Cristo como la de un maestro o un doctor que nos sirve de modelo, al estilo de los santos del cinismo, y no como la de una víctima cuyos méritos justifican al hombre; es, por último, negar toda importancia a los medios de la gracia, a los sacramentos, que la iglesia conserva a disposición de los fieles. San Agustín opuso simultáneamente a estas teorías la experiencia personal de su conversión y la realidad eficaz de la iglesia: si era verdad lo que decía Pelagio, el hombre no tenía que rogar en sus plegarias por librarse de la tentación ni rezar cuando hubiese caído[3]; los pelagianos intentaban hallar nuestro bien en lo que hay en nosotros que no viene de Dios; aunque admitían que la buena voluntad viene de Dios, lo hacían considerándola en el mismo sentido que la existencia, en cuyo caso Dios sería también el autor de la mala voluntad; o bien, aunque admitiesen que Dios sólo produce la voluntad y es el hombre quien la hace buena, de ahí se deduciría que lo que viene de nosotros, el bien, es superior a lo que viene de Dios. Es conocido el rigor con que mantenía san Agustín las consecuencias de su actitud: el bien sólo puede llegar al alma, corrompida por el pecado original, mediante una gracia especial; la salvación, que depende de los méritos así adquiridos, sólo corresponde a los predestinados por Dios desde la eternidad; los niños muertos sin bautismo son justamente condenados; los gentiles que no han sido tocados por la gracia de Cristo jamás alcanzan la virtud.

[2] *Ad Demetrium*, citado por A. HARNACK, *o.c.*, III, p. 161.
[3] SAN AGUSTÍN, *A Marcelino*, II, cap. II.

Este doble conflicto, con la solución que le da san Agustín, permite entender el ambiente en que va a desarrollarse el pensamiento occidental: una iglesia convencida ya de detentar todos los medios de salvación de los hombres. La obra del papa Gregorio Magno será la consolidación definitiva del poder espiritual de la iglesia.

Esos conflictos afectan sobre todo a la política eclesiástica (en el sentido más elevado del término) y no tanto al dogma en el sentido oriental, es decir, a la estructura metafísica de la divinidad. El pensamiento de san Agustín, tan firme cuando se trata de la vida religiosa del alma humana, se vuelve indeciso al referirse al dogma propiamente dicho. Así, en la controversia sobre el origen del alma (cuya solución parecía constituir, sin embargo, el complemento metafísico indispensable a su doctrina sobre la gracia), dudó y no se decidía entre el traducianismo que hacía derivar nuestra alma de la de nuestros padres y el creacionismo que hacía de cada alma una criatura *ex nihilo*; en cambio, manifestó una decisión contundente contra los que creían que «el hombre puede discutir sobre su propia cualidad o naturaleza completa, como si no hubiese nada que se le escapase» [4].

Añadamos que los papas, desde el momento en que, con Gregorio Magno, se sintieron seguros de su poder, hasta el siglo XII, no dieron el menor impulso a la especulación teológica; eran políticos y juristas ante todo, y se preocupaban más de afirmar y asegurar los derechos que pretendían obtener de su poder espiritual sobre las almas, que de ponerse a la cabeza del movimiento actual.

3. LOS SIGLOS V Y VI: BOECIO

Sin embargo, la tradición filosófica podía apoyar eficazmente las verdades de la fe: esa era la convicción de Claudiano Mamertino, monje provenzal que hacia el 468 escribió *El estado del alma*, en el que reúne a todas las autoridades filosóficas relacionadas con la espiritualidad del alma, y se apoya en san Pablo para mostrar que los filósofos no son tan ignorantes de la verdad como creían sus contemporáneos, a la vez que rechaza la indolencia intelectual de sus correligionarios. Se queja del desprecio que sufre Platón, a pesar de que él, cuando Dios no había revelado aún la verdad a los hombres, «tantos siglos antes de la encarnación, descubrió al Dios uno y a tres personas en él» [5]. La alta edad media pudo conocer, gracias a Claudiano, los puntos de vista del *Fedro*, del *Timeo* y del *Fedón* sobre la incorporeidad del alma; fue él también quien puso de manifiesto el mode-

[4] *Sobre el alma y su origen*, IV, 2.
[5] MIGNE, *Patrologie latine*, París, 1845-1855, LIII, 746 d.

lo de esa erudición lamentable, hecha de extractos mal relacionados, que constituía la última herencia de las doxografías en las que la antigüedad ya agonizante resumía su propio pasado filosófico./En ellas aparecen, junto a filósofos griegos (pitagóricos y platónicos), otros romanos (Sextio y Varrón) e incluso bárbaros (Zoroastro, los Brahmanes, Anacarsis), sin olvidar al estoico Crisipo, pintorescamente citado como garante de la espiritualidad del alma.

Gracias a Boecio (Anicio Manlio Severino Boecio), el «último de los romanos», nacido en el 480, cónsul en el 510, nombrado por Teodorico para altas funciones y ejecutado en el 525 bajo la acusación de magia, tuvo la alta edad media unas nociones sin duda limitadas, pero también más sustanciales, sobre la filosofía antigua. Boecio emprendió el inmenso trabajo de traducir al latín las obras de Platón, de Aristóteles y de muchos de sus comentaristas. Esa tarea, que no volvería a plantearse a tan gran escala hasta el siglo XIII, en el caso de que se hubiera completado habría cambiado notablemente los destinos de la filosofía medieval. En realidad, su trabajo se limitó a una parte de los escritos lógicos de Aristóteles: la traducción de las *Categorías* con un *Comentario* inspirado en el de Porfirio, de la *Interpretación de los juicios,* seguida de dos *Comentarios,* de la *Isagoga* de Porfirio con un *Comentario* inspirado en Ammonio. No hay más traducciones del resto de la obra lógica de Aristóteles, sólo unos manuales sobre los silogismos categórico e hipotético y sobre los diferentes tópicos.

Esas son las únicas nociones relativamente precisas que quedan de la antigüedad: ¡una parte de la obra lógica de Aristóteles! Las consecuencias de ello son enormes. Como señala el propio Boecio, de acuerdo con Porfirio, las categorías aristotélicas de sustancia, cualidad, cantidad, etc., no se refieren a las cosas en sí, pero tampoco son meras clasificaciones gramaticales; tratan de las palabras en cuanto que significan cosas y de las cosas en cuanto que son significadas por palabras. Para él, no sólo el lenguaje es una institución humana, sino que todo nombre es, ante todo, un nombre propio para designar a una cosa corpórea concreta; de ahí se deduce que las categorías y, por consiguiente, toda la lógica, están naturalmente adaptadas a las cosas corpóreas y hechas para ellas.

De ahí procede la gravedad del problema que Porfirio plantea en estos términos al comienzo de la *Isagoga:* «En cuanto a los géneros y a las especies (designadas por palabras que no significan cosas corpóreas concretas), ¿tienen existencia o no existen más que en nuestros pensamientos? Si existen, ¿son cuerpos o cosas incorpóreas? Si son cosas incorpóreas, ¿están aisladas o sólo existen en las cosas sensibles?». Porfirio se limita a plantear las preguntas; Boecio, al comentarlas, apunta la solución que ha encontrado en Aristóteles, pero no la aprueba. Tal solución está claramente sacada de la crítica de las

ideas platónicas: un género existe a la vez en diversos individuos; está claro, pues, que no puede existir en sí, dado que la unidad numérica de un ser en sí es incompatible con la difusión del género en las especies o de las especies en los individuos [6].

Boecio elaboró también escritos teológicos, muy leídos y comentados hasta el siglo XII, y estrechamente unidos a sus escritos dialécticos; el fondo de su obra *La santa Trinidad*, por ejemplo, es esta cuestión: ¿son aplicables las reglas de la dialéctica a las proposiciones enunciadas por el teólogo?, ¿qué precauciones hay que tomar, qué reglas esenciales hay que seguir para aplicar el razonamiento a unos temas para los cuales no está hecho?

Boecio escribió su célebre *Consolación filosófica* también en prisión, después de su caída en desgracia. En esta obra no aparece casi ningún rasgo de cristianismo y está inspirada, por lo que se refiere a la forma literaria, que mezcla el verso y la prosa, en los modelos de la diatriba romana y, por lo que se refiere al fondo, en la teodicea estoica y platónica. En ella trata de explicarse la injusticia de que es víctima: el curso de las cosas humanas, tan desordenado en comparación con el orden perfecto de la naturaleza, ¿está acaso abandonada a la suerte ciega? Es el viejo tema de Platón en el *Gorgias* y las *Leyes* y de Plotino en las *Enéadas*. La superación de esas dudas y de esa desesperación se realiza en dos fases; primero, con los «remedios más dulces»: la Fortuna, en una diatriba del mismo género que la de Teles, demuestra a Boecio que no hay por qué quejarse de ella; que la verdadera felicidad se adapta a todas las contingencias; que la mala fortuna tiene incluso ventajas. Después vienen los «remedios más violentos»: la Filosofía demuestra que la verdadera felicidad, que es la independencia, reside sólo en Dios, que es el Bien y la unidad perfecta; que Dios, autor de la naturaleza, no puede dar a los seres más que impulsos hacia el bien, y que el mal, puesto que no puede ser producido por él, no es nada. Se trata sólo de acomodar esta afirmación de la Providencia a la experiencia que se tiene de la prosperidad de los malos. Una prosperidad sólo aparente, responde la Filosofía, con el *Gorgias* y la *República:* los malos son, en realidad, desgraciados. El destino de cada ser depende, con toda seguridad, de la Providencia, que confía a las fuerzas naturales los detalles de ejecución de su voluntad; y así se materializa la justicia verdadera, muy diferente de la justicia aparente. Y si se argumenta que esta visión del destino supone la negación de la libertad, inconciliable al parecer con la presciencia divina, Boecio responde, con Cicerón, que la presciencia no demuestra la necesidad de acontecimientos y, además, que nos equivocamos al imaginar la presciencia de Dios, que vive y conoce en eterno presente, como algo parecido a nuestros razonamientos.

---

[6] MIGNE, *P.L.* LXIV, p. 82 b-86 a.

A pesar de su carácter práctico, se trata de una obra conmovedora y que permanecerá durante mucho tiempo como uno de los pocos testimonios de la vida moral que encuentra su inspiración mucho más allá de los poderes espirituales de la época. Y decimos uno de los pocos, porque la alta edad media conoció también a Lucano, Virgilio y Cicerón.

Si añadimos a estas obras su tratado *Sobre la institución aritmética,* inspirado en Nicómano de Gerasa, y *La música,* se entenderá el papel que desempeñó Boecio en la transmisión de la cultura helénica al occidente medieval.

Después de Boecio que, aunque no fuese original, tenía al menos el mérito de acudir a las fuentes y tratar las cuestiones a fondo, no se encuentran más que humildes compiladores, dedicados sólo a hacer extractos y resúmenes de los libros antiguos para enseñanza de los clérigos. Uno de sus modelos es Marciano Capella, el Africano, que hacia finales del siglo V escribió un manual titulado *Bodas de Mercurio y la Filología,* cuyos libros III al IX están consagrados cada uno a una de las siete ciencias fundamentales. Fue un compilador que obtuvo casi todo su saber de Varrón. El cuarto libro, *La dialéctica,* que empieza con un elogio al famoso erudito latino, dio a conocer a la edad media las «cinco voces», género, especie, diferencia, propiedad y accidente, las diez categorías, las oposiciones, las proposiciones y los silogismos. El sexto contiene fundamentalmente una amplia descripción de la tierra, tomada de Plinio el viejo, y pequeños detalles sacados de los *Elementos* de Euclides. El séptimo deja entrever una fantástica aritmología simbólica con algunos teoremas positivos.

Casiodoro (477-575), amigo de Boecio, que pasó en el monasterio de Vivarium una parte de su larga vida, se proponía, ante todo, reunir y transmitir aquella ciencia dispersa. Escribió las *Instituciones divinas,* enciclopedia teológica y las *Lecciones seculares* en las que enseña las artes liberales; pero en la primera de esas obras declara que el conocimiento de las artes liberales tiene su origen en la Biblia y debe ser aplicado al servicio de la verdad. Ofrece en síntesis la gramática de Donato, la retórica de Cicerón comentada por Mario Victorino y la de Quintiliano, una dialéctica que no va más allá de la de Marciano Capella, un resumen de la aritmética de Boecio y de los *Elementos* de Euclides.

Su tratado *Sobre el alma* se inspira en san Agustín y en Claudiano Mamertino. El autor es consciente de la dualidad de inspiración que enfrenta a la filosofía y la religion a propósito de la naturaleza del alma. Los «maestros de las letras seculares» definen el alma como «una sustancia simple, una forma natural, diferente de la materia de su cuerpo, que posee el uso de los órganos y la virtud de la vida». Pero según «la autoridad de los doctores verídicos», el alma es «creada por Dios, espiritual, sustancia propiamente dicha, causa de vida para el cuer-

po, racional e inmortal y capaz de inclinarse al bien y al mal». De modo análogo distingue Casiodoro las pruebas de la inmortalidad del alma según las letras seculares, que son principalmente las del *Fedón*, y la prueba, mucho más fácil, de las «autoridades verídicas», que indica que el alma está hecha a imagen de Dios. Por último, a propósito del conocimiento del alma en los hombres, menciona a los filósofos «que no siguen la ley del creador, sino más bien el error humano» [7].

4. LA RAZON Y LA FE

En tales condiciones, la cuestión de las relaciones entre la razón y la fe se plantea de un modo bastante complejo. Una institución como la iglesia no es un conjunto de verdades especulativas con las cuales pueden estar de acuerdo o no la fe o la razón, sino que se impone desde el principio, con una fundamentación análoga a la de una constitución política o a la de las normas jurídicas: es una ciudad espiritual que el agustinismo piensa establecer definitivamente. Esa ciudad implica dos tipos de conocimientos: los conocimientos puramente profanos y la ciencia de las cosas divinas. Los conocimientos profanos forman el conjunto de la propedéutica o artes liberales que Filón o Séneca situaban al principio de la filosofía: el *trivium* (gramática, retórica, dialéctica), que comprende todas las artes de la palabra y el razonamiento, y el *quadrivium*, compuesto por las cuatro ciencias que constituían para Platón el punto de partida de la filosofía: aritmética, geometría, astronomía y música. Como en Filón o en Séneca, estos conocimientos no tienen su fin en sí mismos y si están justificados para el clérigo que los enseña a otros clérigos es sólo en la medida en que puedan servir a la ciencia de las cosas divinas. El *trivium* encuentra justificación en su aplicación a la lectura y explicación de la Escritura y de los santos padres, así como a la enseñanza del dogma. El *quadrivium* es indispensable para la liturgia y el cómputo eclesiástico. Tratándose de un uso tan limitado, no se ve la necesidad de aumentar los conocimientos adquiridos, ni de impulsar a las ciencias por sí mismas, sino que basta con inventariar la herencia del pasado en enciclopedias más o menos extensas. Así, estos conocimientos, a pesar de ser de orden puramente racional, no tienen ninguna autonomía, ya que de ellos sólo se aprovecha lo que ya ha sido adquirido y en función del servicio que puedan prestar a la iglesia.

De ahí las enciclopedias que se elaboraron antes de la época de Carlomagno, en los rincones de Europa en los que subsistía aún algu-

[7] MIGNE, *P.L.* LXX, p. 1.279, principalmente los capítulos I, II y X.

na vida intelectual, es decir, en España y en Irlanda. Isodoro, obispo de Sevilla (570-636), escribió sus *Etimologías*, que tratan «del origen de algunas cosas según la memoria de los libros antiguos». Contienen tres libros sobre el *trivium* y el *quadrivium*, cuyos capítulos sobre la dialéctica proceden de Apuleyo y de Marciano Capella, además de elementos de lógica y divisiones de la filosofía, y también diecisiete libros sobre todo lo que podía interesar a un clérigo en materia de calendario, de historia, de historia natural, de geografía, etc. Más tarde, Beda el Venerable (672-735) escribió en el monasterio de Jarrow una enciclopedia análoga, *Sobre la naturaleza de las cosas*, en la que copiaba a Isidoro y utilizaba a menudo a Plinio el Viejo.

De forma muy distinta se desarrollaba la ciencia de las cosas divinas, basada en la autoridad. La autoridad era bastante compleja, y los herejes también pretendían apoyarse en ella: los arrianos citaban la Escritura en su favor. De ahí surgieron dificultades que constituyen el objeto propio del *Conmonitorium* de Vincent de Lerins. Esta obra, escrita en 354, inaugura de hecho el pensamiento medieval con su formulación de normas destinadas a distinguir la auténtica tradición en materia de fe: seguir preferentemente la opinión de la mayoría, desconfiando de las opiniones particulares; en el caso de que sea la herejía la que se extienda, acogerse a la opinión de los antiguos, y, si hubiere errores en tales opiniones, seguir las decisiones de un concilio ecuménico o, si no hubiese habido concilio, estudiar y comparar a los maestros ortodoxos, buscando la opinión común a todos. En la tradición hay desde luego una creencia, pero es una creencia orgánica que no procede jamás por adición o innovación sino por desarrollo y aclaración. Así quedan, pues, fijadas desde los comienzos de la edad media las reglas que determinarán el mantenimiento de la unidad espiritual sin intervención alguna del pensamiento filosófico.

Por otra parte, el pensamiento medieval sobre las cosas divinas recibió de san Agustín la tradición neoplatónica. Dios es la inteligencia en sentido eminente, la fuente de lo inteligible; y el conocimiento o visión de Dios es como el límite superior de todo conocimiento intelectual. San Agustín piensa, como Plotino, que «cuando el alma se haya recogido, ordenado y convertido en armoniosa y bella, entonces se atreverá a ver a Dios, fuente de donde fluye toda verdad y padre mismo de toda verdad». Por debajo de esta visión, reservada a muy pocos, «el alma inteligente, unida naturalmente a los inteligibles, percibe las verdades a una cierta luz incorpórea de la misma naturaleza que ella misma» [8].

No hay parentesco alguno entre estas dos interpretaciones: por una

[8] Cf. Ch. Boyer, *L'idée de Vérité dans la philosophie de saint Augustin*, Paris [2]1941, pp. 190 y 199.

parte, un conjunto de fórmulas discutidas por concilios y sínodos, como podrían discutirse las fórmulas jurídicas; por otra, una espiritualidad libre, en la que el conocimiento no está limitado por la fe sino orientado siempre hacia el conocimiento pleno de Dios. Pero la gran paradoja de la edad media consiste precisamente en afirmar la solidaridad de ambas interpretaciones: entender la verdad sobre Dios no sería sino entender las verdades de la fe; la razón, en el sentido de inteligencia iluminada, debe consumar la fe.

El espíritu de la época se manifiesta especialmente en obras que abordan la manera de instruir a los clérigos, como la *Instrucción de los clérigos* de Rabano Mauro (776-856), abad del monasterio de Fulda en el 822. El libro III de esta obra, que es una compilación de los tres últimos libros de la *Doctrina cristiana* de san Agustín, remite, directa o indirectamente, toda ciencia al conocimiento de las verdades de la religión, contenido en la ciencia de las Escrituras. «El fundamento y la perfección de la sabiduría, escribe Rabano Mauro, es la ciencia de las santas Escrituras» [9]. Y la producción literaria de aquel tiempo está constituida ante todo por inmumerables comentarios sobre el antiguo testamento, especialmente el Génesis, sobre los evangelios y las epístolas, comentarios que no hacen, por otra parte, más que repetir y ampliar los de los grandes doctores de los siglos precedentes, san Hilario o san Agustín.

Las normas para el comentario están relacionadas, a través de los padres griegos y latinos, con el comentario alegórico de Filón: no hay conocimiento alguno de orden científico o filosófico que no pudiera utilizarse para tal fin. Rabano Mauro exige del clérigo el conocimiento de la *pura veritas historiarum* y de los *modi tropicorum locutionum*, o sea, la distinción entre aquellos casos en que el texto de la Escritura debe ser tomado al pie de la letra y aquellos otros en que debe ser interpretado alegóricamente; él mismo ofrece un amplio diccionario de todas las interpretaciones alegóricas de los nombres de los personajes de la Biblia, reuniendo así materiales para los comentarios.

Pero aún hay más: todas las disciplinas deben servir a ese objetivo, hasta las *doctrinae gentilium*, que comprenden las «artes liberales» y la filosofía. Desde Boecio a Rabano Mauro se observa en estas doctrinas una tradición intelectual absolutamente ajena al cristianismo y a la iglesia. Lo importante para nosotros no es tanto la enumeración de los restos de esa cultura, conservados en viejas enciclopedias, cuanto entender con exactitud la postura de aquellos cristianos frente al conjunto de conocimientos que se les habían transmitido sin la llave que pudiera servirles para su comprensión, es decir, sin los métodos intelectuales que habían servido para elaborarlos.

[9] RÁBANO MAURO, *Instrucción de los clérigos*, Libro III, cap. II.

Ahora bien, esa postura era ambigua. Por una parte, había una tendencia, derivada sin duda de san Agustín, a remitir las doctrinas de los gentiles a la misma fuente de la verdad de donde emana la revelación cristiana: «Las verdades que encontramos en los libros de los sabios seculares sólo pueden ser atribuidas a la Verdad y a la Sabiduría, ya que, desde luego, no fueron establecidas por ellos en los libros que consideramos suyos, sino que emanan del ser eterno y ellos las descubrieron en la medida en que la Verdad y la Sabiduría se lo permitieron; por tanto, todo debe ser remitido a un solo término, tanto lo que hay de útil en los libros de los gentiles como lo que hay de saludable en la Escritura» [10].

El método de la ciencia es de naturaleza distinta de la del método filológico del comentario: se trata de descubrir lo que Dios ha instituido en la naturaleza, de la misma manera que el comentario descubre lo que ha instituido en el libro. De ahí la separación entre las malas ciencias, las construidas «según las instituciones de los hombres» [11], es decir, el culto a los ídolos y las artes mágicas, y las buenas ciencias, que se dividen, a su vez, en dos clases: las que se refieren a los sentidos corporales, la historia que nos enseña el pasado, el conocimiento del presente por los sentidos y las conjeturas sobre el porvenir, como las ciencias del astrónomo que se apoya en la experiencia *(experimentum);* y, en segundo lugar, las siete artes liberales.

Pero junto a esta concepción de una fuente única de verdad que tiende a unir y a fundir, actúa un principio completamente diferente, según el cual el comentario de la Escritura lo domina todo y los repertorios de las ciencias profanas sólo tienen que proporcionar materiales para entender el sentido espiritual de la Escritura. La gramática, por ejemplo, contiene, según Rabano Mauro, una parte, la métrica, que es indispensable para la comprensión del salterio; la dialéctica enseña las reglas de conexión de las verdades, que permitirán saber lo que puede deducirse correctamente de las verdades enseñadas por la Escritura; la aritmética nos descubrirá, gracias al contenido de los números, sentidos ocultos de la Escritura que permanecen vedados a los ignorantes; la geometría, cuyas proporciones fueron observadas en la construcción del tabernáculo y del templo, nos ayudará a penetrar en su sentido espiritual; por último, la astronomía es indispensable para el cálculo del tiempo [12].

El conocimiento del universo tiene el mismo uso que el de las artes liberales: en él se busca una imagen de conjunto; *Sobre la naturaleza de las cosas* de Beda describía el mundo según el orden de los

---

[10] *Ibíd.*
[11] *Ibíd.*, cap. XVI.
[12] MIGNE *P.L.* CVII, pp. 395-398; cf. SAN AGUSTÍN, *De ordine*, II, 14.

elementos: el cielo con sus planetas y sus estrellas; el aire con sus meteoros, cometas, vientos, truenos, rayos, arco iris; las aguas, el océano con sus mareas, el mar Rojo y las crecidas del Nilo; la tierra con su vida interior, sus volcanes. En *Sobre los tiempos* hay un cuadro completo de la historia con sus seis edades, la última de las cuales, que dura aún, empieza con el principio del imperio romano. El uso de esas amplias visiones de conjunto cuyos elementos no proceden, salvo raras excepciones, de la experiencia directa y personal, sino casi por completo de la tradición (y, en particular, de Plinio el Viejo) se manifiesta en enciclopedias como *El universo* de Rabano Mauro, cuya ciencia viene sobre todo de Isidoro de Sevilla. Lo que constituye la unidad de esta compilación, si es que la tiene, es una vasta interpretación alegórica del universo entero, en la que todos los detalles del mundo tienen un sentido espiritual. El pensamiento del libro santo está presente de modo constante.

Se ve, pues, lo que absorbe el cristianismo de la cultura helénica: materiales para la gran obra religiosa de salvación del hombre; del espíritu que animaba a aquélla no parece tener la más leve idea. No se trata de entenderla por dentro, sino sólo de inventariarla y utilizarla. En los círculos cultivados no se rechaza, según san Agustín, a los filósofos: «Si resulta que en los llamados filósofos, principalmente en los platónicos, dice Rabano Mauro después de haber hablado de las artes liberales, encontramos cosas verdaderas y acordes con nuestra fe, no hay que recelar de ellas, sino apropiárnoslas para nuestro uso, quitándoselas, como a injustos poseedores» [13].

Si tratamos de imaginar los medios de que disponía un hombre del siglo VIII para reconstruir ese pasado filosófico, encontraremos, por un lado, una serie de obras auténticas, pero de épocas bajas, aisladas, desconectadas y que se remiten todas ellas a la mentalidad neoplatónica; así, el *Comentario sobre el Timeo* de Calcidio y la traducción del comienzo del mismo diálogo por Cicerón, el *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio y lo que de Plotino y Porfirio llegó a san Agustín. La segunda fuente son las doxografías, muy numerosas, que daban multitud de detalles históricos, cada vez más deformados e inexactos, sobre las escuelas desaparecidas. Esas doxografías, de las que Rabano Mauro nos da un ejemplo [14], proceden de los padres, a los que servían como prefacio para demostrar la identidad entre las sectas filosóficas paganas y las herejías cristianas. Y, por último, los tratados técnicos lógicos de Boecio, de matiz aristotélico.

Este cuadro del pasado filosófico, tan incompleto, tan deformado, explica la confianza y la desconfianza de Rabano Mauro: la filo-

---

[13] *Ibíd.*, cap. XXVI.
[14] RABANO MAURO, *De universo*, libro XV, cap. I (MIGNE, *P.L.* CXI).

sofía, indispensable como instrumento lógico e iluminada por algunos rayos de verdad en Platón, es peligrosa porque nos precipita por la pendiente de la herejía.

La preocupación pedagógica domina la obra de Alcuino (730-804) a quien Carlomagno llevó desde Inglaterra en el 781, y cuyo nombre simboliza casi todo el renacimiento intelectual que intentó el rey de los francos. Alcuino reformó el clero del imperio franco, sumido en una inaudita decadencia intelectual, y educó a los laicos para quienes se instituyó la escuela palatina. Sus manuales de enseñanza sobre gramática, retórica, dialéctica, ortografía, nada añadieron a las compilaciones precedentes. Como puede comprobarse por su correspondencia, Alcuino gozaba de gran autoridad en su tiempo y defendía la utilidad de los estudios profanos para la teología. En su tratado *Sobre la fe en la santa e indivisa Trinidad* se apoya en san Agustín para afirmar que «las reglas de la dialéctica son necesarias y que las cuestiones más profundas acerca de la santa Trinidad sólo pueden ser dilucidadas valiéndose de la agudeza de las categorías».

5. JUAN ESCOTO ERIUGENA

Pero la obra de Juan Escoto Eriugena es el mejor testimonio de las preocupaciones filosóficas que animaban por aquel entonces a los teólogos. Juan Escoto procede de aquella iglesia de Irlanda que tantas veces había manifestado su independencia respecto a Roma. Beda, en su *Historia eclesiástica*, cita la carta en la que el papa Juan reprocha a aquellos clérigos, no sólo sus deslices de disciplina, sino también de doctrina: se acercaban a la herejía pelagiana. Todavía sabían griego y leían a los poetas clásicos [15]. Juan, que nació en Irlanda hacia principio del siglo IX, fue uno de los «Escotos» que iban a enseñar al continente. Recibido en la corte de Carlos el Calvo hacia el 840, fue capaz de traducir al latín las obras de Dionisio Areopagita y de su comentarista, Máximo el Confesor. Esas obras, ya enviadas a Francia por el papa en la época del rey Pipino, y traducidas por Hilduino, habían sido remitidas de nuevo a Luis el Indulgente, en el 827, por los mensajeros del emperador Miguel el Tartamudo. Aunque mejor que la de Hilduino, la traducción de Escoto es, como casi todas las de la edad media, una trascripción literal, palabra por palabra, de una fidelidad absoluta, que induce a pensar equivocadamente que el autor entiende con dificultad el texto que transcribe. Objeto de sospecha desde muy pronto, el Areopagita no volvería a ser traducido antes de finales del siglo XII.

[15] MIGNE, *P.L.* XCV, p. 133.

El *Corpus areopagiticum* fue una de las fuentes más importantes de la concepción neoplatónica que encontramos en Escoto; pero no la única, como puede colegirse de su tratado *Sobre la predestinación,* escrito en el 851, donde no cita todavía las obras del Areopagita, y, sin embargo, su neoplatonismo aparece con claridad. Escoto revela sus autoridades con extensión suficiente como para que puedan determinarse sus fuentes: tras la *División de la naturaleza,* además de Dionisio y Máximo, está principalmente san Agustín; después, Gregorio Niseno; más raras veces, Basilio de Cesarea, Gregorio Nacianceno y Epifanio, y, en muy pocas ocasiones, san Ambrosio, Orígenes y san Jerónimo. Junto a estos padres, recurre a menudo a los filósofos sabios o «mundanos»: los tratados lógicos de Boecio, por quien conoce a Cicerón y Aristóteles, el *Timeo* de Platón, algunas veces a Pitágoras, con frecuencia a Plinio el Viejo y también a Ovidio y a Virgilio.

Escoto no es, como sus predecesores, un simple compilador; tiene un pensamiento firme e independiente, con el que utiliza sus fuentes sin atarse a ellas. Su sistema no es una mezcla de diferentes dosis de Dionisio y Agustín; es una respuesta meditada a la temible cuestión que va a dominar todo el pensamiento medieval. La imagen cristiana y la imagen neoplatónica del universo tienen una especie de ritmo común: una y otra son imágenes teocéntricas que nos describen el doble movimiento de las cosas, la manera en que las cosas se apartan de su primer principio y su posterior vuelta al principio. Sólo en la imagen cristiana, la sucesión de esos momentos es una serie de acontecimientos, cada uno de los cuales parte de una iniciativa libre: creación y caída, redención y vida futura en la bienaventuranza. Para los neoplatónicos los momentos sucesivos se derivan de cierta necesidad natural y eterna: el alejamiento del primer principio consiste en que la misma realidad que en el primer principio estaba en situación de unidad absoluta, en los niveles inferiores del ser, que fluyen de él y unos de otros con necesidad, está en cambio en una situación de división cada vez mayor; y el regreso consiste en que, mediante un movimiento inverso, esa división da lugar a la unidad.

Pero la oposición entre esas dos imágenes del universo no es ni mucho menos tan nítida como la presentamos aquí: el cristianismo helénico está indudablemente fascinado por el neoplatonismo; hay cierta tendencia, nunca del todo conseguida, a interpretar la continuidad de los acontecimientos expuestos por el mito cristiano como una continuidad de momentos exigidos por la naturaleza de las cosas. Desde los estoicos, el espíritu griego estaba dominado por la imagen de una vida del universo que alterna entre el alejamiento de Dios y la reabsorción en Dios: un esquema que está muy presente en la imagen de la creación, de la caída y de la redención.

Es precisamente este esquema el que encuentra Escoto Eriugena.

Su gran obra, *División de la naturaleza,* es una interpretación de conjunto del teocentrismo cristiano por el teocentrismo platónico.

Ya en su opúsculo *Sobre la predestinación* aparece con claridad su neoplatonismo. El monje Godescalco de Orbais había sostenido la experiencia de una doble predestinación, la de los elegidos y la de los condenados; de la misma manera que una predestinación divina hacía llegar a los elegidos a la justificación y a la vida eterna, la otra obligaba a los condenados a caer en la impiedad y en los suplicios eternos [16]. De ahí se deducía que la ortodoxia y las buenas obras eran inútiles y que Dios obligaba a ciertos hombres a pecar. Rabano Mauro y después Hincmaro, obispo de Reims, vieron el peligro que esto representaba para la iglesia, e Hincmaro, no contento con haber hecho condenar a Godescalco por el sínodo de Chierzey (849), invitó a Escoto a escribir contra él.

Escoto empezó planteando, de acuerdo con san Agustín, que la verdadera filosofía es la verdadera religión [17] y, de hecho, refutó a Godescalco mediante especulaciones sobre la esencia divina: la doble predestinación es, ante todo, contraria a la unidad de la esencia divina; una sola y misma causa no puede producir dos efectos contrarios; y, si Dios, según Godescalco, produce en el hombre la justificación, no puede producir en él el pecado. Por otra parte, siendo Dios la esencia suprema, sólo es causa del bien, que es una realidad, y no puede ser causa del pecado, que es simple nada. Como se ve, Escoto Eriugena encontró en san Agustín dos principios esenciales del neoplatonismo: que Dios es idéntico al Bien, y que el Mal no es una realidad positiva.

La *División de la naturaleza* sigue el ritmo de la filosofía neoplatónica [18]; la procesión de Dios a la criatura y, después, el retorno de la criatura a Dios: de Dios principio a Dios fin, pasando por la naturaleza. Es indudable que fue especialmente Máximo el Confesor quien le sugirió la idea de ese ritmo: cita al intérprete de Dionisio para mostrar en el estado del hombre después del pecado el límite externo de la división y del alejamiento de las cosas respecto del primer principio, mientras que la redención irá seguida de la unión final de los seres entre sí y con Dios. Y el propio Escoto Eriugena subraya expresamente que esa manera de entender la redención como comienzo de una reincorporación total a Dios «ha sido tratada por muy pocos» y que en los padres apenas hay indicaciones dispersas de ella.

Ese ritmo no hace más que señalar la división de la naturaleza según todas las diferencias lógicas, como si el desarrollo de la realidad

---

[16] MIGNE, *P.L.* CXXII, pp. 359 c-360 d.
[17] *Ibid.*, p. 358, según SAN AGUSTÍN, *Sobre la verdadera religión,* cap. V.
[18] Cf. el plan de conjunto, MIGNE, *P.L.* CXXII, p. 528 c. d.

no fuese otra cosa que la división lógica de un género en sus especies. Está, ante todo, la naturaleza que crea y no es creada: es Dios como principio de las cosas; después, la naturaleza que es creada y que crea: es el Verbo surgido del principio y que produce el mundo sensible; viene después la naturaleza que es creada y no crea: el mundo sensible; y, por último, la naturaleza que no es creada ni creadora, o sea, Dios como fin supremo en quien tiene su término el movimiento de las cosas que aspiran a la perfección. Pero, por debajo de estas diferencias, se reconoce la unidad de una misma naturaleza: según la vieja fórmula órfica que Escoto Eriugena cita sin conocer su origen [19], Dios es simultáneamente principio, medio y fin. La primera división, Dios principio, es idéntica a la cuarta: Dios fin; la segunda, Verbo creador [20] es idéntica a la tercera: mundo creado; y, por último, la segunda y la tercera, que forman el conjunto de las criaturas, se muestran, en la redención, idénticas a la cuarta.

El pensamiento simultáneo de estas diferencias y de esta identidad atraviesa de un extremo a otro la obra de Escoto Eriugena y, obligando constantemente al pensamiento a encontrar el todo en las partes y las partes en el todo, proporciona a su estilo una especie de tensión que aparece en todos los pensadores de la misma estirpe, desde Plotino hasta Hegel y Bradley. El Dios que describe Escoto es, efectivamente, el Dios de Plotino, ese Dios que, en apariencia, se mueve del principio al final, recorriendo todo el ciclo de los seres, pero para el que, en realidad, no hay oposición alguna entre movimiento e inmovilidad, y que no se mueve para alcanzar el reposo, porque si decimos que se mueve, es sólo porque él es el principio del movimiento de las criaturas (libro I). De forma análoga Escoto ve la tríada plotiniana de las hipóstais en la Trinidad, donde el Padre no tiene ninguna determinación positiva, mientras que el Hijo contiene las causas primordiales en toda su unidad y simplicidad, y el Espíritu santo las distribuye en género y especies. Y las imágenes de la Trinidad que, con ayuda de san Agustín y Dionisio, ve en los seres: la tríada *essentia, virtus, operatio* o la tríada *intellectus, ratio, sensus interior* confirman también el simbolismo de ese movimiento de procesión o evolución de lo simple a lo múltiple; por una parte, de la esencia oculta a sus manifestaciones; por otra, de la idea a su expresión, sugiriendo la identidad radical de lo múltiple con lo simple. Entre esas causas primordiales no hay, como decía Plotino de sus inteligibles, ninguna desigualdad, ninguna auténtica diversidad: es la inteligencia la que las separa y aísla. Por eso, el mundo sensible, creado y desarrollado en el tiempo, tampoco puede ser separado del Hijo y del Espíritu santo

[19] ESCOTO ERIUGENA, *La división de la naturaleza,* I, cap. XI.
[20] *Ibid.*, II, 2. cf. *P.L.* CXXII, p. 526.

que contienen su causa, ya que no indica sino una etapa más en la división. Lo que en la eternidad era simultáneo, se sucede y se desarrolla, de la misma manera que, de la unidad en que están eternamente todos los números con todas sus propiedades, se desarrolla poco a poco la aritmética que los va descubriendo progresivamente.

Después de esa división extrema empieza el retorno de las cosas a Dios (libro IV), y es aquí, y sólo aquí, donde interviene el hombre, cuya creación señala el comienzo de ese retorno. El enigma del hombre consiste en que es un ser doble: es animal en cuanto a sus sentidos, pasiones y vida nutritiva; y está por encima del animal en cuanto a su razón e inteligencia. Según una antigua interpretación dada al *Génesis* por Filón, el hombre es a la vez el ser hecho de barro y el ser creado a imagen de Dios. La solución de ese enigma radica en que Dios ha querido crear un microcosmos en el que se juntasen de nuevo todas las criaturas; y, así, todas están en él, al menos en idea y mediante sus nociones. El hombre primitivo, antes del pecado, tenía perfecto conocimiento de sí mismo y de su creador, de los ángeles y de las cosas inferiores a él. Es, pues, el instrumento del retorno de todas las cosas a Dios: y, puesto que ese retorno tiene lugar por su mediación, toda criatura está en él. Pero el hombre cae y esa caída acarrea la consecuencia de hacerle salir del paraíso, es decir, de someterlo a la animalidad que existe en lo humano y hacerlo depender de ella, sin que pierda, sin embargo, nada de la integridad de su esencia. De ahí la necesidad de la redención, que no sólo restablecerá al hombre en su estado primitivo, sino que vendrá incluso marcada por la anulación del mundo material y la espiritualización de todas las cosas.

Esta exposición pone de manifiesto las restricciones que conviene hacer al asimilar el sistema de Escoto Eriugena al neoplatonismo. En la segunda parte de esta doctrina, que se refiere a la naturaleza del hombre y del retorno a Dios, se observa la escrupulosa fidelidad con que sigue a los padres: la doble naturaleza del hombre, su estado antes y después del pecado, el hombre como microcosmos, la interpretación del paraíso, todo ello procede del *Libro del Paraíso* de Ambrosio, que, a su vez, tomaba muchas cosas de la *Creación del mundo* de Filón, de *Sobre la imagen* de Gregorio Niseno y de otras obras. Y, a través de estos autores, Escoto recoge la tradición del viejo mito de *Anthropos,* el intermediario entre Dios y las cosas, mito muy desarrollado en Filón y en cambio ausente por completo de la inspiración plotiniana. A través de ellos recibe también la idea antihelénica (que reconoce como tal) del fin del mundo, en lugar del orden eterno de Plotino. En esa salvación o retorno de la naturaleza a Dios por el hombre, no hay nada que recuerde a la conversión o reflexión plotiniana, en la que el ser emanado se vuelve eternamente hacia su principio para seguir recibiendo sus efluvios y constituirse así como tal ser.

Si volvemos ahora a la primera parte de la obra, veremos que no

existe, en rigor, un verdadero sistema de emanación, en el que el principio irradie sus influencias por necesidad natural: sin duda, en Dios el ser y el querer, la naturaleza y la voluntad son términos idénticos; de donde se deduce que la producción es, ante todo, una *teofanía;* el Padre invisible y desconocido se manifiesta a través del Verbo divino, que nace en el mismo sentido en que nuestra inteligencia, al principio invisible y desconocida, se manifiesta al ponerse en contacto con las cosas sensibles; y la creación de las demás cosas no es, para el Verbo, más que un motivo o un medio para manifestarse. Esta *teofanía* y esta reabsorción en el primer principio son muy diferentes de la procesión y de la conversión: las primeras implican que la realidad tiene una historia y supone la existencia de iniciativas, mientras que las últimas designan un orden eterno e inmutable.

BIBLIOGRAFIA

I

BRUYNE, E. de: *Estudios de estética medieval,* I-III, Madrid, 1959.
COLOMER, E.: «Reflexiones en torno a lo caduco y lo perenne del pensamiento medieval», *Pensamiento,* 24 (Madrid, 1968).
CROMBIE, A. C.: *Agustine to Galileo,* London, 1952.
CURTIUS, E. R.: *Europäische Literatur und Lateinisches Mittelalter,* Bern, [2] 1954.
DELHAYE, Ph.: *La filosofía cristiana medieval,* Andorra, 1961.
DEMPJ, E.: *Etica de la Edad Media,* Madrid, 1958.
—*Metafísica de la Edad Media,* Madrid, 1957.
—*La concepción del mundo en la Edad Media,* Madrid, 1958.
DUHEM, P.: *Le système du monde,* Paris, 1915-1917.
FARRÉ, L.: *Filosofía cristiana, patrística y medieval,* Buenos Aires, 1960.
FOREST, A.; STEENBERGHEN, F. van, y GANDILLAC, M. de: *Histoire de l'Eglise,* Paris, 1956.
GARCIA BACCA, J. D.: «El plan del filosofar medieval y el plan moderno del filosofar», *Asomante,* 6 (Puerto Rico, 1950).
GARCÍA-JUNCEDA, J. A.: «La Edad Media y la filosofía», *Crisis,* 16 (Madrid, 1969).
GEYER, B.: *Die patristiche und scholastiche Philosophie,* Berlin, 1928.
GILSON, E.: *Filosofía en la Edad Media,* I-II, Madrid, [3] 1972.
—*El espíritu de la filosofía medieval,* Buenos Aires, 1952.
GILSON, E., y MAURER, A. A.: *Filosofía medieval,* Buenos Aires, 1967.
GRABMANN, M.: *Filosofía medieval,* Barcelona, 1949.
—*Die Geschichte der scholastischen Methode,* Freiburg, 1909-1911.
HUIZINGA, J.: *El otoño de la Edad Media,* Madrid, [7] 1967.
JEAUNEAU, E.: *La philosophie médiévale,* Paris, 1963.
LANDSBERG, P. L.: *La Edad Media y nosotros,* Madrid, 1925.
RENUCCI, P.: *L'aventure de l'humanisme européen au Moyen Âge,* Paris, 1953.
STEENBERGHEN, F. van: *Filosofía medieval,* Buenos Aires, 1967.
TAYLOR, H. O.: *The Mediaeval Mind,* I-II, Cambridge (Massachusetts), 1949.
THORNDIKE, L.: *History of Magic and Experimental Science During the First Thirteenth Centuries of Our Era,* I-V, New York, 1923.
VIGNAUX, P.: *Philosophie au Moyen Âge,* Paris, 1958.
—*El pensamiento en la Edad Media,* México, 1954.
WULF, M. de: *Historia de la filosofía medieval,* I-III, México, 1945-1949.

PERIÓDICOS

Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge, I, París, 1926 (anual).
Mediaeval Studies, I, Toronto, 1929 (anual).
Studia mediewistyczne, I, 1959 (anual).

REVISTAS

Bulletin de Théologie Ancienne et Médiévale, I, Louvain, 1929 (trimestral).
Bulletin Thomiste, I, Le Saulchoir-Montreal, 1923 (anual).
La Ciencia Tomista, Salamanca.
La Ciudad de Dios, El Escorial.
Al-Andalus, Madrid.

COLECCIONES ESPECIALIZADAS

Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters, de Cl. Baümker y M. Grabmann, Münster, 1891 ss.
Bibliothèque thomiste, de P. Mandonnet, Vrin, Paris, 1921 ss.
Etudes de philosophie médiévale, de E. Gilson, Vrin, Paris, 1922 ss. *Miscellanea medievalia*, de De Gruyter, Berlín, 1962-1963.
Mitteilungen des Grabmann-Instituts der Universität München, München.
Les philosophes médiévaux, Louvain-Paris, 1948 ss., continuación de *Les philosophes belges*, de M. de Wulf, I-XV, Louvain-Paris, 1901 ss.
Publications de l'Institut d'études médiévales, Université de Montréal.
Publications of the Franciscan Institute, Saint Bonaventure University, New York, 1951 ss.
Studies and Texts, Pontifical Medieval Institute, Toronto, 1950 ss.
Textes philosophiques du Moyen Âge, Vrin, Paris, 1955 ss.
Texts and Studies in the History of Mediaeval Education, Mediaeval Institute, University of Notre-Dame, Ind.

II

BARDENHEWER, O.: *Patrologie*, Freiburg, [3] 1910.
—*Geschichte der altkirchlichen Literatur*, I-IV, Freiburg, 1913-1923.
HARNACK, A.: *Geschichte der altchristlichen Literatur*, I-III, 1913-1923.
—*Lehrbuch der Dogmengeschichte*, Freiburg-Leipzig, [3] 1894-1897.
—*Das Wesen des Christentums*, Freiburg, 1900.
SIERRA BRAVO, R.: *Doctrina social y económnica de los Padres de la Iglesia*, Madrid, 1967.

III

BIELER, L.: *Boethii philosophiae consolatio*, Turnhaut, 1957.
BOECIO: *Opera*, en *Patrologie latine*, LXIII-LXIV.
—*Commentarii in librum Aristotelis Peri Hermeneias*, I-II, ed. C. Meiser, Leipzig, 1877-1880.
—*La consolación de la filosofía*, Barcelona, 1955.
BOEHNER, F.: *Der latinische Neuplatonismus und Neupythagorismus und Claudianus Mamertus*, Leipzig, 1936.
BRUDER, D.: *Die philosophische Elemente in der «Opuscula sacra» des Boethius*, Leipzig, 1928.

CARTON, R.: «Le christianisme et l'augustinisme de Boèce» en *Mélanges augustiniens,* Paris, 1931.
CLAUDIO MAMERTO: *Opera,* en *Corpus scriptorum ecclesiasticorum latinorum,* XI, Viena, 1885.
—*De statu animae,* en *P. L.*, LIII.
COURCELLE, P.: «Boèce et l'Ecole d'Alexandrie», *Mélanges de l'Ecole francaise de Rome,* 52 (1935).
—«Etudes critiques sur les *Commentaires* de Boèce», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge,* 14 (1939), pp. 5-140.
—*Les lettres grecques en Occident. De Macrobe à Cassiodore,* Paris, [2] 1948.
DUSSEL, E.: «La doctrina de la persona en Boecio», *Sapientia,* 22 (Buenos Aires, 1967).
FAVEZ, Ch.: *La consolation latine chrétienne,* Paris, 1937.
GÓMEZ CAFFARENA, J.: *Metafísica trascendental,* Madrid, 1970.
—*Metafísica fundamental,* Madrid, 1969.
HARNACK, A.: *Die Überlieferung der griechischen Apologeten des II. Jahrhunderts in der alten Kirche und im Mittelalter,* Leipzig, 1883.
LUBAC, H. de; DANIELOU, J., y MONDESERT, C.: col. *Sources chrétiennes,* Paris-Lyon, 1941 ss.
MARCIANO CAPELLA: «De nuptiis Mercurii», en A. Dick, *Martianus Capella,* Leipzig, 1925.
MIGNE, J. P.: *Patrologie latine (P. L.),* 222 vols., Paris, 1845-1855.
—*Patrologie grecque (P. G.),* 162 vols., Paris, 1857-1868.
PUECH, A.: *Histoire de la littérature grecque chrétienne,* Paris, [3] 1928-1930.
TRENDALL, A.: «Introducción a Boecio», *Ideas y Valores,* 13 (Bogotá, 1962).

IV

ALCUINO, *Opera,* en *P. L.*, C-CI.
CAÑAL, C.: *San Isidoro. Exposición de sus obras e indicaciones acerca de la influencia que han ejercido en la civilización española,* Sevilla, 1897.
DUCKETT, E. S.: *Alcuin, Friend of Charlemagne,* New York, 1951.
ELIAS DE TEJADA, D.: *Ideas políticas y jurídicas de San Isidoro de Sevilla,* Madrid, 1960.
FONTAINE, J.: *Isidore de Séville et la culture classique dans l'Espagne visigothique,* I II, París, 1959.
GARCÍA JUNCEDA, J. A.: «El inicio del pensamiento medieval», *Crisis,* 16 (Madrid, 1969).
GASKOIN, C. J. B.: *Alcuin. His Life and his Work,* London, 1904.
ISIDORO DE SEVILLA, *Opera,* en *P. L.*, LXXXI-LXXXIV.
—*De natura deorum,* ed. J. Fontaine, Paris, 1960.
—*Etymologiarum sive originum libri XX,* ed. W. M. Lindsay, Oxford, 1911 (reimpr., 1957).
—*Etimologías,* B. A. C., Madrid, 1951 (ed. bilingüe).
—*Sentencias,* I-II, Madrid, 1947.
KLEINCLAUSZ, A. J.: *Alcuin,* Paris, 1948.
MADOZ, J.: *San Isidoro de Sevilla. Semblanza de su personalidad literaria,* León, 1960.
PRADOS SALMERÓN, N.: *San Isidoro. Estudio bio-bibliográfico,* Madrid, 1915.
QUILES, I.: *San Isidoro de Sevilla. Biografía, escritos, doctrina,* Buenos Aires, 1945.
RABANO MAURO: *Opera,* en *P. L.*, CXI.
SCHNURER, G.: *La Iglesia y la civilización occidental en la Edad Media,* Madrid, 1955.
SEGOVIA, A.: «Informe sobre bibliografía isidoriana», *Estudios Eclesiásticos,* 36 (1961), pp. 73-126.
TURNAU, D.: *Rabanus Mauris praeceptor Germaniae,* München, 1900.
VARIOS, *Estudios sobre San Isidoro de Sevilla en el XIV centenario de su nacimiento,* León, 1961.

V

BETT, H.: *Johannes Scotus Erigena,* Cambrigde, 1925.
BONAFEDE, G.: «Presencia de San Agustín en Escoto Eriugena», *Agustinus,* 16 (Madrid, 1971), pp. 863-885.
CAPPUYNS, M.: *Jean Scot Erigène,* Louvain-Paris, 1933.
DAL PRA, M.: *Scoto Eriugena ed il neoplatonismo medievale,* Boca, Milano, [2] 1951.
JACQUIN, M.: «Le néo-platonisme de Jean Scot», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1907).
—«Le rationalisme de Jean Scot», *ibid.* (1908).
—«L'influence doctrinale de Jean Scot au début du XIIIe siècle», *ibid.* (1910).
JOLIVET, J.: *Godescalc d'Orbais et la Trinité,* Paris, 1958.
JUAN ESCOTO ERIUGENA: *Opera,* en *P. L.,* CXXXII.
—*Iohannis Scotti Eriugenae Periphyseon (De divisione naturae),* liber primus, ed. I. P. Sheldon-Williams, Dublin, 1968.
—*De divisione naturae,* ed. D. B. Schlüter, Münster, 1838.
—«Commentaire de la *Hiérarchie celeste*», ed. H. F. Dondaine, en *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1950-1951).
LÓPEZ SILONIS, R.: «Sentido y valor del conocimiento de Dios en Scoto Eriugena», *Pensamiento,* 23 (Madird, 1967).
MAZARELLA, P.: *Il pensiero di Giovanni Scoto Eriugena,* Padova, 1957.
OLIVIERI, F. J.: «La concepción del hombre en *De divisione naturae* de Escoto Eriugena», *Cuadernos Filosóficos* [Rosario (Argentina)], 1963.
RAND, E. K.: «Johannes Scotus», en *Quellen und Urtersuchungen zur lateinischen Philologie des Mittelalters,* 1/2, München, 1906.
THERY, G.: *Scot Erigène,* Louvain-Paris, 1933.

CAPITULO II

LOS SIGLOS X Y XI

1. CARACTERES GENERALES

Hay que esperar la terminación del siglo XI para hallar en occidente una auténtica reactivación de la vida intelectual, y no porque este período intermedio esté vacío o carezca de importancia. Se fundan escuelas por doquier, en los claustros de las catedrales y en los monasterios: centros dispersos pero donde la cultura es idéntica. Auxerre, Reims y París tienen, desde el siglo IX, escuelas anejas a sus catedrales; en Aurillac, Saint-Gall y Chartres continúan los estudios, aunque no debemos olvidar que lo hacen en medio de grandes dificultades materiales. Desde la conquista de oriente por los árabes, el papiro y el pergamino escasean tanto que las bibliotecas apenas pueden nutrirse. Una de las más ricas, la de Saint-Gall, tenía cuatrocientos volúmenes en el 860. La renovación intelectual coincide, a finales del siglo XI, con la creación de las órdenes religiosas, que copian activamente los manuscritos; y, en el siglo XII, la biblioteca de San Vicente de Laón contenía ya once mil volúmenes [1].

Se conoce con cierta exactitud el contenido de esas bibliotecas de la alta edad media por lo que a obras filosóficas se refiere: Saint-Gall, por ejemplo, poseía en el siglo IX las obras lógicas de Apuleyo, obras de Casiodoro, de Isidoro, de Beda y de Alcuino, sin contar los *Fenómenos* de Arato; en el siglo X se enriqueció con la *Consolación* de Boecio, la *Farsalia* de Lucano, el *Sueño de Escipión* (quizá acompañado del *Comentario* de Macrobio), y en el siglo XI, con los tratados lógicos de Boecio. Esta enumeración nos muestra los estrechos límites del horizonte intelectual en una época en la que la cultura se apoyaba únicamente en los libros y éstos eran tan escasos.

Tampoco poseemos de aquella época sino glosas marginales y comentarios (la mayoría no publicados) a los escritos de Boecio o de Marciano Capella. En la educación de aquel entonces, dejando a un lado la doctrina cristiana, la dialéctica ocupaba casi todo el espacio. Eric de Auxerre (muerto en el 876), Remy de Auxerre, que enseñaba en Chartres hacia el 862, Bovo de Saxe, a principios del siglo X, Ger-

[1] L. MAITRE, *Les écoles épiscopales et monastiques de l'occident depuis Charlemagne jusqu'à Philippe Auguste*, Paris 1866, especialmente pp. 278 ss.

bert de Aurillac, después papa (999-1003) con el nombre de Silvestre II y su discípulo Fulberto, que abrió escuela en Chartres en el 990, fueron los principales autores de esos comentarios. Un documento del siglo XI nos permite conocer, por orden, las materias de enseñanza de la dialéctica de Chartres [2]. Se estudiaban sucesivamente la *Isagoga* de Porfirio, las *Categorías* de Aristóteles, las *Categorías* de san Agustín (con el *Prefacio* de Alcuino), las *Definiciones* de Boecio, los *Tópicos* de Cicerón, los *Perihermeneias* de Aristóteles y Apuleyo, las *Diferencias tópicas* de Boecio, composiciones anónimas sobre retórica, las *Divisiones* de Boecio, el tratado de Gerbert *Uso de la razón y de lo racional* y, por último, los *Silogismos categóricos* y los *Silogismos hipotéticos* de Boecio.

Se comprende hasta qué punto una educación como ésa, prolongada durante años, podía estimular a la discusión. Cualquier otro arte que no fuese la dialéctica parecía casi olvidado, con la única excepción de la *Geometría* de Gerbert (hacia el 983), que parece traslucir en sus métodos de medida la influencia de los matemáticos árabes [3]. Pero la dialéctica era reina y señora y daba a los espíritus el gusto por la discusión, las distinciones y divisiones sin fin, que dominará toda la filosofía medieval.

2. LA CONTROVERSIA DE BERENGER DE TOURS

Pero lo que interesa a la historia de la filosofía no es tanto la dialéctica como arte de la discusión cuanto el uso que se pretendía hacer de ella para llegar a una concepción de lo real. Para precisarlo, recordemos que la colección de Boecio planteaba muchos problemas, específicamente metafísicos: en primer lugar, el problema de la realidad de los universales en el célebre texto de Porfirio; después (como san Agustín), el problema, no menos célebre en la edad media, del límite de aplicación de las categorías; las diez categorías o géneros del ser sólo se aplican al mundo sensible; la dialéctica, que opera sólo con géneros y especies subordinados a las categorías, no puede alcanzar, por tanto, la realidad superior. Pero entonces se trata de saber cómo se podrá hablar de esa realidad. Añadamos, por último, que los comentarios de Boecio transmitían algunas de las nociones técnicas de la filosofía de Aristóteles; por ejemplo, las de forma y materia, acto y potencia.

En todo ello hay algo más que el simple arte de la discusión. Se

---

[2] Citado por A. CLERVAL, *Les écoles de Chartres au moyen age*, Paris 1895, p. 117.

[3] W. WURSCHMIDT, *Geodätische Messinstrumente und Messmethoden bei Gerbert und bei den Arabern:* Archiv der Mathematik und Physik (1912) p. 315.

ve ya en la *Epistola de nihilo et tenebris* de Fredegisio, un pequeño tratado «tonto e ingenuo», como lo califica Prantl, historiador de la lógica; su autor, discípulo de Alcuino, sostiene que la nada *(nihil)* existe, porque decir que *es* la nada equivale a decir que existe.

El tratado de Gerbert, *Uso de la razón y de lo racional*, es mucho más instructivo que ese realismo grosero. Dice Porfirio en el capítulo VII de la *Isagoga:* «Siendo *racional* la diferencia específica, el *usar de la razón* se aplica a esa diferencia; y se aplica también a todas las especies de seres subordinadas a ella». Se objetaba a Porfirio la regla lógica que exige que el predicado tenga una extensión superior, o por lo menos igual, a la del sujeto, regla que es aquí violada ya que, siendo el término *racional* una potencia cuyo acto es *usar de la razón,* el sujeto tendría más extensión que su predicado. Gerbert responde distinguiendo entre los predicados que forman parte de la esencia del sujeto, como *racional* forma parte de la esencia de *hombre,* y los predicados accidentales, como *usar de la razón* cuando se aplica a *racional.* Así resulta que la regla indicada sólo vale para los predicados del primer tipo.

Esa distinción tajante de los atributos en esenciales y accidentales permite plantear con claridad el problema de los universales: porque los universales, de los que se pregunta si son reales, son únicamente los géneros y las especies (animal, hombre) que son atributos esenciales de un individuo (Sócrates). En este punto, los comentaristas de Boecio, como el pseudo-Rabano Mauro (cuyo *Super Porphyrium* suele datarse en la primera mitad del siglo XI), seguían las indicaciones del maestro, procedentes de Aristóteles; repetían lo que habían dicho Boecio y Simplicio: que las *Categorías,* estudio de los atributos, no pueden referirse a las cosas (ya que *res non predicatur),* sino sólo a las palabras en cuanto que significan cosas. De ahí la solución, totalmente aristotélica, del problema de los universales: el género y la especie no existen sino a título de predicados esenciales al individuo. «Individuos, especie y género, todo es la misma realidad *(eadem res),* y los universales no son, en modo alguno, como se afirma a veces, algo diferente de los individuos». Y se percibe una especie de eco del pensamiento de Aristóteles en estas palabras de Boecio: que el género es respecto a la especie y la especie respecto al individuo como una materia respecto a una forma.

La controversia sobre la eucaristía, desencadenada a mediados del siglo XI, puso también en cuestión el alcance de la dialéctica. Pascasio Ratbert (muerto hacia el 860) había enseñado que, en la consagración, «por virtud del Espíritu, de la sustancia del pan y del vino se forman el cuerpo y la sangre de Cristo». Esa teoría de la transustanciación suponía, ante todo, un Dios todopoderoso cuya voluntad no está sujeta a ninguna regla natural y, en segundo lugar, una radical independencia entre lo que percibimos por los sentidos y lo que en-

tendemos por la fe, ya que «en la especie visible se acepta por la inteligencia una cosa distinta de lo percibido por la vista y el gusto». Berenger de Tours no pensaba negar, en modo alguno, que la eucaristía fuese un sacramento en el sentido que san Agustín daba a esta palabra, es decir, un signo sagrado que nos traslada más allá de la apariencia sensible, hasta una realidad inteligible; y no se le puede tachar de racionalista y negador de la fe, sino que, imbuido por la enseñanza dialéctica de Fulbert de Chartres, no podía llegar a concebir la transustanciación, pues eso implicaría afirmar y negar simultáneamente que el pan y el vino están sobre el altar después de la consagración; pero «una afirmación no puede mantenerse íntegra si se le suprime una parte» [4]. La cuestión implícitamente planteada es ésta: ¿tenemos derecho a contradecirnos al formular los dogmas?

Las numerosas refutaciones que cayeron sobre Berenger padecían todas la misma ambigüedad. Por una parte se le decía que ni la dialéctica ni la filosofía tienen nada que ver en el establecimiento de un dogma; pero, por otra, se empeñaban en demostrarle que no hay verdadera contradicción en afirmar la transustanciación. La carta de su condiscípulo de Chartres, Adelmann de Lieja, es característica de la primera argumentación y merecería ser citada íntegra por su áspero ataque contra la filosofía: «Ciertos gentiles e ilustres filósofos han tenido muchas opiniones falsas y justamente despreciables, no sólo acerca de Dios, el creador, sino acerca del mundo y de lo que en él existe. ¿Puede haber algo más absurdo que afirmar que el cielo y los astros están inmóviles, que la tierra gira sobre sí misma con rápido movimiento de rotación y que los que creen en el movimiento del cielo se equivocan de la misma manera que se equivocarían los marinos que creyesen que son las torres y los árboles los que se alejan con sus riberas?» [5]. Esta vieja opinión de Heráclides, conocida en el siglo XI por el *Comentario al Timeo* de Calcidio, es puesta, además, por Adelmann en el mismo plano que la opinión de los que creen que «el sol no es cálido y que la nieve es negra». A mayor abundamiento: en materia de dogma, ni los sentidos ni la inteligencia pueden permitirnos captar lo que sólo se alcanza mediante una virtud surgida de la gracia, mediante la fe.

Alger de Lieja, que escribía al final de la controversia, se situaba también en el punto de vista de la autoridad: la cuestión debe ser resuelta «no por la razón humana, totalmente incompetente, sino por los testimonios que el mismo Cristo ha dado a sus santos». Y explicaba la relación de la razón con la fe por la siguiente comparación: nuestro intelecto es, con respecto a Dios, como nuestros sentidos con res-

[4] *Exposición de Lanfranc*, MIGNE, *P.L.* CL, p. 416 d.
[5] En C. HEURTEVENT, *Durand de Troarn*, p. 290.

pecto a la inteligencia o como cada sentido con respecto a cada uno de los demás, es decir, incapaz de comprender, pero obligado a creer lo que no comprende. Apenas podría afirmarse de un modo más radical la radical discontinuidad del espíritu. Y, sin embasrgo, el propio Alger, al final de su tratado, pretende mostrar que no hay contradicción en la transustanciación, porque no se afirma bajo el mismo aspecto la presencia del pan y la del cuerpo de Cristo sobre el altar: «En cuanto a la apariencia y la forma de los elementos, se trata de pan y de vino; en cuanto a la sustancia en la que se han transformado el pan y el vino, es verdadera y propiamente el cuerpo de Cristo»[6].

De la misma manera, Lanfranc, abad de Bec, a pesar de reprochar a Berenger «el haber abandonado las autoridades sagradas y recurrido sólo a la dialéctica», a pesar de declarar que prefería resolver la cuestión sólo mediante la autoridad y que, «tratándose de las cosas divinas, no desea proponer cuestiones dialécticas ni responder a semejantes cuestiones», no renuncia a mostrarle las faltas que ha cometido contra las «reglas de la discusión». Y, aunque condena el hecho de «poner a la naturaleza por encima del poder divino, como si Dios no pudiese cambiar la naturaleza de cualquier cosa»[7], tampoco puede admitir que haya en el dogma nada que contradiga a la dialéctica. Así, mientras se regulaba la cuestión mediante la reunión de sínodos que dictasen la fe (sínodos de Roma y de Verceil en 1050, que condenaron a Berenger; sínodos de Roma en 1059 y 1079, donde se le obligó a la abjuración), se seguía pensando en el planteamiento del dogma de acuerdo con las reglas de la razón común.

3. CRITICA DE LA FILOSOFIA A FINALES DEL SIGLO XI

Con la reforma de las órdenes monásticas y la tendencia al ascetismo que caracterizaron el final del siglo XI (la fe viva condujo a la cruzada de 1095), se sintió la necesidad de limitar de una manera más precisa el papel de las disciplinas profanas. Pedro Damiano (1007-1072), cardenal arzobispo de Ostia en 1057, que se esforzó siempre en huir de los honores refugiándose en la soledad de una ermita, fue uno de aquellos reformadores que proclamaron la total incompetencia de la dialéctica en materia de fe. Declaró «que la dialéctica no debe atribuirse arrogantemente el derecho de señorío, sino que debe ser como la sirvienta de una señora *(ancilla dominae)*». ¿A qué venía semejante condena? Se trataba del famoso argumento dialéctico (ini-

---

[6] MIGNE, *P.L.* CLXXX, pp. 740 c d y 753 d.
[7] *Ibid.* CL, p. 419 c.

ciado por los megáricos) que demostraba el destino y la imposibilidad de los futuros contingentes mediante el principio de contradicción; así, el poder absoluto y la libertad de Dios, fundamento mismo de la fe, quedaban suprimidos por una regla de la lógica. Pedro Damiano recordaba, con buen sentido, que tales reglas habían sido inventadas para servir a los silogismos y que «no se refieren a la esencia y a la materia de la realidad, sino al orden en la discusión» [8]. Esto era volver, con instinto certero, a la doctrina de Aristóteles, que ya había encontrado y aceptado premisas y definiciones indemostrables. Mientras no hubiera otro método de pensar que la silogística, era conveniente reducirla al rango de simple *organon*, sin pretender hacer de ella el instrumento del conocimiento de lo real.

Sólo que, junto a la dialéctica, a la que se podía reducir con facilidad al mero papel de *organon*, los libros profanos y, en especial, el *Comentario al Sueño de Escipión* de Macrobio, daban a conocer doctrinas sobre Dios y el mundo que se oponían directamente a la doctrina cristiana: se leían las especulaciones de Pitágoras sobre la transmigración de las almas y las de Platón sobre la creación del alma del mundo, sin contar la discusión entre platónicos y aristotélicos, de la que resultaba que la inmortalidad del alma implicaba su divinidad; aparecía la afirmación de que en la tierra había regiones habitadas e inaccesibles que hacían pensar en que Jesús no había salvado a todos los hombres. Todo eso era muy distinto de la dialéctica: una concepción del mundo en la que la salvación realizada por Cristo no desempeñaba papel alguno. Contra esos adversarios se dirigía Manegold de Lautenbach (muerto en 1103 en un monasterio de Alsacia) declarando, contra los lectores demasiado asiduos de tales filósofos peligrosos, que estaban bajo la inspiración diabólica [9].

En teoría, era la salida más fácil; en la práctica, la más difícil. La teología empleaba palabras como *sustancia*, cuya definición tenía que buscar en las *Categorías* de Aristóteles. El propio Manegold, admitiendo el parentesco de ciertas doctrinas filosóficas con la fe, aceptaba la división plotiniana de las virtudes en políticas, purificantes y purificadas, que había encontrado en Macrobio. En el siglo XI, había, pues, en resumen, una auténtica incapacidad para prescindir de la filosofía profana y para determinar los límites de su uso.

4. SAN ANSELMO

El establecimiento de un equilibrio más sólido entre la fe y la razón constituye el punto de mayor interés del pensamiento de San Anselmo

---

[8] *La omnipotencia divina*, cap. V. (MIGNE, *P.L.* CXLV, p. 604).
[9] *Contra Wolfemio*, MIGNE, CLV, pp. 147-176.

selmo de Aosta (1033-1109), que, recuperando la tradición agustiniana, se esforzó en ello y orientó en tal sentido la enseñanza que se impartía en la abadía de Bec, en cuya dirección sucedió a Lanfranc, antes de ser arzobispo de Canterbury. El pensamiento de Anselmo es muy claro: las Escrituras y la iglesia imponen a nuestra fe unos dogmas, como los de la existencia de Dios y la encarnación; el hombre sólo puede aceptarlos por respeto a la autoridad y la razón no puede conducirnos a ellos. Pero, aunque exista la fe, el hombre tiende por añadidura a pensar en los dogmas, a buscar sus motivos. Como dice Isaías (7, 9): «Si no creéis, no comprenderéis»; por otra parte, nuestra fe trata de comprender *(fides quaerens intellectum):* el entendimiento de los dogmas que podemos adquirir así, mediante el razonamiento, es como un intermediario entre la fe pura y la visión directa de la realidad divina que tendrán los elegidos. La propia actitud de san Anselmo es también intermedia entre un fideísmo que rechaza todo ejercicio normal de la razón y un misticismo que introduce la visión beatífica incluso en esta vida.

Es indudable que san Anselmo, por la fuerza de su genio y por su reflexión sobre las obras de san Agustín, encuentra aquí algo de la dialéctica platónica: el movimiento que va de la fe a la inteligencia y de la inteligencia a la visión está muy cerca de esa dialéctica que conduce de la creencia a la reflexión discursiva y de ésta a la intuición intelectual; sólo que la creencia se convierte en fe, es decir, en una virtud teologal a la que el hombre llega sólo por la gracia de Dios y en una serie de dogmas de los que depende la salvación; además, la intuición intelectual se convierte en visión beatífica, concedida sólo a los elegidos por la gracia de Dios. El hombre es incapaz tanto de tomar la iniciativa de la fe como de alcanzar su culminación: el *intellectus* recibe de fuera, de la fe, lo que tiene que comprender. Pero, aparte de esta entrega, no existe más que la agudeza dialéctica que san Anselmo se esforzaba en transmitir a sus discípulos mediante ejercicios como los del *De Grammatico;* ahora bien, aislado de la fe, ni siquiera el razonamiento más probatorio puede llegar a la certeza; sólo puede decir «me parece».

Hay que añadir que la obra de san Anselmo está dominada por una preocupación práctica, como conviene a un príncipe de la iglesia; al mostrar mediante razonamientos la necesidad de la encarnación, por ejemplo, pretende responder a las objeciones de los infieles que dicen que la fe cristiana repugna a la razón. De ahí el estilo peculiar de sus obras, que él mismo explica al comienzo de su *Monologium:* nada de lo que diga debe fundarse en la autoridad de la Escritura; hay que escribir en estilo claro; emplear sólo argumentos vulgares y atenerse a una discusión sencilla, en la que todo esté fundado en «la necesidad de la razón y la claridad de la verdad». Eso equivalía a liberarse por completo de los hábitos literarios de aquellos tiempos y

de la obligación de comentar la Escritura. Y por eso se observa que, aunque haya que tomar el «racionalismo» de san Anselmo con algunas precauciones, también es cierto que se esforzó en ver lo que la razón podia producir por sus propias fuerzas.

Todo esto, tratándose, por supuesto, de materias puramente teológicas. El *Monologium* y el *Proslogium*, escritos por este orden entre 1070 y 1078, tratan, respectivamente, de la naturaleza de Dios y de su existencia; el *De Veritate*, que es posterior, tiene por objeto la unidad radical de todas las verdades en Dios; el *Cur Deus Homo*, acabado en 1098, habla de los motivos de la encarnación. Se trata de mostrar que la razón puede tener un uso excelente, que puede servir a la salvación y a la conversión de los infieles; pero no se aborda el desarrollo autónomo de la razón por sí misma.

Sin embargo, el método de Anselmo, independientemente del fin que pretende alcanzar, lleva consigo, por lo que se refiere a la naturaleza de la razón, unas conclusiones de alcance universal, independientes de la materia que trate. En el *Monologium* recupera el método platónico que concluye, a través de cada categoría de cosas semejantes percibidas por los sentidos y la razón, en la existencia de un modelo del que participan todas por razón de su semejanza. La obra entera podría llevar como epígrafe el teorema fundamental de los *Elementos de teología* de Proclo: «Un término presente en todos los términos de una serie no debe estar ni en uno de ellos ni en todos ellos, sino antes que ellos». De forma análoga, san Anselmo observa que las cosas buenas lo son gracias a cierta esencia común: el bien, que es bueno en sí y, por tanto, soberanamente bueno. Así se llega, a través de cada categoria de cualidades que comportan en la experiencia grados de más y de menos, a algo soberanamente grande por lo cual las cosas son grandes, a un ser absoluto por el cual existen, a un ser soberanamente justo por el cual hay cosas justas; se demuestra que lo designado por todo ello es la realidad misma, ya que no puede haber sino una sola naturaleza suprema.

Así, la dialéctica lleva de la multiplicidad imperfecta a una realidad única y perfecta, del *per aliud* al *per se*. Además, este ser por sí, si existe, viene de sí mismo *(ex se)*; porque si tuviese una causa sería inferior a ella. Por último, el universo procede de él, que lo ha creado o producido de nada, pero de un modo racional, lo cual seria imposible si no hubiese en su pensamiento «algo parecido a un modelo de lo que había de hacer o, mejor dicho, una forma, semejanza o norma»: es el Verbo de Dios, idéntico a él. Todas las cosas creadas están en el Verbo, de la misma manera que, en el arte, la obra no existe sólo cuando es producida, sino también antes de su existencia y después de su desaparición.

Es fácil distinguir en el pensamiento del *Monologium* dos elementos que no llegan a compenetrarse: por una parte la dialéctica plato-

nica, que es un método general consistente en proceder de lo sensible a lo inteligible, de la diversidad a la unidad, del *per aliud* al *per se;* y por otra, la transformación de ese método en una metafísica religiosa, según la cual el ser *per se* queda definido como el Dios creador *ex nihilo* de que habla el *Génesis* y el mundo inteligible como su Verbo. Una confusión que se explica, ciertamente, por el propio *Timeo,* con su demiurgo y su modelo, y por todos aquellos que lo han propagado, desde Platón hasta san Agustín, pero que no se justifica en modo alguno.

El *Monologium* había determinado lo que la razón sabe de Dios, si es que existe. El *Proslogium* (caps. II y III) demuestra su existencia mediante un argumento único que ha inmortalizado el nombre de san Anselmo. Veamos el texto: «Creemos que eres algo tal, que nada mayor puede ser pensado *(quo nihil majus cogitari possit).* ¿Acaso tal cosa no existe porque el insensato haya dicho en el fondo de su alma: no hay Dios? Pero ese insensato, al menos, cuando oye lo que digo: algo tal que nada mayor pueda pensarse, comprende lo que oye; y lo que comprende está en su inteligencia, aunque no comprenda que tal cosa exista, pues es distinto estar en la inteligencia y existir... Y, en verdad, el ser que es tal que nada mayor pueda pensarse, no puede estar en la sola inteligencia, puesto que si estuviese en la sola inteligencia, se podría imaginar un ser como él que existiese también en la realidad y que sería, por tanto, mayor que él. De manera que si el ser que es tal que nada mayor pueda ser pensado estuviese sólo en la inteligencia, sería tal que podría pensarse algo mayor que él».

Esta prueba, lejos de partir de la reflexión sobre la providencia visible a través de la naturaleza, parte de la reflexión sobre el mismo Dios, cuyo modelo había ofrecido ya san Agustín [10]: «Ningún alma, había dicho, ha podido ni podrá pensar jamás nada mejor que tú... y, si tú no fueras incorruptible, yo podría alcanzar por el pensamiento algo mejor que mi Dios». El movimiento del pensamiento es el mismo: se puede atribuir a Dios con toda seguridad aquello que no se le puede negar sin disminuir su perfección. «Dios y las cosas que le pertenecen son lo mejor de todo», había dicho ya Platón [11]. Y aquí estribaba el principio de toda especulación racional acerca de Dios. Pero nunca se había pensado en hacer de la existencia un atributo que no se le pudiese negar en razón de su grandeza y de la inmensidad de su perfección. Entre los filósofos, la existencia de Dios era admitida implícitamente porque sólo ella podía, en cierta forma, completar su imagen del universo; por ejemplo: no era posible el movimiento eterno de los cielos sin el primer motor que imaginaba Aristóteles;

[10] Según J. DRAESEKE, en Revue de philosophie (1909) p. 639.
[11] PLATÓN, *La República,* 381 b.

tampoco era posible la racionalidad perfecta de las cosas sin un *logos* que penetrase todo el universo, como querían los estoicos. En el cristianismo, la existencia de Dios se había supuesto por el drama que debe culminar en la salvación del hombre y es, como todas las demás, una verdad revelada. Pero san Anselmo, que no piensa en Dios en función de un orden cósmico al que le resulte indispensable y que, por principio, no quiere usar la revelación, sólo tiene una salida: probar la existencia por el mismo método de reflexión que le había permitido pensarla. Se ha dicho con razón [12] que esto no es una prueba ontológica que vaya de la esencia a la existencia; porque la esencia de Dios nos es desconocida; y, por tanto, la prueba no parte de la esencia de Dios, sino de la noción de Dios tal como está en nuestro entendimiento y que sólo se puede descubrir mediante una reflexión asidua. Y esa noción, por muy lejos que esté de la esencia real, nos permite concluir la existencia de su objeto.

Estas conclusiones implican que se acepta como posible una reflexión de este tipo, que consiste en tomar conciencia cada vez más clara de una noción de Dios que está en nuestro entendimiento: una afirmación muy atrevida a finales del siglo XI, porque equivalía a decir que se puede reflexionar sobre Dios aparte de la enseñanza que da la iglesia. La argumentación que Gaunilon, prior de Marmoutiers, opone a la prueba de san Anselmo, en nombre del insensato, está basada en esa aprensión y se dirige en realidad contra todo el método teológico de san Anselmo: «Yo no conozco la realidad misma que es Dios, ni puedo suponerla a partir de nada que le sea semejante y, por lo demás, tú mismo aseguras que es tal que nada puede asemejársele». El punto de partida de Anselmo, el *esse in intellectu* de Dios, es lo que discute Gaunilon: al no tener ninguna noción de Dios, no podemos afirmar ni negar legítimamente nada de él. La conclusión implícita es que en teología no hay más método que la autoridad y la revelación; eso equivale a destruir el papel del intelecto, tal como san Anselmo lo había situado entre la fe y la visión de los elegidos.

San Anselmo ofrece una nueva aplicación de ese método en el *De veritate;* igual que en el *Monologium,* describe con un caso particular el movimiento que nos lleva de la multiplicidad a la unidad. Aquí parte de la multiplicidad de verdades: verdades de las enunciaciones, de las opiniones, de la voluntad (es decir, la buena intención), de las acciones (acciones buenas), de los sentidos y de las esencias. Esta enumeración muestra, por sí sola, cómo se plantea Anselmo el problema de la verdad: lo verdadero no pertenece sólo al juicio, sino que también puede aplicarse a la voluntad, a los sentidos y a las esencias. El carác-

[12] A. KOYRÉ, *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme,* París 1923, p. 201, nota 1.

ter común de todas esas verdades es la conformidad con una determinada norma, o rectitud: la enunciación verbal se hace para significar lo que es, y es verdadera cuando significa efectivamente aquello para lo cual fue hecha; lo mismo ocurre con la opinión; la voluntad será verdadera cuando se oriente en el sentido que debe; y lo mismo que las acciones, los sentidos, tomados en sí mismos, serán siempre verdaderos, porque el sentido hace siempre lo que debe; las esencias, por último, son verdaderas en el sentido de que las cosas tienen siempre la esencia que Dios ha querido que tengan y son lo que deben ser. La noción de verdad se refiere, por tanto, en todos los casos a una regla suprema, eternamente subsistente; una verdad que no es rectitud porque deba ser algo, sino porque es, y a la cual se reducen todas las demás. Es imposible expresar con más nitidez este racionalismo teocéntrico que vimos aparecer con el estoicismo y el neoplatonismo y en el que la razón, trascendente a las verdades particulares, no es en modo alguno el método inmanente que las descubre, sino la realidad eminente y única del cual aquéllos son aspectos. Se observa en este tratado, como en toda la obra de san Anselmo, que el contraste entre fe e intelecto es, ante todo, el contraste entre dos maneras de presentar el teocentrismo: por una parte, el Dios cristiano salvador y, por otra, el mundo inteligible y trascendente del neoplatonismo; uno y otro tratan de llevar la razón humana hacia una región en la que no es posible su ejercicio normal y donde debe convertirse en visión.

Pero recordemos la divergencia profunda que hay entre esos dos teocentrismos: de un lado, el drama divino del cristianismo con su universo discontinuo, cuyos acontecimientos, creación, pecado, redención, se deben a iniciativas imprevisibles del ser libre; de otro, un universo de una sola pieza, sin historia, cuyo orden es eterno e invariable; y la divergencia resulta especialmente visible en la encarnación que une dos naturalezas, la divina y la humana, separadas en el platonismo y que introduce en el universo una ley radicalmente nueva. Ahora bien, en el *Cur Deus Homo,* san Anselmo aplica su método del *fidus quaerens intellectum* al dogma mismo de la encarnación; pretende mostrar el carácter necesario y racional de la muerte de Cristo: aunque no se sepa nada de la muerte de Jesús, la razón debe confesar que los hombres sólo pueden ser felices si aparece un hombre-dios y muere por ellos; porque sólo un dios puede dar satisfacción por un pecado que ha ofendido a la majestad divina. Ciertamente, se ve que san Anselmo no reduce la verdad cristiana a una fase necesaria de un orden eterno; sin embargo, introduce en él, una vez supuesto el pecado, una especie de necesidad racional que lo orienta hacia la visión platónica de las cosas.

5. ROSCELIN DE COMPIEGNE

Por diferente que sea del cristianismo, el platonismo debió parecerle a san Anselmo unido de modo necesario al dogma de la Trinidad, cuando vio las consecuencias de la doctrina de Roscelin de Compiègne. Los puntos de vista de Roscelin, conocidos con la etiqueta de nominalismo y de los que sabemos sólo por algunos escasos extractos de sus contradictores (Abelardo y Anselmo), parecen surgidos de la lógica de Boecio. Recordemos que éste sostenía, con Simplicio, que las *Categorías* de Aristóteles y toda la dialéctica procedente de ellas se referían, no a las cosas, sino a las palabras en tanto que significan cosas, y la *Isagoga* no era más que la clasificación de las cinco voces o términos con los que se expresan aquéllas. Lo mismo dijo Roscelin: todas las distinciones que proporciona la dialéctica entre género y especie, sustancia y cualidad, no son más que distinciones verbales, debidas al discurso humano, a lo que añade que la única distinción fundada en la realidad era la de las sustancias individuales. Y eso es lo que dice Anselmo en el pasaje en que resume la doctrina de los dialécticos en tres artículos: «Las sustancias universales no son más que un soplo de voz; el color no es otra cosa que el cuerpo coloreado; la sabiduría del hombre no es nada más que su alma». Roscelin quiere decir que sólo mediante el lenguaje podemos separar al hombre de Sócrates, lo blanco del cuerpo blanco y la sabiduría del alma; pero que el hombre del que hablamos es, en realidad, Sócrates; lo blanco es un cuerpo blanco, y la sabiduría, un alma sabia. Según Abelardo, a Roscelin no sólo le parecía arbitraria y convencional la división de las cosas conforme a las voces y a las categorías, sino incluso la división de un cuerpo en partes. Todo cuerpo, por ejemplo una casa, es indivisible: decir que está compuesta en realidad de cimientos, muros y tejado, equivale a considerar a una de sus partes, el tejado por ejemplo, a la vez como parte de un todo y como una cosa distinta en una enumeración de tres cosas [13].

Roscelin parece haber tenido, pues, la impresión (y aquí estriba el sentido del nominalismo) de que todas las distinciones hechas por el dialéctico no existían más que en el lenguaje y no en las cosas. Por otra parte, se sabe que fue condenado en el concilio de Soissons (1092) a abjurar de su opinión sobre la Trinidad. Al parecer, había extraído todas las consecuencias del punto de vista de Boecio, según el cual la palabra *persona* designa una sustancia racional; según eso, en Dios habría tantas sustancias como personas *(triteísmo)*; el Padre y el Hijo, generador y engendrado, serían dos realidades distintas; las tres personas estarían tan separadas como podría estarlo tres ángeles y si

[13] V. COUSIN, *Oeuvres inédites d'Abelard*, Paris 1836, p. 471.

hubiese unidad entre ellas no sería sino una unidad de voluntad y de poder. ¿Qué relación hay entre esta opinión y el nominalismo? San Anselmo nos lo explica claramente cuando habla de esos dialécticos «cuyo espíritu está tan apegado a las imágenes corporales que no puede desprenderse de ellas; si no se puede comprender cómo varias personas son específicamente un solo hombre, ¿cómo comprender que varias personas sean un solo Dios? Si no se puede distinguir entre un caballo y su color, ¿cómo distinguir entre Dios y sus múltiples relaciones? Si no se puede distinguir al hombre individual de la persona, ¿cómo comprender que el hombre asumido por Cristo no es una persona?». Según este texto decisivo, el *triteísmo* era sólo uno de los errores de Roscelin; su nominalismo era un principio que subvertía cualquier teología, porque distinguía donde no se debía distinguir y no distinguía donde era necesario hacerlo; veía en la Trinidad tres sustancias individuales distintas; en contrapartida (y éste es el segundo punto abordado por Anselmo), no quería distinguir, en modo alguno, los atributos de Dios (bondad, potencia, etc.) de su sustancia, y tampoco (tercer punto) podía distinguir la persona divina encarnada en Jesús de su humanidad. Había en el clérigo de Compiègne una necesidad de ver claro, que no quedaba satisfecha con simples residuos de aristotelismo y platonismo. Con razón se ha dicho que se trataba de algo «más que una cuestión de escuela; si los universales son realidades, el teólogo no ha de enfrentarse sólo con las fórmulas, sino con las cosas mismas»[14].

BIBLIOGRAFIA

II

Berenger de Tours: —*De sacra coena adversus Lanfrancum*, ed. W. H. Beckenhampf, La Haya, 1941.
—*Opera*, en *P. L.*, CL.
—«Lettre inédite à l'archevêque Joscelin de Bordeaux», ed. G. Morin, en *Revue Benedictine* (1932), pp. 220-226.
Ebersolt, J.: «Essai sur Bérenger de Tours», *Revue d'Histoire Religieuse* (1903).
Endres, J.: «Fredegisus und Candidus», *Philosophisches Jahrbuch* (1906).
—«Lanfrancs Verhaltnis zur Dialektik», *Der Katholik* (1902).
Fliche, A.: «Un précurseur de l'humanisme au xe siècle, le moine Gerbert», *Bulletin G. Budé* (Paris, 1943).
Fredegiso: *Epistola de nihilo et tenebris*, en *P. L.*, CV.
Gerbert: *Opera*, en *P. L.*, CXXXI.
—*Opera mathematica*, ed. N. Bubnov, Berlin, 1889.
Lanfranc: *De corpore et sanguine Domini contra Berengarium*, en *P. L.*, CL.
Macdonald, A. J.: *Berenger and the Reform of Sacramental Doctrine*, London, 1930.
—*Lanfranc*, Oxford, 1926.
Millás Villacrosa, J.: *Estudios sobre historia de la ciencia española*, Barcelona, 1949.

[14] E. Seeberg, citado por M. Grabmann, *Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg-i.B. 1909-1911, p. 311.

PASCASIO RADBERTO: *De corpore et sanguine Domini*, en *P. L.*, CXX.
PICAVET, F.: *Un Pape philosophe*, Paris, 1897.
RAMIREZ, L. C.: *La controversia eucarística del siglo XI: Berenger de Tours a la luz de sus contemporáneos*, Bogotá, 1940.
WEISWEIDER, H.: «Die vollständige Kampsschrift Bernolds von St Blasien gegen Berengar», *Scholastik* (1937).

III

BLUM, O. J.: St. *Peter Damian, his Teaching of the Spiritual Life*, Washington, 1947.
CAVALLI, A.: *Vita di San Pier Damiano*, Faenza, 1938.
DRESSLER, F.: *Petrus Damiani, Leben und Werke*, Rome, 1954.
GONSETTE, J.: *Pierre Damian et la culture profane*, Louvain, 1956.
LECLERCQ, J.: *Saint Pierre Damien, ermite et homme d'Eglise*, Roma, 1960.
PEDRO DAMIANO: *Opera*, en *P.L.*, CXLIV-CXLV.
—*De divina omnipotentia*, ed. P. Brezzi, Firenze, 1943.

IV

ANSELMO, San: *Opera omnia*, I-VI, ed. F. S. Schmitt, Edimburgh, 1940-1961 (reimpr., Stuttgart, 1968).
—*Opere filosofiche*, I-III, ed. Ottaviano, Lanciano, 1928.
—*Oeuvres philosophiques*, trad. F. Rousseau, Paris, 1947.
—*Cur Deus homo*, ed. R. Roques, Paris, 1963.
—*Obras completas*, I-II, trad. J. Alameda, B.A.C., Madrid, 1952-1953.
BARTH, K.: *Fides quaerens intellectum*, München, 1931.
CAPPUYNS, M.: «L'argument de saint Anselme», *Recherches de Théologie Ancienne et Médievale* (1934), pp. 313-330.
DOU, A.: «Formalización del pensamiento anselmiano», *Pensamiento*, 23 (Madrid, 1967).
FILLIATRE, Ch.: *La philosophie de saint Anselme*, Paris, 1920.
GARRIDO, M.: «El supuesto racionalismo de san Anselmo», *Verdad y Vida*, 12 (Madrid, 1955).
GILSON, E.: «Sens et nature de l'argument de saint Anselme», *Archives de Historie Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge* (1934), pp. 5-51.
KOIRE, A.: *L'idée de Dieu dans la philosophie de saint Anselme*, Paris, 1923.
MACINTYRE, J.: *St. Anselm and his Critics*, Edimburgh, 1954.
MARIAS, J.: *S. Anselmo y el insensato*, en *Obras*, IV, Rev. de Occidente, Madrid, 1969.
OSLENDER, H.: *Anselm von Canterbury*, Düsseldorf, 1927.
SPICILEGIUM BECCENSE: *Actes du Congres international du IXe centenaire ae l'arrive de saint Ansselme au Bec*, Le Bec-Helluin-Paris, 1959.
ZIMMERMANN, K.: «Anselm von Canterbury», en *Die Metaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963.

V

LOEWE, H. H.: *Der Kampf zwischen Realimus und Nominalismus im Mittelalter*, Praga, 1876.
PICAVET, F.: *Roscelin philosophe et théologien d'après la legende et d'après l'histoire*, Paris, [2] 1911.
ROSCELIN: *Epistola ad Abaelardum*, en P.L., CLXXVIII.
WULF, M. de: «Le probleme des universaux», *Archiv fur die Geschichte der Philosophie* (1896).

CAPITULO III

EL SIGLO XII

El siglo XII es un siglo de pensamiento ardiente y variado, tumultuoso y confuso: por una parte, una necesidad de sistematización y de unidad que da origen a esa especie de enciclopedias teológicas que son los libros de *Sentencias*; por otra, una gran curiosidad que se traduce, en ciertos ambientes, por la vuelta al humanismo antiguo y una nueva atención a las ciencias del *quadrivium*. Además la antigüedad se manifiesta poco a poco mediante traducciones de autores hasta entonces desconocidos, con las que se enriquecen las bibliotecas.

Parece que podían distinguirse cuatro direcciones principales del pensamiento, manifestadas en dos medios diferentes: los teólogos, autores de *Sentencias*, que recogen y unifican la tradición cristiana; los platónicos de la escuela de Chartres, auténticos humanistas; los místicos del claustro de Saint-Victor, y, por último, un movimiento panteísta y naturalista que inquieta al poder espiritual. Pero hay también independientes que no se dejan escasillar en ninguna de esas categorías, especialmente Abelardo, cuya inteligencia compleja y sensible refleja todas las pasiones de su época.

1. LOS SENTENCIARIOS

El siglo XII es la época de las grandes enciclopedias teológicas, en las que se pretende «reunir en un solo cuerpo», como dice Yves de Chartres, todo lo que atañe a la vida cristiana: disciplina, fe y costumbres. No hay en todo ello ninguna preocupación filosófica, sino sólo la necesidad práctica de reunir, para que la cristiandad mantenga su unidad espiritual, tantos datos dispersos: cánones, decretos y decretales, opiniones de los padres, reglas de moral práctica y de vida religiosa; todo ello de aspecto frecuentemente contradictorio y que, sin embargo, se trataba de unificar. Las necesidades a que responden esas producciones son del mismo tipo que aquéllas a las que responden nuestros códigos; necesidades prácticas y jurídicas más que filosóficas. El trabajo que debe realizarse es, pues, de orden filológico y crítico. Bernold de Constanza indica, para cada tema, las autoridades aparentemente contradictorias, y cómo en otros tiempos Vincent de Lerins daba reglas para concordarlas o escoger entre ellas. Yves de Chartres (muerto en 1116) ofrece en su *Decretum* de diecisiete libros

un espejo *(speculum)* de doctrinas de la fe y reglas de costumbres. Contemporáneo suyo es el *Espejo universal*[1] de Raoul Ardens, especie de historia del hombre cristiano, donde aparece, junto a la enseñanza específicamente cristiana, todo lo que podía quedar de la moral humanista de la antigüedad: antes de la revelación de la salvación hecha por Cristo (libro II), explica el autor los conceptos morales fundamentales de bien y de virtud (l. I); antes de exponer la fe y los sacramentos (l. VII y VIII), desarrolla las ideas humanas sobre la virtud y el vicio (l. VI); antes de tratar de las virtudes teologales, habla de las virtudes cardinales; se trata, pues, de una yuxtaposición de verdades cristianas y de cierta moral humanista que, ingenuamente, pretende integrar en la fe. Cuando trata, por ejemplo, la clasificación antigua de las ciencias (transmitida por san Isidoro o Beda) en teórica, ética y lógica, a las que se añade la mecánica, se apresura a subrayar piadosamente que esas cuatro ciencias son otros tantos medios contra los cuatro defectos producidos por el pecado original: ignorancia, injusticia, error y debilidad corporal.

Esta codificación del cristianismo dio lugar a toda una serie de obras a lo largo del siglo XII: las *Cuestiones o Sentencias* de Anselmo de Laon (muerto en 1117), las *Sentencias* de Guillaume de Champeaux (1070-1121), las de Robert Pullus (muerto en 1150), las de Robert de Melun (muerto en 1167) y, sobre todo, las de Pedro Lombardo (muerto en 1164), el maestro de las sentencias que, inmediatamente después de su muerte, servían de texto a las explicaciones de Pedro Comestor (muerto en 1176) y de Pierre de Poitiers (muerto en 1205). Estos estudios habían de ser en el siglo siguiente el fundamento de toda enseñanza teológica.

El *Sic et non* de Abelardo, que fue uno de los maestros de Lombardo, pertenece al mismo género literario, ya que recoge las opiniones de los padres sobre cada uno de los puntos de la fe cristiana, agrupándolas en dos clases: las que dicen que sí y las que dicen que no. Desde luego, Abelardo no pretendía sacar de ellas conclusiones escépticas, sino sólo «provocar a los lectores al ejercicio previo a la búsqueda de la verdad y hacerlos más sutiles para esa búsqueda»[2]; para lo cual empezaba por dar normas para la conciliación de las opiniones.

Estas obras suponen, naturalmente, el trabajo racional sin el cual es imposible la codificación; por lo que se refiere al fondo de las co-

[1] Fechada por M. GRABMANN a comienzos de siglo, esta obra data en realidad de finales del siglo. Cf. B. GEYER, *Radulphus Ardens:* Theol. Quartelschrift (1911); M. T. D'ALVERNY, *L'obit de Raoul Ardent:* Archives d'histoire doctrinale et litteraire du moyen âge (1940-1942).

[2] MIGNE, *Patrologie latine* CLXXVIII, p. 1939 a.

sas no hay más que la autoridad, pero para establecer el sentido y valor de esa autoridad está la discusión razonada. En cada uno de los párrafos de que se componen las distinciones o capítulos de su libro, opone Pedro Lombardo unos textos a otros, el *pro y el contra,* y escoge, no dejándose arrastrar por las citas, sino discutiéndolas. Así se establece el método llamado escolástico, hecho para juzgar o comprobar las opiniones y no para inventar, pues el espíritu sutil no es el que descubre una nueva verdad, sino el que capta una concordancia o una contradicción entre dos opiniones; era el único método intelectual posible en un ambiente en que la verdad se consideraba como ya dada.

Otro punto importante es la distribución de materias en la obra de Abelardo y en la de Lombardo. La infraestructura es, en ambas, la narración del drama cristiano: estudian sucesivamente a Dios y la Trinidad, la creación, los ángeles, el hombre y el pecado original, la encarnación y la redención, los sacramentos y la escatología. Hay en ello como un esquema del universo que se ha impuesto poco a poco, que domina en aquel momento y que encontramos de nuevo en numerosos filósofos mucho después de acabada la edad media. En primer lugar el esquema de la jerarquía de las realidades: Dios, los ángeles y el hombre; después, el drama propiamente dicho: el pecado original, la redención y el retorno de los elegidos a Dios. Un tema doble cuyas múltiples variaciones quedan limitadas por un platonismo al estilo del de Escoto Eriugena, que hacía del movimiento de descenso y de vuelta a Dios una necesidad eterna, y por la ortodoxia de Lombardo y de santo Tomás, que colocan al comienzo de cada acto del drama una iniciativa completamente libre y contingente.

2. LA ESCUELA DE CHARTRES EN EL SIGLO XII: BERNARD DE CHARTRES

En la escuela de Chartres se desarrolla, por el contrario, una especie de teología filosófica. Son verdaderamente conmovedores los esfuerzos realizados en aquella época en el ambiente chartrense para extender el horizonte intelectual más allá de Boecio, de Isidoro y de los padres. Entre sus iniciadores hay que citar a Constantino el Africano y Adelardo de Bath, testigos preciosos de las relaciones que empiezan a establecerse entre oriente y occidente. Desde finales del siglo XI, Constantino, nacido en Cartago, viajó por todo el oriente; tradujo, además de los libros médicos de los árabes y de los judíos, los *Aforismos* de Hipócrates con el *Comentario* de Galeno, además de dos tratados de Galeno. En esas traducciones se apoyará, como veremos enseguida, el conocimiento de la física corpuscular de Demócrito.

Adelardo de Bath, que a comienzos del siglo XII viajó por Grecia

y los países árabes, aportó, principalmente, traducciones de obras matemáticas. Tradujo del árabe los *Elementos* de Euclides y dio a conocer, además de varias obras astronómicas, la aritmética de Alchwarismi. Con ello aumentaba extraordinariamente el *quadrivium*. Adelardo fue, a la vez que matemático, platónico; y su platonismo procedía, no de san Agustín, sino directamente del *Timeo*, de Calcidio y de Macrobio. Para reivindicar a la filosofía, escribió el pequeño tratado *Lo idéntico y lo diverso*, donde, siguiendo el modelo de Boecio y Marciano Capella, se ve a la filosofía, acompañada de las siete artes, discutiendo con la Filocalia. Ahora bien, la teoría del conocimiento que desarrolla, supone todo el mito platónico de la psiquis: la inteligencia, en su estado de pureza, conoció las cosas y sus causas; «en la prisión del cuerpo», ese conocimiento se perdió en parte; «busca, entonces, lo que ha perdido y, al faltarle la memoria, recurre a la opinión»; «el tumulto de los sentidos»[3], que nos hace ignorar «las cosas muy pequeñas y las muy grandes», entorpece el conocimiento racional (los *minima* son, probablemente, los átomos, cuya existencia aceptaba Adelardo). De ahí se deduce que Aristóteles tenía razón cuando decía que no podemos conocer sin la ayuda de la imaginación; pero también la tenía Platón al afirmar que el conocimiento perfecto es el conocimiento de las formas-arquetipo de las cosas, tal como están en el entendimiento divino antes de pasar a los cuerpos; sólo que hay aquí un proceso inverso: Platón parte de los principios; Aristóteles, de las cosas sensibles y compuestas.

De ahí la solución del problema de los universales: la distinción entre género, especie e individuo, por ejemplo, entre *animal, hombre y Sócrates*, sólo tiene significación en las cosas sensibles, donde esas palabras designan la misma esencia bajo diferente relación. «En cuanto a las especies, no se suprimen las formas individuales, sino que se olvidan porque no aparecen en el nombre de la especie». Lo mismo le ocurre al género en relación con la especie. Pero hay que guardarse de confundir estos universales, citados por el lenguaje, con las formas-arquetipo, tal como están en la inteligencia divina; los universales no son, según Aristóteles, sino las mismas cosas sensibles, aunque consideradas con más profundidad, y las formas no son ya ni los géneros ni las especies, que sólo pueden ser concebidos en su relación con los individuos, sino que «son concebidas y existen aparte de las cosas sensibles, en el espíritu divino». Y no se trata aquí de un conocimiento asimilable a la visión beatífica, sino más bien de un conocimiento humano y normal, ya que la dialéctica tiene como objetivo la contemplación de las ideas.

Bernard de Chartres, que enseñó en Chartres entre 1114 y 1124,

---

[3] Cf. *Timeo*, 44A.

parece haber tenido muy clara la idea, característica del ambiente chartrense, de que el fin del saber no es fijar el conocimiento del pasado, sino comprenderlo. «Somos como enanos subidos a las espaldas de gigantes; podemos ver más y más allá que los antiguos, no gracias a la agudeza de nuestra vista o la magnitud de nuestro cuerpo, sino porque estamos apoyados y elevados sobre ellos como sobre gigantes» [4]. Juan de Salisbury le llama «el platónico más perfecto de nuestro tiempo» [5]; sostuvo que los universales son idénticos a las ideas platónicas. Quizá se remita a Bernard la breve exposición del platonismo que viene después. En ella Juan acentúa la oposición entre la inmutabilidad de las ideas y la mutabilidad de las cosas sensibles, inspirándose en Séneca (*Cartas* 58, 19 y 22), al que cita, y en el *Timeo* (49 d e). En todo caso hay algo que parece cierto: el hermano de Bernard, Thierry, compuso un *Comentario al Génesis* donde explicaba el mundo por el concurso de cuatro causas: Dios Padre, como causa eficiente; los cuatro elementos, como causa material; el Hijo como causa formal y el Espíritu santo como causa final. En este pasaje se observa un esfuerzo para aplicar la teoría aristotélica de las cuatro causas a la cosmogonía del *Timeo,* y las fórmulas cristianas apenas ocultan las cuatro nociones platónicas del demiurgo, la materia, el orden del mundo y el bien (Thierry identifica formalmente, desde el principio, al Espíritu santo con el alma del mundo del *Timeo*); ahora bien, esta interpretación del *Timeo* aparece en la carta 65 (8-10) de Séneca, que asimila a cada uno de los principios del mundo de Platón con una de las cuatro causas de Aristóteles. Idéntica interpretación aparece también en el prefacio de la *Teología* del Pseudo-Aristóteles, obra árabe del siglo IX, de la que trataremos más adelante.

También se inspira en el *Timeo* Bernard Silvestre para su obra, *Universalidad del mundo* o *Megacosmos y Microcosmos,* de mediados del siglo XII. Un alumno de Bernard de Chartres, Guillaume de Conches (muerto en 1145) escribió un *Comentario al Timeo* y una *Filosofía,* ambas impregnadas de platonismo. Hay que subrayar, que al revés que Abelardo —que sigue también a Platón, pero subordinándolo, y pretendiendo ponerlo al servicio de la apologética cristiana—, los platónicos de Chartres exponen el platonismo como una filosofía independiente, sin intentar acercamiento alguno al dogma y añadiendo cierta fantasía de humanistas y cierta preocupación por el estilo que da a todas las producciones chartrenses un sabor muy especial. Así, por ejemplo, la cosmogonía de Bernard Silvestre, especie de misterio *avant la lettre* en que se ve a *Natura,* deshecha en lágrimas, quejarse a *Noys,* es decir, a la Providencia, de la confusión

[4] JUAN DE SALISBURY, *Metalogicus,* III, 4.
[5] *Ibid.,* IV, 35.

que reina en la materia. *Noys* cede a sus lamentos y separa los elementos entre sí (como en el libro primero de las *Metamorfosis* de Ovidio). Después, *Noys* se dirige a *Natura* y le promete formar al hombre para completar su obra, mientras que *Natura* formará el cuerpo del hombre con los cuatro elementos (adaptación de la narración del *Timeo*). Aparentemente es la Trinidad cristiana bajo un ropaje platónico: el Padre es idéntico al Bien (*Tagathon*); el Hijo a *Noys,* y el Espíritu santo al alma del mundo o *Endelechia* que emana de *Noys;* pero la asimilación es ilusoria, porque se trata de términos jerarquizados y no de personas iguales, porque el alma del mundo informa, además, otra hipóstasis inferior a ella, la naturaleza, y porque *Noys,* por último, no se parece en modo alguno al Verbo encarnado, sino que es un mundo inteligible que incluye especie, género e individuos, «todo lo que habrán de engendrar la materia, los elementos y el mundo..., la serie total de los destinos (*fatalis serie,* en la expresión estoica), la disposición de los siglos, las lágrimas de los pobres y las fortunas de los reyes»[6].

3. ALAIN DE LILLE

La naturaleza, la unidad de la naturaleza y de las leyes naturales, es quizá lo que constituye la esencia del platonismo chartrense. Uno de los más ilustres pensadores de finales de aquel siglo, Alain de Lille (1115-1203), autor tanto de poemas alegóricos como de unas *Reglas teológicas* en forma de axiomas, fue conocido como «Doctor universal» y enseñó en París y Montpellier. Sin depender directamente de los chartrenses, compartía bastante de su espíritu. Presentaba a la naturaleza como una joven virgen adornada con una corona guarnecida de piedras que simbolizan a los planetas y vestida con un manto bordado con toda la variedad de los seres. Este clérigo del siglo XII reproducía así la imagen que Ferecides de Syros, en el siglo VI antes de Cristo, había tomado quizá de los babilonios. Y a esa representación de la naturaleza iba unida la del hombre, microcosmos constituido con las mismas partes que la naturaleza, y que sin duda tenía algo que ver con el tratado de Nemesio, *La naturaleza humana,* traducido ya por Alfano en 1058; pero Alain de Lille utiliza fundamentalmente las imágenes del *Timeo*: la razón es en el hombre lo mismo que el movimiento de la esfera de las estrellas fijas; y la sensibilidad, con sus variedades, como el de las esferas oblicuas de los planetas; el alma es también como una ciudad divina, en la que la razón, en la cabeza,

[6] V. COUSIN, *Ouvrages inédits d'Abélard,* Paris 1836, p. 628 (ed. ampliada, 2 vols., Paris 1849-1859).

corresponde a Dios y al cielo; el fuego, en el corazón, a los ángeles y al aire; y la parte inferior, en los riñones, al hombre y a la tierra. Predomina así la imagen de una vida universal cuyas partes se corresponden mediante afinidades secretas[7].

Un clérigo ortodoxo como Alain no podía, desde luego, divinizar a la naturaleza, y entonces la somete a Dios: pero su manera de concebir las relaciones de la naturaleza con Dios está tomada de la *Teología* de Proclo, que él conocía por el *Libro de las Causas,* traducido del árabe hacia mediados de aquel siglo y que cita con el título de *Aforismos acerca de la esencia del soberano Bien*[8]. Cuando hace decir a la naturaleza que «la operación de Dios es simple y la mía es múltiple», recuerda a las teorías platónicas que no veían entre los diversos niveles de la realidad más que la diferencia entre una unidad concentrada y una unidad desarrollada.

4. GUILLAUME DE CONCHES

Hasta la propia concepción de la filosofía tiende a transformarse en los medios chartrenses. Tenemos buena prueba de ello en la obra de Guillaume de Conches (1080-1145), discípulo de Bernardo de Chartres. Lo que la caracteriza es la distinción radical que hace entre el *trivium* y el *quadrivium,* el primero (gramática, dialéctica, retórica) no es ahora sino un estudio preliminar de la filosofía, mientras que el *quadrivium* (matemáticas y astronomía) es la primera parte de la filosofía; la segunda sería la teología. La oposición entre las siete artes y la teología tiende a ceder su puesto a otra nueva oposición entre las bellas letras (*eloquentia* o *trivium*) y el estudio científico y filosófico de la naturaleza[9], lo que se corresponde perfectamente, por otra parte, con la situación de hecho que describe Guillaume, según la cual muchos maestros querían limitar la enseñanza a la elocuencia, al *trivium* (Prefacio).

Se esboza una imagen nueva de la naturaleza. Guillaume intenta introducir la física corpuscular de Constantino el Africano. «Constantino, tratando, como físico, de las naturalezas de los cuerpos, llamó elementos, en el sentido de primeros principios, a las partes simples y más pequeñas de esos cuerpos; mientras que los filósofos, tratando de la creación del mundo y no de las naturalezas de los cuerpos particualres, han hablado de los cuatro elementos que son visibles». Pero la imagen ordinaria de los cuatro elementos es válida para «aque-

---

[7] *Lamentación de la naturaleza,* en MIGNE, *P.L.* CCX, pp. 431-482.
[8] *Contra los herejes,* I, cap. XXV.
[9] *Filosofía del mundo,* IV, 40 (MIGNE, CLXXII).

llos que, como los campesinos, ignoran la existencia de todo aquello que no puede ser captado por los sentidos»[10]. Vemos, pues, que la inteligencia reclama tímidamente su papel, no sólo para conocer las cosas divinas, sino para determinar la sustancia de la realidad sensible: se oponen los átomos invisibles a los elementos visibles, la mezcla mecánica a la transmutación. Guillaume tropezó con fuertes resistencias, especialmente en el propio ambiente chartrense.

La historia de aquella polémica se puede reconstruir fácilmente si se compara la *Filosofía* de Guillaume y el fragmento de su Comentario al Timeo con las ideas que sostenía Gilbert de la Porrée (muerto en 1154), también discípulo de Bernardo de Chartres y durante mucho tiempo canciller de Chartres. En efecto, Guillaume alude a quienes, para combatirlo, se apoyaban en un famoso pasaje del *Timeo* (43 a) donde, partiendo de la fluidez de lo sensible, se negaba que los elementos fuesen sustancias estables. Ahora bien, sabemos que Gilbert creía ser fiel al *Timeo* cuando distinguía, por una parte, los cuatro elementos sensibles que se mezclan entre sí en el receptáculo material (al que Platón llamaba necesidad, mentira, nodriza, madre) para producir los diversos cuerpos; y, por otra, las ideas de los cuatro elementos, sustancias puras formadas de la materia inteligible, que se encuentran, con los modelos, junto a Dios. Se negaba a ver en el mundo sensible algo que no fuera la fluidez y sólo encontraba fijeza en la realidad divina[11]. La física, decía además, sólo se ocupa de las formas insertas en la materia y en ese estado de inserción: debe, por tanto, referirse siempre al mundo inteligible. Por el contrario, Guillaume parece haber tenido la idea de una física autónoma. Así, después de haber mostrado que el firmamento no podría estar hecho de agua congelada, añadía: «Pero sé que algunos dirán: Ignoramos lo que pueda ser, pero sabemos que Dios puede hacerlo... ¡Desgraciados! ¿Hay algo más miserable que estas palabras? ¿Puede hacer Dios una cosa sin ver cómo es, ni tener razón para que sea así, ni manifestar su utilidad?». Tampoco vacila Guillaume en buscar una explicación específicamente «natural» al origen de los seres, y, por lo que se refiere al hombre y a los animales, vuelve a las especulaciones de Lucrecio: hay que atribuir la formación de los seres vivos a la actuación de la naturaleza (*natura operans*)[12]. A quienes objetan que esa concepción prescinde de la potencia divina, les responde que, muy al contrario, la hace resplandecer, ya que tal potencia es la «que ha dado a las cosas esa naturaleza y la que ha creado, por medio de la naturaleza operante, el cuerpo humano». Estas críticas proceden de hom-

---

[10] MIGNE, *Patrologie latine* CLXXII, p. 50 a y 49 c.d.
[11] *Ibid.* CLXXII, pp. 53-56.
[12] MIGNE, *Patrologie latine* CLXXII, pp. 53-56.

bres que «ignoran las fuerzas de la naturaleza», mientras que «yo me reafirmo en que hay que buscar la razón en todo, y, si nos falta, confiar en el Espíritu Santo y en la fe». Además, no dudaba en reconocer, siguiendo quizá la inspiración de Lucrecio y del *Timeo,* que, en estas materias, no se puede alcanzar más que lo probable. Ese naturalismo mezcla, de modo un tanto confuso, temas de origen platónico con otros de origen epicúreo e incluso estoico, como cuando define el alma del mundo como «esa fuerza natural (*vigorem naturalem*) inserta por Dios en las cosas, y por la cual unas viven, otras viven y sienten, y otras viven, sienten y razonan».

5. EL MISTICISMO DE SAN VICTOR

Junto a los graves sentenciarios que codifican el cristianismo y a los chartrenses que renuevan el platonismo, se esboza, unido a la profunda reforma de las órdenes monásticas, un importante movimiento místico, cuyos mayores representantes son san Bernardo (1091-1153) y Hugo de San Victor (1096-1141). El ideal monástico, el del *status religiosus,* es una vida de renuncia en la que se obedece a una regla común para llegar a la perfección, mediante la pobreza, la castidad y la obediencia. La historia de las órdenes monásticas muestra una alternancia constante entre el olvido de las reglas primitivas, que conduce a la penetración de la vida mundana en los claustros, y las reformas que imponen de nuevo la regla. El siglo XI se caracteriza por la reforma de la abadía de Cluny, pero el espíritu monástico se debilitó de nuevo y despertó otra vez en el siglo XII, con la reforma del Cister, mientras Bruno de Colonia fundaba la orden de los chartrenses. El monje cirterciense es un «compuesto de labriego, artesano y asceta». La vida espiritual no consistirá por tanto para él más que en una meditación espiritual de las verdades fundamentales del cristianismo, gracias a la cual doblegará cada vez mejor su inteligencia y su voluntad al servicio de Dios.

De esa meditación, cuyo impulso imaginativo abolió casi por completo la reflexión crítica, surgió el misticismo monástico del siglo XII. Su modelo está en el tratado *Amar a Dios* del célebre san Bernardo, de origen cisterciense, abad de Clairvaux, predicador de la segunda cruzada, consejero del papa Eugenio III, antiguo religioso suyo a quien dirigió un tratado, *Consideraciones,* sobre los males de la iglesia y los deberes del soberano pontífice. Para aquel espíritu ardiente y apasionado, «toda la filosofía es el conocimiento de Jesús crucificado», o, lo que es lo mismo, el conocimiento del amor de Dios hacia los hombres, que lleva a los hombres a amar a Dios. Ese amor explica todo el drama cristiano: por amor, Dios ha destinado a todos los hombres a la salvación, pero les ha dado una voluntad libre (definida por la

expresión estoica de asentimiento, *consensus*) que ha errado. Después de esa caída, la encarnación y el suplicio de Jesús fueron para Dios un medio de satisfacer su justicia y su piedad; a partir de ahí, el cristiano tiene ya la capacidad de salvarse siguiendo a Cristo; la vida cristiana es la descripción de ese camino, que parte de la consideración o búsqueda (que es meditación sobre nosotros mismos, sobre el mundo y sobre Dios) para llegar a la contemplación, que es «una concepción segura e indudable de la verdad» y, por último, al éxtasis en el que el alma, separada de los sentidos corporales y sin sentirse ya a sí misma, es arrebatada *(rapitur)* hasta el goce de Dios y, llegando a hacerse muy diferente de sí misma y muy semejante a Dios, es finalmente deificada.

Conviene entender bien todo lo que hay de tradicional en esta descripción de la vida interior cuyos rasgos se reproducen de siglo en siglo desde Filón, Plotino y san Agustín. Interesa subrayar, sin embargo, que, en los medios que estudiamos aquí, ese misticismo es religioso y sentimental y, en modo alguno especulativo; es norma de vida para el alma y no, como en Plotino, apoyo para una concepción filosófica del universo; es la tradición de la meditación interior de san Agustín, no la de la metafísica neoplatónica. La misma tendencia aparece en Hugo de San Víctor y en los que le sucedieron como maestros en el claustro de San Víctor, en París; no eran, como Bernardo, grandes políticos, sino maestros de teología que dedicaban toda su atención a la instrucción de los clérigos. Eran también muy diferentes de los chartrenses; se atenían a una concepción tradicional de la educación, y los seis libros del *Didascalicum* de Hugo (con el *Epítome de Filosofía*) son manuales al estilo de los de Isidoro y comprenden las artes liberales y la teología; atienden a los estudios completos, yendo de la gramática a la mecánica y pasando por la ética y la filosofía teórica (matemáticas, física y teología); en ellos se protesta contra los que quieren «romper, desgarrar, este cuerpo de conjunto y, por un juicio perverso, escogen arbitrariamente lo que les agrada» [13]. Una tradición de universalismo muy importante en la historia de la filosofía y que, en el siglo XII, empezaba a estar amenazada por alguien que veremos muy pronto.

A una instrucción intelectual muy completa iba unida, por tanto, la contemplación mística, cuyas etapas describen los hombres de san Víctor en gran número de obras. Toda la vida interior del cristiano, por ejemplo, queda reflejada en *La contemplación y sus especies*, conjunto de reglas de ejercicios espirituales cada vez más difíciles; la meditación sobre la moral y las órdenes divinas; el soliloquio en el que «el hombre interior» desentraña los secretos de su corazón; la circuns-

[13] B. HAURÉAU, *Les oeuvres de Hugues de Saint-Victor*, Paris 1886, pp. 169-170.

pección (*circumspectio*) que es la defensa contra la seducción de los bienes sensibles; y, por último, la ascensión, que tiene tres grados: *ascensio in actu,* que consiste en confesar los pecados, repartir limosnas y despreciar las riquezas; la ascensión en nuestros sentimientos (*in affectu*), que consiste en la prefecta humildad, la caridad consumada, la pureza contemplativa; y, por último, el grado más elevado, la ascensión en la inteligencia (*in intellectu*), que consiste en conocer a las criaturas y, después, al creador. El conocimiento de Dios se realiza de cinco modos gradualmente más perfectos: partiendo de la criatura, cuya contemplación conduce a la idea del creador; por la naturaleza del alma, que es una imagen de la esencia divina y que está extendida por todo el cuerpo, como Dios en el universo; por la Escritura, que nos revela los atributos de Dios; por algún rayo de la contemplación que nos hace ascender hasta él; y, finalmente, por la visión «de la que muy pocos gozan en esta vida y en la que, arrebatados por la dulzura del goce divino, contemplan sólo a Dios, en reposo y en paz». Se observa con qué cuidado exquisito se mantiene ese misticismo dentro de la ortodoxia: la contemplación, en su más alto grado, no es más que una sublimación de las virtudes cristianas fundamentales, fe y caridad.

La obra de Hugo fue continuada por Ricardo de San Víctor, cuyo misticismo estaba más impregnado aún, si se puede decir así, de racionalismo e intelectualismo. Quería encontrar, como san Anselmo, «razones necesarias» a los dogmas divinos; y su obra, *La gracia de la contemplación,* dedica gran espacio a la preparación intelectual del éxtasis.

Lejos de despreciar al mundo, los hombres de San Víctor sentían gran interés por la ciencia y hasta por la técnica, en las que veían un «remedio» providencial contra las consecuencias del pecado. Andrés de San Víctor estudió hebreo y sentó las primeras bases, todavía muy frágiles, para una exégesis histórica de la Escritura.

6. PEDRO ABELARDO

Chartrenses, sentenciarios y victorinos, por diferentes y aun hostiles que pudieran parecer, compartían, sin embargo, un mismo espíritu: en todos ellos se observa un sentimiento de liberación, una alegría ante la civilización que parecía comenzar, un ardor intelectual que sobrepasaba los mediocres medios de que disponían. El siglo XII fue el primero en librarse verdaderamente de las enciclopedias y los comentarios, y sus formas literarias son más flexibles y personales.

Pedro Abelardo (1079-1142) es su representante más característico: durante muchos años enseñó, con éxito creciente, dialéctica en Melun, en Corbeil y, después, en París, en la escuela catedralicia y en

la montaña Santa Genoveva. Las *Introducciones para principiantes, las Glosas* y las *Pequeñas Glosas sobre Porfirio* y la *Dialéctica* (1121) fueron producto de aquella enseñanza. Pero hacia el 1112 empezó a dedicarse a la teología con Anselmo de Laón, y la enseñanza que impartió en París en 1113, en la escuela catedralicia, era ya completamente teológica. La catástrofe que en 1118 puso fin a sus amores con Eloísa —cuyo tío, el canónigo Fulberto, le mutiló cruelmente—, le llevó a refugiarse en la abadía de Saint-Denis. Sin embargo, reemprendió su labor pedagógica entre 1122 y 1125, en el Paraclet, cerca de Nogent-Sur-Seine antes de ser abad de Saint-Guildas-de-Rhuys (1125-1132). En esos años escribió *Sic et non* (1121), la *Teología cristiana* (1123), la *Introducción a la Teología* y la *Etica* (alrededor de 1125). De esa época son también la *Historia de mis desgracias,* que se parece más a las *Confesiones* de Rousseau que a las de san Agustín, y la célebre *Correspondencia* con Eloísa.

La enseñanza de Abelardo figura entre las que más intensamente provocaron la reprobación de los teólogos en la edad media. Sus opiniones teológicas, condenadas en dos concilios, en de Soissons en 1121 por *Sobre la unidad y la Trinidad* y el de Sens en 1141 por la *Introducción a la teología,* fueron considerados como un compendio de todas las grandes herejías: arriana, nestoriana y pelagiana; según una carta del arzobispo de Reims al cardenal Guido de Castello (1141)[14], Abelardo habría negado la igualdad de las personas divinas, la eficacia de la gracia y la divinidad de Cristo. Y todas esas negaciones tendrían una fuente única: el inmenso orgullo intelectual, que le reprochaba su gran adversario san Bernardo[15], un orgullo que hace que «el ingenio humano *(humanum ingenium)* lo usurpe todo, sin reservar nada a la fe», y que incluso se empeña en negar «todo mérito a la fe, pensando que puede comprender por la razón humana todo lo que es Dios».

Se le acusaba, pues, de querer cambiar todo el régimen de vida cristiana; de propiciar un dogma en que todo misterio queda suprimido y que hace inútil la tradición, una moral que se apoya en la confianza del hombre en sí mismo y hace inútil la gracia y los sacramentos que la confieren.

A decir verdad, Abelardo no confesaba semejante racionalismo; «no quiero ser, escribía, tan filósofo como para enfrentarme a Pablo ni tan aristotélico como para separarme de Cristo». Más aún: «Veo hasta qué punto es presuntuoso discutir mediante la razón aquello que supera al hombre y no detenerse hasta haber esclarecido todas las palabras con el sentido o la razón humana»[16].

---

[14] MIGNE, *Patrologie latine* CLXXXII, epístola CXCII.
[15] Carta de 1140: MIGNE, *o.c.,* p. 331.
[16] MIGNE, *P.L.* CLXXXII, 375 c - 378 a.

¿Qué era, pues, esa razón para Abelardo? Una razón formada totalmente por la dialéctica, que cultivó con pasión, excluyendo casi por completo las ciencias del *quadrivium*. Con él nació una escuela de dialécticos que limitaban la filosofía a ese arte. Su *Dialéctica* (la de 1121) se apoya además únicamente en las traducciones y trabajos de Boecio; ignoraba todavía los grandes tratados lógicos de Aristóteles, *Primeros y Segundos analíticos, Refutación de los Sofismas y Tópicos*, que no fueron traducidos al latín hasta 1125. La dialéctica seguía siendo para él lo que era para Boecio, cuando comentaba las *Categorías:* una ciencia que no se refiere a las cosas mismas, sino a las palabras en cuanto que significan cosas. No implica, pues, en modo alguno, lo cual es muy importante, nuestro conocimiento directo de las cosas; no sería posible encontrar en su dialéctica la forma en que Abelardo se representa el universo, sino en el pasaje de la *Etica* en el que este «racionalista» habla de la acción que ejercen los demonios sobre nosotros, gracias a su conocimiento de las fuerzas naturales: «Porque en las hierbas, en las semillas, en las naturalezas de los árboles o de las piedras hay muchas fuerzas capaces de conmover o apaciguar nuestras almas» [17]. No conviene olvidar el contraste entre este conocimiento vivo y apasionado de la naturaleza y la árida clasificación dialéctica en cuyas redes era inútil tratar de captar las cosas.

Sin embargo, la dialéctica no puede desentenderse tampoco por completo del conocimiento de las cosas. El programa de enseñanza dialéctica de Abelardo parecía bastante sencillo: estudiaba los términos no complejos (las cinco voces y las categorías); después, los complejos, es decir, la proposición y el silogismo categóricos, la proposición y el silogismo hipotéticos y, finalmente, las definiciones y la división. Una simplicidad absolutamente aparente, ya que con motivo de la proposición hipotética trata de todo lo que a través de Boecio conocía de los *Tópicos* de Aristóteles e introduce cuestiones físicas y metafísicas, como la de la materia y la forma y la de la teoría de las causas.

Este carácter equívoco de la dialéctica que vimos nacer en Aristóteles, en su intento de convetir un método de discusión en método universal, está en la base de la célebre discusión de los universales: si las palabras significan cosas, cabe preguntarse qué cosas significan las palabras que enuncian los géneros y las especies de las sustancias individuales. Los géneros y las especies (animal y hombre) son, recordémoslo, atributos de un sujeto individual (Sócrates), pero atributos que, a diferencia de los accidentes (blanco, sabio), entran en la esencia de tal sujeto, es decir, son tales que, sin ellos, el sujeto dejaría de ser lo que es.

[17] V. COUSIN, *o.c.* II, p. 608.

Se recordará que Porfirio y, tras él, Boecio, se preguntaban si estos géneros y especies, estos universales, existían en la naturaleza de las cosas o eran simple producto de la imaginación; y sobre este punto hemos visto la opinión de Roscelin. Guillaume de Champeaux, obispo de Châlons (1070-1121), tenía otro punto de vista: pensaba que *hombre*, que es un atributo esencial de Sócrates, de Platón y de otros individuos, es, en esencia, la realidad misma que está toda entera y a la vez en cada uno de esos individuos. Añadía que esos individuos no se diferencian en modo alguno por su esencia en tanto que hombres, sino por sus accidentes. Es ésta además, se nos dice, una opinión antiquísima: el género (animal) permanece idéntico a sí mismo cuando se le añaden las diferencias (racional, sin razón) que lo especifican y la especie permanece idéntica a sí misma cuando se le añaden los accidentes.

Abelardo cuenta que discutió la tesis de Guillaume, de quien fue discípulo, e incluso se la hizo corregir. Guillaume admitió que el universal era, en los diversos individuos, la misma realidad, «no esencialmente, sino por falta de diferencia *(non essentialiter sed indifferenter)*». Este es el aspecto negativo de la misma tesis: la imposibilidad de distinguir entre el hombre como tal en Platón y en Sócrates. Guillaume fue aún más lejos y acabó reconociendo que entre la humanidad de Sócrates y la de Platón no había ni identidad esencial, ni ausencia de distinción, sino simplemente semejanza[18].

Hay que advertir que esta discusión no se sitúa en el mismo plano que el conflicto que, dieciséis siglos antes, había separado a Aristóteles de Platón a propósito de la existencia de las ideas. El platonismo teológico, que acepta las ideas como pensamientos de Dios y modelos de las cosas, es conciliable con el nominalismo, que admite que los universales, tales como los nombramos y pensamos, no designan una verdadera realidad. A veces se ha visto en el platónico Escoto Eriugena el origen del nominalismo, porque pensaba que la dialéctica sólo tenía que ver con la expresión lingüística *(dictio)*[19].

Abelardo, que es en teología un realista platónico que cree «como Macrobio y Platón, que la inteligencia divina contiene las especies originales de las cosas, llamadas ideas, antes de que se manifiesten en los cuerpos»[20], no admite, sin embargo, el realismo de los universales de su maestro Guillaume y esgrime contra él la vieja objeción de Boecio: «*Res de re non praedicatur*». Un universal es un atributo; ahora bien, «ninguna realidad puede predicarse de varias cosas, sino sólo

[18] Citas en G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Champeaux et de la question des universaux*, Paris 1898.
[19] C. Prantl, *Geschichte der Logik in Abendlande* II, Leizpig 1861, p. 28.
[20] Edición V. Cousin, *o.c.* II, p. 24.

un nombre». Por tanto, mientras Guillaume consideraba el género y la especie aisladamente, como miembros de una clasificación que se inicia en el género más elevado y termina en las especies ínfimas, Abelardo, que sigue a Boecio, no quiere olvidar que el universal es, ante todo, un predicado que implica varios sujetos individuales, de los cuales se predica. Por ahí podemos entender la teoría de los universales que le atribuye su discípulo Juan de Salisbury: «En los universales ve apelativos *(sermones)* y orienta en este sentido todo lo que se ha escrito acerca de los universales»: apelativos, es decir, que el universal no puede existir aparte de los sujetos de los que es atributo *(sermo praedicabilis)*[21]. No se puede llamar siquiera conceptualismo a esta teoría.

Hay, al parecer, una relación estrecha entre esta solución y la teoría aristotélica de la abstracción que Abelardo toma de los pasajes de Boecio inspirados en el libro III del tratado *De anima* de Aristóteles, cuya importancia parece haber sido el primero en comprender. Describe el proceso por el cual, tras la sensación «que alcanza superficialmente a la realidad», la imaginación fija esa realidad en el espíritu y, después, el intelecto capta, no la realidad misma, sino la naturaleza o propiedad de la realidad. Esa naturaleza o forma, aunque se toma, por abstracción, como algo aislado de la materia, no es conocida jamás como tal realidad separada: «No hay intelecto sin imaginación».

A partir de Abelardo, no se volverá a tratar ya de los universales sin hablar, al mismo tiempo, de las condiciones de formación de las ideas generales. Todo el siglo parece tender hacia una especie de «realismo moderado» que admite que las palabras generales tienen un sentido real, sin designar, no obstante, a las cosas reales de la misma manera que a las cosas sensibles. Esa es la actitud del autor del tratado anónimo *De intellectibus*[22], precedido por un notable análisis del conocimiento intelectual: una percepción intelectual *(intellectus)* de una cosa compuesta, como por ejemplo, tres piedras, puede ser simple, cuando se perciben en una sola intuición *(una intuitu)*, o bien compuesta, cuando se conocen mediante más de una impresión *(pluribus obtutibus)*; pero el intelecto, simple o compuesto, es uno, siempre que su acto «tenga lugar con continuidad y por un único impulso del espíritu». Como se ve, la simplicidad y la unidad puede hallarse en el intelecto que une las cosas *(intellectus conjungens)*, aunque no estén en las cosas mismas. De la misma manera, en la abstracción, el intelecto, al separar la forma de la materia, divide y separa cosas que no están divididas ni separadas en la realidad. De ninguno de esos dos

[21] JUAN DE SALISBURY, *Metalogicus*.
[22] V. COUSIN, *o.c.* II, p. 733-755.

casos se deduce que el intelecto sea inútil ni vano; y tampoco cuando utilizamos términos universales como, por ejemplo, *hombre*. El hecho de que el hombre sea siempre, en realidad, tal o cual, no implica, en modo alguno, que yo lo conciba como tal o como cual. No existen, pues, solamente el nombre general y la realidad individual, sino también un sentido del nombre, que es el objeto propio del intelecto. Como dice otro fragmento anónimo, Sócrates, hombre y animal son la misma cosa, pero considerada de modo diferente: será género cuando se considere en ella la vida y la sensibilidad; especie, cuando a esto se añada la razón; individuo, cuando se consideren sus accidentes[23]. En todas estas doctrinas no hay ni rastro de nominalismo, ni tampoco de realismo. El realismo platónico, frecuentemente sostenido, responde a un problema muy distinto del de los universales; y sería inútil buscar una doctrina que sostuviese rigurosamente la realidad de los géneros y de las especies en el seno de las cosas. El autor al que Juan de Salisbury[24] presenta como prototipo del realista: Gauthier de Mortagne, sostiene que los universales deben estar unidos a los individuos. Pedro Lombardo, por lo demás, al contrario que san Anselmo, separa el dogma de la Trinidad de toda suposición realista, poniendo buen cuidado en distinguir radicalmente la unidad de las tres personas en Dios de la unidad de las especies en el género o de la unidad de los individuos en la especie[25]. Queda así el campo libre a una doctrina, procedente de Aristóteles y de Boecio, que puede resumirse en dos artículos: hay en las cosas formas universales que son como imágenes de las ideas divinas; y estas formas no existen en sí, ni se las puede captar aisladas, sino mediante una abstracción del intelecto.

El problema teológico, tal como lo plantea Abelardo, se deriva de la misma mentalidad que el problema de los universales. La enseñanza dialéctica acaba creando cierta estructura mental o, si se prefiere, imponiendo una determinada manera de clasificar la realidad: se plantea en cuál de las cinco voces de Porfirio o de las diez categorías de Aristóteles entra una cosa cualquiera, incluso la realidad divina, a propósito de la cual los teólogos más ortodoxos pronuncian las palabras sustancia, esencia, propiedad, relación, identidad y diversidad. Esta es la cuestión planteada a partir de Boecio, cuya obra, *La santa Trinidad*, no tiene más objeto que la aplicación de los términos de la dialéctica a la realidad divina. Recuérdese la solución de Escoto Eriugena.

---

[23] Cf. los fragmentos anónimos en *Beitrage zur Geschichte der Philosophie des Mittelalters* IV, fascículo I [illegible] p. 105 y 108.

[24] *Metalogicus*, II, 18.

[25] DEHOVE, *Temperati realismi antecessores*, p. 122.

Es uno de los problemas que apasionaron al siglo XII; y la *Teología cristiana* de Abelardo contiene, sobre este punto, no sólo una enseñanza propia, sino un esquema de la de sus contemporáneos. Hemos visto que san Bernardo y sus partidarios acusaban a Abelardo de exagerar el papel de la dialéctica en el conocimiento de las cosas divinas. Podría creerse, sin embargo, que toda la obra de Abelardo está dirigida precisamente contra los dialécticos a quienes acusa de la falta que a él se le reprocha: «En este opúsculo no pretendemos enseñar la verdad, sino defenderla, principalmente, contra los pseudofilósofos que nos atacan con razonamientos filosóficos»[26]. Abelardo ocupa, pues, una posición intermedia entre los téologos radicales que, por considerar que las distinciones dialécticas sólo son verdaderas cuando se trata de las cosas sensibles, rechazan su aplicación a la realidad divina, y los hiperdialécticos, que pretendían aplicar sin más a la Trinidad las distinciones dialécticas.

De esta segunda posición se derivan las «herejías» que nos pinta Abelardo: la de Alberic de Reims, que del hecho de que el Padre y el Hijo sean un sólo Dios concluía que Dios se ha engendrado a sí mismo; la de Gilbert el Universal, que pretendía distinguir en Dios, además de su divinidad y de las tres personas, las tres esencias, paternidad, filiación y procesión, por las que se distinguen las personas; la de Ulger, director de la escuela de Angers, que distinguía en Dios atributos como los de justicia y misericordia, en el mismo sentido que las propiedades de las personas; la de Joscelin de Vierzy, que enseñaba que Dios puede equivocarse, ya que ciertas cosas suceden de modo distinto a como las había predicho; y, por último, la herejía que Abelardo reprocha a los chartrenses, según los cuales Dios no sería anterior al mundo[27].

Es fácil rastrear en todas estas «herejías» la aplicación de las reglas dialécticas: Alberic aplica la noción de sustancia; Gilbert, la regla que prescribe que cada ser tenga una esencia distinta; Ulger no ve en las categorías ningún medio de distinguir a las personas (Padre, Hijo) de los demás atributos de Dios; Joscelin de Vierzy aplica a los textos sagrados la noción de la modalidad de las proposiciones; los chartrenses, la norma de que la causa no puede existir sin el efecto.

La solución de Abelardo parecía al principio absolutamente radical: Dios o lo que de él se predica no entran en ninguna categoría; ni siquiera se puede decir que sea sustancia, ya que la sustancia, según Aristóteles, es el sujeto de los accidentes y de los contrarios;

---

[26] H. V. COUSIN, *o.c.*, p. 519.

[27] *Introducción a la teología*, en, V. COUSIN, *o.c.*, pp. 84-85, comentada por G. ROBERT, *Les écoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris-Otawa 1933, pp. 198 ss.

tampoco le conviene ningún nombre; «Dios infringe, en sí mismo, las reglas de los filósofos». Pero junto a esta aplicación brutal de la dialéctica está el camino que enseñaban Platón y san Agustín: el de las semejanzas. Se puede decir, por ejemplo, que el Padre es al Hijo como la cera es a la imagen que se modela con ella: por lo que se refiere a la esencia *(essentialiter)* es la misma cera; sin embargo, la imagen viene de la cera, y la imagen y la cera tienen, cada una, una propiedad que sólo conviene a ella.

Abelardo busca y encuentra en el *Timeo* y en Macrobio una imagen del mismo tipo. No toma la doctrina de Platón al pie de la letra y proclama el derecho a someterla a una exégesis alegórica. «El lenguaje enigmático es tan familiar a los filósofos como a los profetas». También su exegesis del *Timeo,* en la que ve, como los chartrenses, a la Trinidad cristiana en la tríada Dios, Inteligencia, Alma del mundo, es totalmente alegórica, de manera que suprime lo que, ateniéndose a Platón, sería heterodoxo. Se esfuerza notablemente para identificar al alma del mundo, primera criatura del demiurgo que, por si, hace del mundo un ser vivo, con el Espíritu santo. Si Platón daba al alma del mundo un principio en el tiempo, mientras que el Espíritu santo es eterno, era porque se refería a la actuación del espíritu en el mundo, que es temporal y progresiva. Si Platón componía el alma del mundo de dos esencias, indivisible y divisible, era porque el Espíritu santo, simple en sí, es múltiple en sus efectos y en los dones que proporciona al alma humana. Si consideraba al mundo como un viviente racional, animado por el alma, era de modo figurado, ya que el mundo no es en modo alguno un ser vivo, sino que, de la misma manera que nuestra alma confiere vida a nuestro cuerpo, así el alma del mundo o Espíritu santo confiere vida espiritual a nuestras almas.

Su intención es clara: quitarle a Platón todo ese naturalismo que tanto gustará al Renacimiento. Abelardo se dio perfecta cuenta de lo «violento» de su procedimiento y escribió estas líneas características: «Si se me acusa de ser un intérprete inadecuado y violento que, mediante explicaciones inapropiadas, fuerza el texto de los filósofos orientándolo hacia nuestra fe y les atribuye ideas que jamás tuvieron, piénsese en la profecía que el Espíritu santo profirió por boca de Caifás, dándole un sentido muy distinto del que tenía quien la pronunciaba».

Ya se vé lo que es la teología de Abelardo: ni el método dialéctico de Anselmo, que intentaba fundamentar con el razonamiento lo creído por la fe, ni la filosofía de los chartrenses que era en cierta medida independiente del dogma, sino un esfuerzo por encontrar en las nociones filosóficas una imagen de la realidad divina, de manera que se pueda pensar en ella, al menos, por semejanza.

7. LAS POLEMICAS CONTRA LA FILOSOFIA

Estas tendencias, así como las de Guillaume de Conches, resultaban inquietantes en los medios en que la reforma monástica, basada en una fe muy simple, era lo principal. San Bernardo y los que le rodeaban eran fervientes adversarios de ellas. Su punto de vista está representado en *El enigma de la fe* de Guillaume de Saint-Thierry (muerto en 1153), que pensaba, ante todo, en la fe común «que debe ser la de todos en la iglesia de Dios, tanto de los humildes como de los grandes» [28], y también en la simplicidad evangélica y en el estilo propio del Espíritu santo, donde no aparece alusión alguna a esas cuestiones complicadas sobre la Trinidad que los teólogos se han visto obligados a plantear para defenderse contra las herejías. «Los predicamentos de sustancia, accidente, relación, género, especie, etc., son extraños a la naturaleza de la fe, instrumentos comunes y vulgares de la razón, indignos de las cosas divinas» [29].

Ese es el fondo de todos los reproches que Guillaume de Saint-Thierry dirige a Guillaume de Conches [30]. Para entenderlos hay que recordar que el *Timeo* es una cosmogonía que describe, en las realidades divinas, lo que tiene relación con la creación del mundo. Y Guillaume de Conches, inspirándose en Platón (y también en san Agustín), identificaba al Padre con la potencia por la que Dios crea el mundo, al Hijo con la sabiduría según la cual lo crea y al Espíritu santo con la voluntad con la que lo administra. A partir de ahí, el Padre es lo que es, no por relación al Hijo (como en la teología ortodoxa) sino por relación a la criatura; no por naturaleza, sino por manera de ser» (338 d). La Trinidad no describe ya la vida divina en la intimidad, sino sus relaciones con la criatura: la caridad o la misericordia.

El reproche hecho a Abelardo es de la misma naturaleza: al identificar a la Trinidad con la tríada potencia-sabiduría-bondad, trasladaba a Dios, considerado en sí mismo, lo que sólo es verdad en Dios considerado en relación con el hombre y con las demás criaturas. Esa asimilación era, sin embargo, clásica; aparecía en san Agustín, en Beda y en Pedro Lombardo; pero es peligrosa porque hace perder el sentido del misterio. Le reprocha también el haber buscado, como el *Timeo,* el motivo de la creación en la «benevolencia de Dios hacia las criaturas», o el decir que el Espíritu santo es un alma que se extiende por todas partes. «Es un teólogo, dice, que conoce la carne mejor que el espíritu y al hombre mejor que a Dios. Está más claro que la luz del día que estos términos: estar movidos por un afecto o extenderse a cualquier cosa, no convienen al Dios inmutable».

---

[28] MIGNE, *P.L.* CLXXX, p. 407 c.
[29] *Ibid.*, p. 409 a; 418 b.
[30] *Ibid.*, pp. 333-340.

8. GILBERT DE LA PORREE

También Guillaume de Saint-Thierry se ve, sin embargo, obligado a reconocer que «la doctrina de la fe no puede repudiar y rechazar por completo los nombres aportados por los hombres; simplemente, hay que adaptarlos uno a uno a sus reglas». Indicaba así el programa seguido por Boecio en *La santa Trinidad* y retomado por Gilbert de la Porrée en su *Comentario*. Según Gilbert, todas las herejías provienen de haber aplicado a las «cosas teológicas» ciertas reglas que no convienen más que a las «cosas naturales». A pesar de todas las precauciones que adopta en este sentido, ve con claridad que es imposible hablar de Dios «si no se le aplican categorías tomadas de las cosas naturales». Se trata sólo de guardar las proporciones debidas: una tarea peligrosa que el propio Gilbert no supo cumplir de forma satisfactoria para san Bernardo, que lo hizo condenar en los concilios de París (1147) y de Tours (1148).

Gilbert, discípulo de los chartrenses, se adhería a su platonismo. Además, era de los que, en su tiempo, estudió más profundamente la lógica de Aristóteles: conocía los *Analíticos*, traducidos en 1125. Con el título de *Los seis principios*, escribió un estudio, ya clásico, sobre las seis últimas categorías: acción, pasión, lugar, tiempo, posición y estado. Insistía sobre la noción de forma o esencia, apoyándose en un pasaje de Séneca, que ya hemos visto utilizar a los chartrenses [31]. Séneca distinguía entre la idea platónica y la forma (εἶδος) aristotélica, de la misma manera que el modelo que está al margen de una obra se distingue de la forma de la obra que es inherente a ella. La misma distinción hacía Gilbert [32]; y lo que se ha llamado su «realismo» consistía en decir, no ya que esas formas subsistan en sí mismas, sino que las sustancias individuales, que son subsistentes por sí mismas, sólo tienen ser o esencia gracias a esas formas que les son inherentes. Un hombre sólo tiene ser o esencia porque hay en él la forma *humanidad*, compuesta por las formas *racionalidad* y *corporeidad*. En cambio, esas formas que hacen subsistir a las sustancias (que son las *subsistentiae* de los *subsistentes*) no pueden subsistir por sí mismas, es decir, ser sujetos.

Ahora bien, Gilbert hallaba, en sus consideraciones sobre la forma, una regla común a los *naturalia* y a los *theologica*, una regla, decía, común a los dos órdenes, que consiste en que el ser viene siempre de la forma» [33]. Por tanto, hay que suponer en Dios mismo, antes de las tres personas, una forma: la divinidad o deidad, por la cual

[31] SÉNECA, *Cartas a Lucilio*, 58, 21.
[32] Cf. JUAN DE SALISBURY, *Metalogicus*, II, 17, (MIGNE, *P.L.* CLXXXIX, p. 875 d).
[33] MIGNE, *P.L.* LXIV, pp. 1.268 ss.

son informadas esas personas. Esta distinción era precisamente la que atacaba san Bernardo. Ahí se ven con claridad todas las dificultades del problema crítico en que se emplearon las fuerzas intelectuales del siglo XII: «¿Hasta qué punto está la realidad divina sujeta a las reglas del conocimiento de las cosas naturales?».

9. LA «ETICA» DE ABELARDO

El reproche dirigido contra la doctrina de Abelardo sobre la Trinidad, que culminó en la condenación de Soissons (1121), ocultaba quizá otro más grave, por el que fue condenado de nuevo en Sens en el 1141. En el siglo XII, igual que en los siglos anteriores, no era posible aislar el debate especulativo relacionado con el dogma, de todo el conjunto de ideas, más prácticas que teóricas, sobre la vida cristiana. De la misma manera que el teólogo san Bernardo se opone al teólogo Abelardo, y por las mismas razones, los reformadores monásticos, que querían volver a la regla estricta, encontraron contradictores que proclamaban que el matrimonio entre frailes y monjas era lícito y hasta que era posible salvarse antes de la Encarnación y sin creer en ella. A esa especie de «naturalismo teológico» respondía el movimiento de emancipación que llegó a declarar inútiles la vida monástica, los sacramentos y el mérito de la fe. En ese ambiente escribió Abelardo su *Etica* o *Scito te ipsum*, que, sin justificar en modo alguno esas conclusiones revolucionarias, concedía tanta importancia a la subjetividad de la intención, que san Bernardo creyó poder condenar un método según el cual «la inteligencia humana lo guarda todo para sí y no reserva nada a la fe»[34]. Abelardo, que denunciaba el escándalo del perdón de las penitencias mediante la entrega de dinero a los sacerdotes, que incluso parecía discutir a los obispos el poder de perdonar los pecados, defendía una moral de la voluntad recta, determinada sólo por la obediencia a la conciencia y al bien tal como es concebido por la inteligencia y reconocido como tal. A partir de ahí el pecado original cambia de carácter; la falta misma sólo puede ser individual y sólo el castigo se extiende, por decisión divina, a toda la humanidad[35]. En realidad, estas formulaciones eran menos radicales de lo que creyeron los censores de Abelardo y él mismo las explicaría más adelante en un sentido ortodoxo. San Bernardo, sin embargo, vio en ellas un «nuevo evangelio»[36] e hizo condenar en Sens diecinueve proposiciones, la mitad de ellas referidas a la *Etica*. El papa

[34] MIGNE, *P.L.* CLXXXII, p. 331.
[35] V. COUSIN, *o.c.* II, p. 637-638.
[36] *Carta* de SAN BERNARDO a Inocencio II (1140), (MIGNE, *P.L.* CLXXXII, p. 354)

Inocencio II, en el rescripto que a tal objeto escribió, cita la carta (falsa, por otra parte) del emperador Marciano, que decía al papa Juan: «Que, en adelante, ningún clérigo, ningún militar, ninguna persona de cualquier condición, intente tratar públicamente de la fe cristiana». La última obra de Abelardo, inacabada, fue un *Diálogo entre un judío, un filósofo y un cristiano,* en el que se enfrenta la filosofía griega (y, quizá, árabe) con la antigua y la nueva ley, a propósito, sobre todo, del Bien soberano. Esta obra irénica opone a la fe ingenua del niño una reflexión racional en la que debe encontrar su sentido verdadero el dogma cristiano. Junto con el *Sic et non,* anticipa ya el esfuerzo de los escolásticos aristotélicos del siglo XIII.

10. LA TEOLOGIA DE ALAIN DE LILLE

No había, en efecto, condenación alguna que pudiese detener el movimiento irresistible que llevaba a los teólogos a buscar en la fe cristiana una estructura intelectual que hiciese de ella un todo homogéneo. Hay en ello una necesidad práctica que es preciso entender y que Abelardo adujo muchas veces: el método del razonamiento era el único posible contra los herejes que no admitían la verdad. Lo mismo decía Alain de Lille en su *Arte o artículos de la fe católica,* escrito hacia finales del siglo. En él empleaba (como había hecho antes Proclo en sus *Elementos de teología,* que Alain conocía) la forma de Euclides con sus nociones comunes, postulados *(petitiones)* y teoremas.

Sin embargo, ni Abelardo ni Alain pretendían sobrepasar la probabilidad mediante el razonamiento; la fe, por el contrario, sigue surgiendo «de razones ciertas que no bastan a la ciencia». Hay también en él un contraste notable entre el carácter contingente de las verdades cristianas, la mayor parte de las cuales enuncian sucesos que dependen de la decisión misteriosa de un Dios incomprensible, y el carácter racional del método que debe probar esos hechos. El poder insondable de Dios viene siempre a limitar la razón que podría darse de las verdades de la fe: por ejemplo: «Dios habría podido redimir al género humano de un modo completamente distinto a como lo hizo» (III, 15); no se necesitaba que fuese su Hijo quien se encarnase, con más razón que cualquier otra persona.

Igual que Gilbert de la Porrée, Alain intenta demostrar en sus *Reglas teológicas* en qué medida las reglas de los *naturalia* pueden aplicarse a los *theologica.* Parte de un doble principio: primero, las reglas comunes de la atribución no se aplican a Dios; Dios no puede ser considerado como un sujeto lógico cuyos atributos se alineasen conforme a las categorías de quididad, cualidad, cantidad, etc.; porque es imposible hacer entrar a Dios, que es un término singular, en un género y en una especie, y la diversidad de sus atributos no desig-

na jamás sino una esencia única. En segundo lugar, las reglas relativas a las causas se aplican a la vez a las cosas naturales y a la realidad divina: si un predicado es cierto para un sujeto, ya sea Dios o cualquier ser de la naturaleza, siempre tenemos derecho a decir que hay una causa por la cual ese predicado le pertenece y que la causa de la atribución es diferente del atributo mismo; o sea: si es verdad que Dios es justo, hay una causa que hace que sea justo y esa causa es diferente del atributo *justo* cuyos efectos para nosotros enuncia.

En este segundo principio hay que ver una aplicación nueva de las ideas de *Monologium* de san Anselmo que consiste en remontarse hasta la naturaleza de Dios, refiriéndose a la variedad de sus atributos o, como decía Dionisio Areopagita, de sus nombres. Pero la influencia neoplatónica seguía siendo fundamental y Alain glosó muchas veces la famosa fórmula de la esfera inteligible cuyo centro está en todas partes y la circunferencia en ninguna.

11. LAS HEREJIAS DEL SIGLO XII

La última parte del siglo XII y el comienzo del XIII, ocupados por el pontificado de Inocencio III (1198-1216) y su lucha contra el imperio, por el conflicto de los barones ingleses con los reyes de la dinastía de Anjou, fue una época turbulenta y tumultuosa a la que pondrán fin tres hechos decisivos: el concilio de Letrán (1215), que confirmó las doctrinas sobre el poder de los papas, instituyó los tribunales inquisitoriales y autorizó la creación de las órdenes mendicantes; la Carta Magna (1215), que reguló las libertades inglesas; y la consolidación del poderío de los Capetos después de Bouvines (1214).

Para comprender la importancia de estos acontecimientos que, como veremos, influyeron decisivamente en la historia de las ideas, hay que conocer los movimientos que agitaban las postrimetrías del siglo XII: por una parte, un amplio movimiento social de emancipación contra la iglesia, que se manifiesta a través de herejías muy populares y doctrinas heterodoxas; por otra parte, un movimiento humanista y doctrinario cuyo mejor representante es Juan de Salisbury, discípulo de Abelardo y de los dialécticos de Francia y consejero del arzobispo Tomás Becket.

En esas numerosas herejías, en esas asociaciones de beguinos, capuchinos, humillados, pobres católicos, igual que entre los cátaros, albigenses o valdenses, es difícil precisar dónde terminan las cuestiones de disciplina y dónde empiezan las doctrinales. Ya a mediados del siglo, un discípulo de Abelardo, Arnaldo de Brescia, predicaba que los eclesiásticos no podían salvarse si poseían tierras; y tuvo poder suficiente para expulsar de Roma al papa en 11411. El fondo sustancial de esas herejías parecía ser siempre el mismo: la predicación de

un ideal de vida religiosa y santa, volviendo a la simplicidad evangélica y desentendiéndose de la iglesia y de los sacramentos. Los iluminados se proclamaban hijos de Dios. Pedro de Bruys negaba el valor del bautismo y la presencia real de Cristo en la eucaristía; quería derribar los templos y suprimir el culto externo. Hacia 1170, el lionés Pedro Valdés, fundador de la secta de los valdenses, «usurpando el oficio de Pedro», predicaba la pobreza evangélica y negaba, según Alain Lille, toda autoridad religiosa y hasta toda autoridad humana, el valor del sacramento del orden y la institución de la absolución y de las indulgencias.

El propio Alain hablaba, en *Contra los herejes*, de unos herejes a quienes no nombra, pero en los que es fácil reconocer a los famosos cátaros o a los albigenses, que dominaban en el sur de Francia; ahí se ve hasta qué punto las opiniones doctrinales iban unidas a ese ideal de vida. La ambición de una santidad absolutamente pura y desprendida va unida a la creencia de que nuestra alma es una fuerza celestial caída y aprisionada por fuerzas adversas malas. Pero tal creencia se transforma, entre los albigenses, en una doctrina precisa, en la que no cabe reconocer tanto al maniqueísmo, como se ha dicho a veces, cuanto a la doctrina de los gnósticos: el mundo ha sido creado por un principio malo, un demiurgo que es también el autor de la ley mosaica; el alma es de origen celestial: un ángel caído, castigado a la vida terrenal; pero hay que distinguir de tal alma a esa otra que, como simple principio vital, igual que el alma de los animales, perece con el cuerpo. Cristo, venido para salvar a las almas, no tiene en modo alguno naturaleza humana y su cuerpo no es más que una simple apariencia; no instituyó ninguno de los sacramentos, cuya pretendida necesidad para la salvación constituye la fuerza de la iglesia. La vida cristiana tiende únicamente a un estado de pureza en el que el alma, completamente libre de pecado, incapaz de hacer mal, no sea ya prisionero del mal. Los puros o cátaros son los que llegan a ese estado.

La independencia religiosa que reclamaban los albigenses, coincidía con la independencia política que querían conseguir los señores del Mediodía francés, los condes de Toulouse. Una cruzada, ordenada por Inocencio III y caracterizada por innumerables crueldades (1207-1214), acabó al mismo tiempo con la herejía y con el poder de los condes.

Entre las doctrinas condenadas en el concilio de Letrán está la de Joaquín de Fiore (1145-1202), abad del monasterio de San Juan, en Fiore (Calabria). Jesús dice en el evangelio de Juan (XIV, 16): «Pediré a mi Padre que os envíe otro consolador (Paráclito) que permanezca eternamente entre vosotros». Ese Paráclito es, para Joaquín, el Espíritu santo, y el versículo citado señala los tres períodos de la historia de la salvación: la ley mosaica, período del Padre, que es el pasado y representa una anticipación de la iglesia cristiana; la iglesia, que

es el presente, representa una anticipación del reinado del Espíritu santo, que es el futuro, y que Joaquín anuncia mediante visiones apocalípticas en las que representa a la iglesia transformada y espiritualizada en una era nueva, que debía comenzar en 1260. Así nació la idea de un evangelio eterno que dé sentido espiritual y defina el sentido del evangelio de Cristo, idea que persistirá en los medios franciscanos hasta el siglo XIV [37].

Entre las ideas de Joaquín y las de los valdenses o los albigenses hay desde luego una afinidad: el deseo de hacer surgir un orden espiritual nuevo, diferente del actual. Pero la diferencia entre ellos es grande: los joaquinitas ven en el evangelio eterno la consumación del cristianismo, esperada en el futuro: tienen sentido de la continuidad histórica. Los cátaros niegan, pura y simplemente, el papel de la iglesia y consideran que el nuevo orden espiritual queda materializado ya por los puros o perfectos, iniciados en su origen divino. Unos representan, pues, la evolución progresiva y otros la revolución brusca [38].

La doctrina de Amauro de Bene, maestro de teología en París y muerto en 1207, conduce a la misma actitud práctica, aunque es muy diferente de la de los albigenses. Estos vuelven al drama de la salvación tal como lo habían descrito los gnósticos, la liberación del alma, esencia divina prisionera del mal; en Amauro no hay drama alguno de ese tipo. El enseñaba que cada hombre es un miembro de Cristo; según los comentarios de sus discípulos, quería decir que la única realidad existente como eternamente idéntica a sí misma es Dios, y que la salvación no consiste más que en la ciencia o conocimiento de que Dios lo es todo: nada de fe y esperanza, que suponen confianza en un destino mejor; nada de temor al infierno o de aspiraciones al Paraíso; nada de que Dios esté especialmente presente en Cristo o en la hostia, ya que está en todas partes y todas las criaturas lo encarnan; pero hay, en cambio, desde el principio, la completa seguridad de que, mediante la revelación de Amauro, ha nacido ya el reinado definitivo del Espíritu santo que habrá de sustituir a la iglesia.

Es fácil reconocer la línea de pensamiento que, derivada de los estoicos y pasando por Plotino y Dionisio, llega hasta Amauro a través de Escoto Eriugena.

También se ve con claridad que esta doctrina teórica de la unidad de todo ser en Dios tenía en aquella época fuerza suficiente para traducirse prácticamente en oposición a todo el sistema espiritual de la iglesia. La iglesia vio el peligro y condenó las doctrinas amauricenses

---

[37] Cf. E. GILSON, *La filosofía de san Buenaventura*, Buenos Aires 1948, pp. 30 ss.

[38] Cf. H. DELACROIX, *Essai sur le mysticisme spéculatif en Allemagne au XVIe siècle*, Paris 1900, p. 44.

en el sínodo de París (1210) y en el concilio de Letrán (1215). Al mismo tiempo condenaba la *División de la naturaleza* de Eriugena, donde se veía la fuente de esta doctrina. Sin embargo, hacia la misma época volvió a manifestarse en los escritos de David de Dinant, condenados también en 1210, y de los que sólo conocemos el título, *De tomis hoc est de divisionibus,* que hace pensar en Escoto Eriugena; pero conocemos sus ideas por Alberto Magno y santo Tomás. La división de la que trata es la de las realidades en cuerpos, almas y sustancias separadas, cada una de las cuales tiene su principio indivisible: la materia (ὕλη) para los cuerpos; la inteligencia (νοῦς, *Noys vel mens*) para las almas; y Dios para las sustancias separadas. Pero esa tríada: materia-inteligencia-Dios, no designa en realidad sino una sustancia única. Para establecer esta conclusión, David parece haber empleado el principio del *Libro de las causas:* si se aprecian términos distintos, habría que admitir, por encima de ellos, un principio simple e indivisible que contenga en sí lo que ellos tienen de común (de modo análogo razonaba Avicebrón, cuya *Fuente de la vida* pudo conocer David): se vuelve, por tanto, a una realidad única. Es fácil reconocer en esta tríada, no la tríada neoplatónica de Macrobio (Uno, inteligencia, alma) sino una tríada sacada del *Timeo:* demiurgo, inteligencia o ser y materia.

12. JUAN DE SALISBURY

Uno de los personajes más curiosos de esta época es Juan de Salisbury (1110-1180), que recibió la enseñanza de Abelardo, de Gilbert de la Porrée y de Guillaume de Conches, fue amigo de Tomás Becket y murió siendo obispo de Chartres. Fue un escritor distinguido, lleno de recuerdos de la antigüedad clásica, no sólo de los poetas como Ovidio y Virgilio, sino también de Séneca y, sobre todo, de Cicerón, de quien extrajo su conocimiento de la moral estoica, a la vez que la duda académica. Sus dos grandes obras, *Metalogicus* y *Policraticus,* reflejan vivamente todas las preocupaciones de un gran señor eclesiástico de aquel tiempo.

El *Metalogicus* nos ofrece un cuadro de las cuestiones que suscitaba hacia 1160 la difusión de la enseñanza de la dialéctica. En aquel momento empezaba a debilitarse la concepción, durante tanto tiempo dominante, según la cual la dialéctica no era más que una de las siete artes liberales, cuyo conjunto estaba destinado a servir de introducción a la teología; una concepción jerárquica muy clara que muchos teólogos del siglo XII veían, con temor, en inminente peligro de desaparición, ya que la dialéctica no quería subordinarse e incluso invadía la teología. San Bernardo, por ejemplo, veía ante todo un pecado, «una vergonzosa curiosidad que consiste en saber por saber,

una vergonzosa vanidad que consiste en conocer para ser conocido». Esos reproches son constantes a finales del siglo XII y alcanzan hasta a los autores de las sentencias y de las *summas*, a quienes se acusa de no contentarse con los padres. Gualterio, prior de San Víctor, en su obra *Contra cuatro laberintos de Francia*, combate a Pedro Lombardo y a Pierre de Poitiers tanto como a Abelardo y Gilbert de la Porrée. Pero no sólo se temía la invasión de la teología por la dialéctica, que profanaba la ciencia sagrada y hacía de los dogmas objeto de disputas públicas, sino que se veía también con mucha aprensión el nacimiento de una cultura dialéctica demasiado desarrollada, una cultura puramente formal del arte de la discusión, que acaba siendo considerada como fin en sí misma. La prohibición de que los maestros de las artes enseñasen teología dio como resultado un desarrollo casi monstruoso del arte de discutir. Juan de Salisbury nos describe a esos «puros filósofos» que desdeñan todo lo que no sea lógica e ignoran la gramática, la física y la ética. «Pasan en ella toda su vida y, cuando llegan a viejos, continúan dudando puerilmente, discuten cada sílaba y aun cada letra de lo que se habla y se escribe; dudan de todo, buscan constantemente y nunca llegan a la ciencia... Recogen las opiniones de todos, y se enfrentan a tal cantidad de opiniones, que apenas puede conocerlas el propio autor del libro»[39].

Imposible detectar mejor el peligro del ejercicio de la sutileza por sí misma que hizo renacer, a orillas del Sena y en un Adam de Petit-Pont, por ejemplo, el gusto por los sofismas en los que tanto se habían complacido ciertas escuelas griegas. Adam declaraba ingenuamente que habría tenido muy pocos oyentes si hubiese enseñado la dialéctica mediante fórmulas simples y fácilmente comprensibles[40]. Era preferible hacer colecciones de sofismas como éste, en el que se resucita todo el espíritu de la escuela megárica: «Cien es menos que dos, ya que cien es, con respecto a doscientos, menor que dos con respecto a tres».

Juan de Salisbury no era en modo alguno enemigo de la lógica y se enfrentó a quienes la consideraban inútil, como el enigmático personaje denominado Cornificio, que se vanagloriaba de su método para resumir los estudios[41]. Pero Juan quería que su lógica fuese un simple instrumento para el pensamiento: la dialéctica de Adam, «cerrándose en sí misma y profundizando en sus propios secretos, se ocupa de temas que no sirven en la familia, ni en la guerra, ni en el tribunal, ni en el claustro, ni en la corte, ni en la iglesia... ni en sitio alguno mas que en la escuela»[42]. Ahora bien, la lógica está elaborada para

---

[39] *Metalogicus*, I, VI y VII.

[40] Cf. H. GRABMANN, *Geschichte der scholastischen Methode*, Freiburg 1909-1911, II, 112.

[41] Cf. G. ROBERT, *o.c.*, p. 69, nota.

[42] *Metalogicus*, I, VIII.

resolver cuestiones cuya materia se toma de otra parte. En este tema, Juan de Salisbury sigue, ante todo, los *Tópicos* de Aristóteles, que era su tratado preferido entre los cinco del *Organon,* cuyo conocimiento completo se extendía entonces por occidente. La importancia de los *Tópicos* es considerable; el libro constituía entonces una deslumbrante novedad y su estilo resultaba mucho más claro que los *Analíticos.* Con un sentido histórico muy preciso, Juan de Salisbury vio que ese libro constituía un tratado completo por sí solo. Empezando por los fundamentos de la lógica, enseñados en el primer libro con mucha más claridad que en Porfirio y Boecio, reúne en sí las cuestiones morales y físicas cuyo esquema aparece en el libro III, y acabando en el VIII, el más útil de todos, donde se enseñan las reglas de la discusión y del ejercicio dialéctico. Entre los demás tratados del *Organon,* las *Categorías* y *Perihermenías* son una especie de preparación para los *Tópicos;* los *Analíticos* no son sino sus apéndices y el arte de la demostración enseñado en los *Ultimos analíticos* no tiene aplicación, porque la naturaleza de las cosas está demasiado oculta como para que el hombre pueda conocer la modalidad de las proposiciones, lo posible, lo imposible y lo necesario. «Por lo cual el método de demostración es casi siempre vacilante en física y sólo tiene plena eficacia en matemáticas»[43].

Aquí se ve con claridad el ideal de una época: no ya descubrir la naturaleza de las cosas, sino encontrar un método general de investigación de los argumentos, aplicable en las más diversas circunstancias. Se sabe bien que así no se alcanzará más que lo probable; «captar la verdad misma corresponde sólo a la perfección de Dios o de un ángel»[44]. Juan de Salisbury sabe también que, por encima de la razón que él define, a la manera estoica, por la estabilidad del juicio, están la inteligencia *(intellectus),* que alcanza las causas divinas de las razones naturales, y la sabiduría, que es como el sabor de las cosas divinas. Pero de todo ello aísla él completamente la esfera en la que se discuten intereses puramente humanos con medios humanos.

Ese mismo espíritu, un humanismo destilado de una teología, vuelve a aparecer en el *Policraticus,* donde la sabiduría humana, moral y política, culmina en una teocracia. En su parte moral, toda la obra está impregnada de estoicismo. En esa época se producirá un evidente renacimiento de tal doctrina, que coincide con el naturalismo del que hemos encontrado tantas manifestaciones: se conocen y discuten los argumentos estoicos relacionados con el destino[45]; Juan de Salisbury habla de un neoestoico *(novus estoicus),* un tal Luis de Apulia,

---

[43] *Ibid.*, I, XII.
[44] *Ibid.*, II, X.
[45] En el V. (cap. IV, 546 a) cita la *κυρία δόξα* (proposición evidente, axioma) de Epicuro contra la necesidad fatal del estoicismo.

que había redactado comentarios a Virgilio y que, volviendo a la vieja discusión de Diodoro acerca de los futuros contingentes, concluía que era imposible saber «si alguna de las acciones que el hombre no hará es, sin embargo, una acción posible» [46]. Por otra parte, Juan de Salisbury prueba, siguiendo auténtica doctrina estoica, que «la providencia de Dios no suprime la naturaleza de las cosas y que la serie de las cosas *(series rerum),* que es la definición misma del destino, no altera la providencia». Todo el libro IV, de carácter político, está empapado de las ideas estoicas de *Las leyes,* de Cicerón. Allí se dice que el príncipe es esclavo de la ley y de la equidad y que la ley (es la fórmula de Crisipo) es dueña de todas las cosas divinas y humanas. El estado, dice además, debe ser ordenado a imagen de la naturaleza; y a este propósito cita como modelo la descripción de la república de las abejas según las *Geórgicas* (V, 21). En el libro V, en una carta apócrifa de Plutarco a Trajano, pide preceptos para la conducta del príncipe. La misma tendencia estoica se observa en su moral, especialmente en el libro VIII, donde trata de las pasiones, inspirándose en las *Tusculanas.* Su esticismo es, efectivamente, el de un Cicerón, pero limitado por la duda académica.

Este naturalismo, impregnado de racionalismo estoico, concuerda perfectamente con una teocracia que someta el poder temporal al espiritual. Si «el príncipe es el ministro de los sacerdotes e inferior a ellos», es porque «es constante el hecho de que el príncipe, por autoridad de la ley divina, está sometido a la ley de la justicia» (IV, 3 y 4). El sacerdote es, por tanto, el primer intérprete de esa ley divina que «el príncipe debe tener siempre a la vista» (IV, 6). Racionalismo, naturalismo y predominio del poder espiritual aparecen juntos en fórmulas como ésta: «El estado es un cuerpo animado gracias a los beneficios de Dios, dirigido por la soberana equidad y regido por la norma de la razón» (V, 6). El príncipe es, pues, el elegido de Dios y de ahí le vienen sus privilegios, que le llevan a ver en el estado una especie de imagen de la divinidad (VI, 25). De la misma manera que la ley estoica se encuentra realizada en el poder espiritual establecido por Cristo, según Juan de Salisbury la moral estoica aparece materializada en las órdenes monásticas y particularmente en los chartrenses (VII, 23).

BIBLIOGRAFIA

CLAGETT, M.; POST, G., y REYNOLDS, R.: *Twelfth Century in Europe and The Foundations of Modern Society,* Madison, 1961.

CHENU, M. D.: *La théologie au XIIe siècle,* Paris, 1957.

GHELLINCK J. de: *Le mouvement théologique du XIIe siècle,* Brugges, ² 1948.

[46] *Ibid.,* II, XXIII.

HASKINS, D. H.: *The Renaissance of the Twelfth Century*, Cambridge, 1927.
LESNE, E.: *Histoire de la propiété ecclésiastique en France*, t. V, *Les Ecoles de la fin du VIIIe siècle à la fin du XIIe siècle*, Lille, 1940.
PARE, G.; BRUNET, A., y TREMBLAY, P.: *La Renaissance du XIIe siècle*, Paris-Otawa, 1933.
POOLE, R. L.: *Illustrations of the History of Mediaeval Though and Learning*, London, 2 1920.
ROBERT, G.: *Les Ecoles et l'enseignement de la théologie pendant la première moitié du XIIe siècle*, Paris, 1909.

I

ANSELMO DE LAON: *Opera*, en *P.L.*, CLXII.
—*Sententiae* (extractos), en G. Lefèvre, *Anselmi Laudunensis et Radulfi fatris eius Sententiae excerptae*, Evreux, 1895, y O. Lottin, *L'école d'Anselme de Laon et de Guillaume de Champeaux*, t. V de *Psychologie et morale aux XIIe et XIIIe siècles*, Gembloux, 1959.
AUTENRIETH, J.: *Die Domschule von Konstanz zur Zeit des Investiturstreits. Die Arbeitsweise Bernolds von K.*, Stuttgart, 1956.
BERNOLD DE CONSTANCE: *Opera*, en *P.L.*, CXLVIII.
BRADY, I., y EMMEN, A.: «Petrus Lombardus», en *Lexicon für Theologie und Kirche*, VIII, Freiburg, 1963.
EPENSBERGER, J. N.: «Die Philosophie des Petrus Lombardus», en *Beitrage...*, Münster, 1901.
FOURNIER, P., y LE BRAS, G.: *Histoire des collections canoniques en Occident depuis les fausses Decrétales jusqu'au Decret de Gratien II*, Paris, 1931.
GEISELMANN, J. R.: *Bernold von St Blasien*, München, 1936.
GUILLAUME DE CHAMPEAUX: *Opera*, en *P.L.*, CLXIII.
—*Sententiae*, ed. O. Lottin, en *Psychologie et morale au XIIe et IIIe siècles*, V, Gembloux, 1959.
—*Sentences*, en G. Lefèvre, *Les variations de Guillaume de Ch. et la Question des universaux*, Lille, 1898.
HORST, U.: *Die Trinitäts — und Gotteslehre des Robert de Melun*, Mainz, 1963.
IVES DE CHARTRES: *Opera*, en *P.L.*, CLXI-CLXII.
—*Correspondance*, ed. I. Leclercq, Paris, 1949.
MOORE, P. S.: *The Works of Peter of Poitiers*, Notre-Dame (Estados Unidos), 1936.
PEDRO COMESTOR: *Opera*, en *P.L.*, CXLVIII.
PEDRO LOMBARDO: *Obras*, en *P.L.*, CXCI-CXCII.
—*Ouvrages inédites*, ed. V. Cousin, Paris, 1836 (ed. ampliada en 2 vols., Paris, 1849-1859).
—*Libri IV Sententiarum*, I-II, Quarachi, 1916.
PIERRE ABELARD: *Sic et non*, en *P.L.*, CLXXVIII.
PIERRE DE POITIERS: *Sentences*, en *P.L.*, CCXI.
PROTOIS, F.: *Pierre Lombard*, Paris, 1881.
ROBERT DE MELUN: *Sententiae*, I-II, ed. R. M. Martin-Gallet, Louvain, 1947-1952.
ROBERT PULLUS: *Sentences*, en *P.L.*, CLXXXVI.
WEISWEILER, H.: «Das Schriftum der Schule Anselm von Laon und Wilhelms von Champeaux», en *Beitrage...*, Münster, 1936.

II y III

ADELARDO DE BATH: «De eodem et diverso», ed. H. Willmer, en *Beitrage...*, Münster, 1903.
—«Questiones naturales», ed. M. Müller, en *Beitrage...*, Münster, 1934.

BERNARDUS SILVESTRIS: *De mundi universitate libri duo*, ed. C. S. Barach-J. Wrobel, Innsbruck, 1876.
—*Commentaire de l'Eneide*, Riedel, Greifswald, 1924.
CLERVAL, A.: *Les Ecoles de Chartres au Moyen Âge*, Paris, 1895.
CONSTANTINO EL AFRICANO: *Opera*, Basilea, 1536-1539.
—*Liber de oculis*, Lyon, 1515.
CHARLES JOURDAN: *Notices et extraits des manuscrits de la Bibliothèque impériale*, Paris, 1862.
GILSON, E.: «La cosmogonie de Bernardus Silvestris», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire*, 3 (Paris, 1928), pp. 5-24.
GUILLAUME DE CONCHES: *Philosophia mundi*, en *P.L.*, CLXXII.
—*Dragmaticon*, Strasbourg, 1567.
—*Glosae super Platonen*, ed. E. Jeauneau, Paris, 1965.
—*Moralium Dogma philosophorum*, ed. J. Holmberg, Uppsala, 1929.
HARING, N.: *Life and Work of Clarembald of Arras*, Toronto, 1965.
HASKINS, C. H.: «Adelard of Bath», *The English Historical Review* (1911-1913).
JEAUNEAU, E.: «Gloses de Guillaume de Conches sur Macrobe. Note sur les manuscrits», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1960).
—«Macrobe source du platonisme chartrain», *Studi Medievali* (1960).
—«Notices sur l'Ecole de Chartres, Bernard de Chartres, Clarembaud d'Arras, Guillaume de Conches, Thierry de Chartres», en *Dictionnaire des lettres françaises*, 1964.
KLIBANSKY, R.: «The School of Chartres», en Clagett-Post-Reynolds, *Twelfth Century Europe*, Madison, 1961, pp. 3-14.
—*The Continuity of Platonic Tradition during the Middle Ages, outlines of a «Corpus platonicum Medii aevi»*, London, 1939.
PARENT, J.-M.: *La doctrine de la création dans l'Ecole de Chartres*, Paris-Ottawa, 1938, pp. 124-136.
SILVERSTEIN, Th.: «The Fabulous Cosmogony of Bernardus Silvestris», *Modern Philology*, 46 (1948), pp. 92-116.
VERNET, A.: «Bernardus Silvestris et sa *Cosmographia*», en *Positions de thèses de l'Ecole nationale des Chartres*, 1937, pp. 167-174.
Sobre el platonismo medieval pueden consultarse:
BAUMKER, C.: «Der Platonismus in Mittelalter», en *Beiträge...*, Münster, 1928.
—«Mittelalterlicher und Renaissance-Platonismus», *ibid.*
GARIN, E.: *Studi sul platonismo medievale*, Firenze, 1958.
GREGORY, T.: *Platonismo medievale*, Roma, 1958.

IV

GREGORY, T.: *Anima mundi. La filosofia di Guglielmo di Conches e la scuola di Chartres*, Firenze, 1955.
RAMM, B. J.: *Historia de la evolución de las ideas progresistas en Francia a principios del siglo XII* (en ruso), Moscú, 1959.
WERNER, K.: «Die Kosmologie und Naturlehre des scholastischen Mittelalters», en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften zu Wien*, 1873.

V

ACTES des Congrès de Dijon et de Mayence, sous les titres: *Mélanges saint Bernard* (Dijon, 1953) y *Bernhard von Clairvaux, Mönch und Mystiker* (Wiesbaden, 1955).
ALVERNY, M. Th. de: «Achard de Saint-Victor», *Recherches de Théologie Ancienne et Médievale*, 21 (1954).
BARON, R.: *Science et sagesse chez H. de Saint-Victor*, Paris, 1957.
BERNARDO, SAN: *Opera*, en *P.L.*, CLXXXII-CLXXXV.

—*Oeuvres complètes*, I-III, ed. J. Leclercq-C.-H. Talbot-H.-M. Rochais, Roma, 1957, 1958, 1963.
—*Oeuvres choisies*, I-II, trad. M.-M. Davy, Paris, 1946.
—*Obras completas*, trad. G. Díaz Ramos, B.A.C., Madrid, 1953-1955.
CHATILLON, J.: «Les régions de la dissemblance et de la ressemblance selon Achard de Saint-Victor», *Recherches Augustiniennes* (1962).
—«Achard de Saint-Victor et le *De discretionne animae, spiritus et mentis*», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1964).
—«De Guillaume de Champeaux à Thomas Gallus», *Revue du Moyen Âge Latin* (1952).
—«Notices sur les victorins», en *Dictionnaire des lettres françaises*, Paris, 1964.
DELHAYE, P.: *Le Microcosmus de Godefroy de Saint-Victor*, Lille-Gembloux, 1951.
DUMEIGE, G.: *Richard de Saint-Victor et l'idée chrétienne de l'amour*, Paris, 1952.
FUENTES CRESPO, P.: *El conocimiento místico de San Bernardo*, Madrid, 1958.
GILSON, E.: *La théologie mystique de saint Bernard*, Paris, 1934.
GODOFREDO DE SAN-VÍCTOR: *Microcosmus*, ed. Ph. Delhaye, Lille-Gembloux, 1951.
—*Fons philosophiae*, ed. P. Michaud-Quantin, Namur-Louvain-Lille, 1956.
HUGO DE SAN-VÍCTOR: *Opera*, en *P.L.*, CLXXV-CLXXVII, ed. B. Hauréau, Paris, ² 1886.
—*Didascalicon*, ed. C. H. Buttimer, Washington, 1939.
—«Epitome», ed. R. Baron, en *Traditio* (1955).
LECLERCQ, J.: *Saint Bernard mystique*, Paris, 1948.
—«Saint Bernard théologien», en *Analecta Sacri Ordinis Cisterciensis*, IX, 1953.
RICARDO DE SAN-VÍCTOR: *Liber exceptionum*, ed. J. Chatillon, Paris, 1958.
—*Opera*, en *P.L.*, CXCVI.
—*De Trinitate*, ed. J. Ribaillier, Paris, 1958.
—*De quatuor gradibus violentae caritatis*, ed. M. Schmitt, Paderborn-München, 1969.
SMALLEY, B.: «Andrew of St. Victor», *Recherches de Théologie Ancienne et Médievale* (1938).
VERNET, F.: «Hugues de Saint-Victor», en *Dictionaire de théologie catholique*, 1922.

VI

ABELARDO, Pedro: *Opera*, en *P.L.*, CLXXVIII.
—*Ouvrages inédits*, ed. V. Cousin, Paris, 1836 (ed. ampliada en 2 vols., Paris, 1849-1859).
—«Logica "Ingredientibus"», ed. B. Geyer, en *Baitrage...*, XXI/1-4, Münster, 1919-1933.
—«Theologia "Summi Boni"», ed. H. Ostlender, *ibid.*, XXXV/2-3, Münster, 1939.
—*Scritti filosofici*, ed. M. Dal Pra, Roma-Milano, 1954.
—*Dialectica*, ed. L. M. de Rijk, Utrecht-Assen, ² 1970.
—*Abeliardana inedita*, ed. Minio Paluello, Roma, 1958.
—*Historia calamitatum*, ed. J. Monfrin, Paris, 1959.
—«Epistula contra Bernardum abbatem», en *Mediaeval and Renaissance Studies*, 1961.
—*Oeuvres choisies*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1945.
—*Etica*, Madrid, 1971.
GANDILLAC, M. de: *Sur quelques interprétations récentes d'Abélard*, en *Cahiers de Civilisation médiévale*, Poitiers, 1961, pp. 293-301.
GILSON, E.: *Héloïse et Abélard*, Paris, ² 1953.
JOLIVET, J.: «Sur quelques critiques de la théologie d'Abélard», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1963).
—«Abélard et le philosophe», *Revue d'Histoire des Religions* (1963).
MARTIN, R. M.: «Pro Petro Abaelardo. Un plaidoyer de Robert de Melun contre saint Bernard», *Revue de Sciences Philosophiques et Théologiques* (1923).
REMUSAT, C. de: *Abélard*, I-II, Paris, 1845.

RIVIÈRE, J.: Les *Capitula* d'Abelard condamnés au concile de Sens, *Recherches de Théologie Ancienne et Médievale* (1933).
SIKES, J. G.: *Peter Abelard*, Cambridge, 1932.
VACANDARD, E.: *Pierre Abélard et sa lutte avec saint Bernard*, Paris, 1881.
WADDELL, J.: *Peter Abelard*, London, 1933.

VII

DAVY, M. M.: *Théologie et mystique chez Guillaume de Saint-Thierry*, Paris, 1954.
DECHANEY, J.-M.: *Guillaume de Saint-Thierry*, Brugges, 1944.
GUILLAUME DE SAINT-THIERRY: *Opera*, en *P.L.*, 180.
—*Epistola ad fratres de Monte Dei*, ed. M. M. Davy, Paris, 1940 (*Lettre d'or aux frères du Mont-Dieu*, ed. J. M. Déchaney, Paris, 1956).
—*Meditatives orationes*, ed. M. M. Davy, Paris, 1934.
—*De contemplando Deo et De natura et dignitate amoris*, ed. M. M. Davy, Paris, 1953.
—*Traité de la contemplation de Dieu*, ed. J. Hourlier, Paris.
—*Speculum fidei et enigma fidei*, ed. M. M. Davy, Paris, 1959 (*Miroir de la sagesse*, ed. J. M. Déchaney, Brugges, 1946).
—*Exposé sur le Cantique*, ed. J. M. Déchaney, Paris, 1962.
—*Oeuvres choisies*, ed. J. M. Déchaney, Paris, 1940.

VIII

BERTHAUD, A.: *Gilbert de la Porrée et sa philosophie*, Poitiers, 1892.
DELHAYE, P.: «L'enseignement de la philosophie morale au XII[e] siècle», *Mediaeval Studies* (1949).
GAMMERSBACH, S.: *Gilbert von Poitiers und seine Prozesse im Urteil der Zeitgenossen*, Köln-Gratz, 1959.
GILBERT DE LA PORRÉE: *Commentaires a les «Opuscula sacra» de Boecio*, en *P.L.*, 64.
—*Liber de sex principiis*, ed. A. Heysse, Munster, [2] 1953.
LOTTIN, O.: *Psycologie et morale aux XII[e] et XIII[e] siècles*, I-VI, Gembloux, 1948-1960.
MICHAUD QUANTIN, P.: *Sommes de casuistique et Manuels de confession au Moyen Âge*, Louvain-Lille-Montréal, 1962.
SCHILLER, J.: *Abalards Ethik im Vergleich zur Ethik seiner Zeit*, Munchen, 1906.
VANNI-ROVIGHI, S.: *La filosofia di Gilberto Porretano*, Milano, 1956.

X

ALAIN DE LILLE: *Opera*, en *P.L.*, CCX.
—*Anti-claudianus*, ed. R. Bossuat, Paris, 1955.
—*Textes inédits d'Alain de Lille et de son école*, ed. M.-T. d'Alverny, Paris, 1965.
—«Somme *Quoniam homines*», ed. P. Glorieux, *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1953).
ALVERNY, M.-T. de: *Alain de Lille*, Paris, 1965.
BAUMGARTNER, M.: «Die Philosophie des Alanus de Insulis», en *Beitrage...*, 1896.
RAYNAUD DE LAGE, G.: *Alain de Lille, poéte du XII[e] siècle*, Montrèal-Paris, 1951.

XI

ALPHANDERY, P.: *Les idées morales chez les hétérodoxes latins au début du XIII[e] siècle*, Paris, 1903.

ALVERNY, M.-T. de: «Le cosmos symbolique du XIIe siècle», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1929).
—«Avicenna Latinus», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1952-1965).
CAPELLE, G.-C.: *Autour du Décret de 1210*, t. III, *Amaury de Bène*, Paris, 1932.
FOURNIER, P.: *Etudes sur Joachim de Flore et ses doctrines*, Paris, 1909.
GILSON, E.: «Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1929).
KURDZIALEK, M.: «Davidis de Dinanto Quaternulorum Fragmenta», en *Studia Mediewistyczne*, III, Varsovia, 1963.
LUBAC, H. de: *Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Ecriture*, II, Paris, 1961.
THERY, G.: *Autour du Décret de 1210*, t. I, *David de Dinant*, Kain, 1925.

XII

DAL PRA, M.: *Giovanni di Salisbury*, Milano, 1951.
DEMIDUID, M.: *Jean de Salisbury*, Paris, 1873.
JUAN DE SALISBURY: *Opera*, en *P.L.*, CXCIX.
—*Opera*, ed. J. A. Giles, Oxford, 1848.
—*Policraticus*, ed. C. C. Webb, Oxford, 1909.
—*Metalogicum*, ed. C. C. Webb, Oxford, 1929.
—*Historia pontificalis*, ed. M. Chibnall, London, 1956.
—*The letters*, ed. W. J. Millor-H. E. Butler-C. N. Brooke, London, 1955 ss.
LIEBESCHUTZ, H.: *Mediaeval Humanism in the Life and Writing of J. of S.*, London, 1950.
MAZZANTINI, G.: *Il pensiero filosofico di G. di S.*, Torino, 1957.
SCHAARSCHMIDT, C.: *Johannes Saresberiensis*, Leipzig, 1862.
WEBB, C.: *John of Salisbury*, London, 1932.

CAPITULO IV

LA FILOSOFIA ORIENTAL

Los destinos de occidente durante la edad media estuvieron en parte determinados por la conquista árabe que, extendida desde la India hasta España y adelantándose hasta el sur de Italia y las islas griegas, construyó una especie de pantalla entre Europa y Asia. A partir del 635, la dominación de los árabes se extendió de modo fulminante a lo largo de un siglo, hasta detenerse en el 732 en Poitiers y en el 751 en el Turquestán chino. Llevaban con ellos una lengua y una religión que han seguido siendo, desde entonces, la lengua y la religión de territorios inmensos. El Corán y sus exégesis se impusieron en Siria, Egipto, Persia, etc., países de vieja cultura helénica, donde aún en el siglo VI encontramos filósofos ocupados en comentar a Platón y Aristóteles. Ese acontecimiento tuvo sobre el curso de la historia de las ideas una influencia que intentaremos valorar sumariamente en este capítulo.

Los historiadores nos informan de lo escasos que eran los árabes en los vastos territorios que ocuparon militarmente y cómo sabían mantener los esquemas administrativos y sociales de los países conquistados. En la dislocación que dividió el imperio en soberanías independientes, los califas de Bagdad, por ejemplo, pusieron a su propio servicio toda la organización financiera y política de los antiguos soberanos persas [1]. En el terreno intelectual parece haberse producido un fenómeno similar: convertidos al islamismo y escribiendo en árabe, los filósofos musulmanes, de origen no semítico sino ario en su mayoría, encontraron parte de sus métodos y de sus temas de meditación en las obras griegas que los cristianos nestorianos, habitantes del Asia Menor y Persia, habían traducido desde el siglo VI al siríaco y al árabe, o bien en las tradiciones mazdeístas, vivas en Persia, con las que se mezcló íntimamente el pensamiento indio (misticismo de los sufíes).

1. LOS TEOLOGOS MUSULMANES

Su pertenencia al Islam es, sin embargo, un hecho fundamental. El Corán no dio origen a ninguna teología dogmática parecida a la

[1] Cf. L. Halphen, *Les barbares*, Alcan, Paris [5] 1948, libro I, caps. X y XI.

que dominaba en Europa. Y eso por varias razones: primero, porque la mayor parte de las controversias teológicas surgían de cuestiones que la doctrina del Corán eludía implícitamente; las controversaias trinitaria y cristológica, como la de la gracia, no tienen sentido alguno en una doctrina que admite la radical unidad de Dios e ignora todo tipo de sacramentos. Dios y su profeta Mahoma, que consuma la obra de los dos profetas Abrahán y Jesús, resumen la religión del Islam, escueta y nítida como un paisaje del desierto y sin el gusto helénico por las especulaciones complicadas acerca de la naturaleza de la realidad divina. Por otra parte, no hay en el Islam ningún poder espiritual encargado de formular el dogma; el Corán no se sobrecarga de añadidos que tengan fuerza impositiva. El Islam conoce a los profetas, hombres inspirados por Dios, pero ninguno de ellos añade nada a la letra del Corán.

El libro sagrado, mucho más práctico y jurídico que teórico, sólo contiene un dogma, cuya idea tomó Mahoma del monoteísmo judío: que hay un Dios único, absolutamente simple por naturaleza y cuya voluntad es todopoderosa e imprevisible. Este dogma supone una representación del universo lo más opuesto que quepa imaginar a la del neoplatonismo reinante en los países conquistados por los árabes: por un lado, lo completamente arbitrario, lo divino; por otro, la idea del orden racional de desarrollo que el pensamiento griego introdujo en el mundo. Y esa oposición fue el único tema de la teología musulmana propiamente dicha, la de los motakalemines, que se esforzaron en construir, frente a sus adversarios, una imagen coherente del universo según el Corán.

Toda la reflexión se concentra en torno a dos cuestiones puramente teológicas: negación de la multiplicidad en Dios y negación de cualquier otro poder que no sea el de Dios. Sobre el primer punto se preguntaban cómo, siendo Dios uno, se podía decir que era bueno, sabio, justo, etc., y unos llegaban a negar a Dios todas esas propiedades, mientras que otros, sin negárselas por completo, las consideraban como modos o maneras de ser bajo los cuales aparece la esencia divina, pero a la cual no añaden nada. Y no se trata de auténticas cualidades, pues «el que afirme una cualidad eterna al lado de Dios, está afirmando la existencia de dos dioses». Otros, por último, las afirmaban como cualidades eternas subsistentes por la esencia de Dios.

Respecto al segundo punto los teólogos temen ver limitada la potencia de Dios, de una parte, por el libre albedrío y, de otra, por un determinismo que aceptase la idea de necesidad natural. La negación del libre albedrío dio origen, por reacción, a comienzos del siglo VIII, a la escuela de los motazilitas (los separados) que, bajo la dirección de Wazil, hijo de Ata, concedían la libertad al hombre para salvaguardar la bondad de Dios, que sería incapaz de decretar una acción mala, ya que siempre ordena el bien. Con el mismo afán conciliador,

Wazil, fundador de la secta, admitía, entre el creyente justo y el impío, la situación intermedia del creyente pecador, idea que recuerda la solución moderada que daban los estoicos al problema del progreso moral.

En cuanto al determinismo natural, hay que comprender que está indisolublemente unido por la tradición griega a la imagen de un mundo eterno y en evolución cíclica y de un dios que actúa a la manera de una fuerza natural. Por el contrario, la tesis de la creación lleva consigo un indeterminismo radical en la producción de las cosas, no sólo en el primer momento, sino también en la continuidad de los tiempos. De ahí el atomismo que sostenía la escuela de Al Aschari (876-935): la continuidad de la sustancia es imposible, porque haría falta admitir que Dios no es libre para crear una parte sin las demás; por tanto, los cuerpos están hechos de átomos no extensos y que flotan en el vacío. No hay tampoco continuidad en el tiempo, formado por una serie de instantes indivisibles, ni en el movimiento, hecho de saltos separados e indivisibles. Ni necesidad alguna en la inherencia de las propiedades con respecto al átomo, porque todos los átomos son idénticos, y sus propiedades, color, vida, etc., son accidentes sobreañadidos. Ninguna necesidad tampoco de que estos accidentes, existentes en la sustancia en un momento dado, existan en ella al instante siguiente, pues son, en cada instante, efecto de la creación directa de Dios y no hay ley natural que necesite la existencia o la no existencia de cualquier cosa. En este atomismo, elaborado a la mayor gloria de Alá, no se puede buscar nada que pudiese recordar al racionalismo de Epicuro.

2. LA INFLUENCIA DE ARISTOTELES Y DEL NEOPLATONISMO

La influencia helénica, contraria a esta teología, se extendió gracias sobre todo a las traducciones del griego al siríaco hechas por los cristianos nestorianos, quienes, primero en la escuela de Edesa (431-489), después en los claustros de Siria y, por último, ya en el siglo VII, en Kennesre, a orillas del Eufrates, tradujeron, además del *Organon* de Aristóteles, el tratado pseudo-aristotélico *Sobre el mundo* y las obras de Galeno. En el siglo IX, después de la fundación de Bagdad, se tradujo mucho al árabe del siríaco y del griego y el propio califa fundó en su capital, en el 832, una especie de escuela de traductores. Hacia finales del siglo IX, los árabes poseían en su lengua casi toda la obra de Aristóteles (menos la *Política*) con los comentarios de Alejandro, Porfirio, Temistio, Ammonio y Juan Filopón; podían conocer, además, algunos diálogos de Platón, como el *Timeo*, la *República* y el *Sofista;* les era accesible la doxografía griega gracias a

la traducción de las *Opiniones de los filósofos* de Plutarco, sin contar las atribuidas a Empédocles y Pitágoras; y la medicina, a través de Galeno o la astronomía, por el *Almagesto* de Ptolomeo.

Ahora bien, ¿cómo utilizaban esos materiales? Su interpretación de Aristóteles estaba dominada por dos tratados que se le atribuían de modo erróneo. Hacia el 840 se tradujo al árabe, bajo el nombre de *Teología de Aristóteles*, una selección de extractos de los siete tratados de las tres últimas *Enéadas* de Plotino. La traducción iba precedida por un prefacio que era una exposición resumida de la teoría neoplatónica de las hipóstasis. A la tríada Dios-inteligencia-alma (en la que cada término deriva del precedente), añadía una cuarto término, la naturaleza, derivada del alma, y hacía corresponder cada uno de esos términos con las cuatro causas de Aristóteles: final, formal, motriz y material. Entre los extractos se encuentra, íntegro, el segundo tratado de la quinta *Enéada*, que contiene, en síntesis, toda la doctrina de Plotino. El segundo tratado, falsamente atribuido a Aristóteles, es el tratado *Sobre las causas*, que contiene extractos de los *Elementos de teología* de Proclo.

Bajo estas influencias, la filosofía árabe, en la medida en que seguía a los griegos, estaba esencialmente constituida por una interpretación neoplatónica de la obra completa de Aristóteles, en la que aparecen en primer plano, con los dos tratados que acabamos de citar, el libro V de la *Metafíscia* y el VIII de la *Física*, que contienen las especulaciones de Aristóteles sobre la inteligencia motriz de los cielos, así como el libro III de *Del alma*, que trata de la naturaleza del conocimiento intelectual. Ahora bien, en ciertos aspectos, no es posible concebir nada más opuesto que el aristotelismo y el neoplatonismo: de un lado, empirismo racionalista, técnica lógica, orientación positiva; de otro, una especie de mitología de las fuerzas espirituales que parece bañar el universo y que se capta por intuición.

3. AL KINDI

Lo que caracteriza a los filosófos árabes es la facilidad con que saben pasar de una mentalidad a otra. El primero de los peripatéticos árabes conocido, Al Kindi (muerto en el 872), era un matemático muy preocupado por el conocimiento positivo: «El que quiera conocer las demostraciones lógicas, decía, debe dedicarse durante mucho tiempo a las demostraciones geométricas y captar sus reglas, más fáciles de comprender puesto que utilizan ejemplos sensibles». La demostración era, para él, una especie de medida, para la cual había que «tener, primero, una regla justa y, después, aplicarla bien» [2]. Suponía, por

[2] A. Nagy, *Die philosophische Abhanlungen des Ja'qûb ben Ishaq al-Kindî*, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie*, Münster 1897, p. 46.

tanto, conocimientos anteriores e indemostrables, que son de tres clases: el conocimiento de la existencia del objeto cuyos atributos se quieren demostrar, ese conocimiento viene dado directamente por los sentidos; el conocimiento de los axiomas universales conocidos por sí, tales como los nueves axiomas de Euclides, conocimiento común y que no exige meditación ni reflexión; y, por último, el conocimiento de la quididad o definición del objeto, conocimiento que, por medio de los axiomas, permitirá demostrar los atributos.

Recuérdense todas las dificultades que suscitó en Aristóteles la teoría de la definición y de la quididad. Al Kindi, se enfrentó a los mismos problemas: la quididad de un ser no es conocida ni por los sentidos, que sólo alcanzan a la existencia, ni por la inducción, que no llega más que a las propiedades. Para diferenciar la quididad de los datos sensibles hace falta, pues, una operación especial, que aparece descrita en el tratado *Sobre el intelecto y lo entendido.* Según el teorema fundamental de la metafísica de Aristóteles, que un ser no puede pasar de la potencia al acto sino bajo la influencia de otro ser que esté ya en acto, haría falta que existiese un «intelecto siempre en acto» que pensase siempre las quididades. Así se explica que el «intelecto en potencia» que está en el alma (es decir, la capacidad de pensar las quididades), pudiese convertirse en «el intelecto que pasa de la potencia al acto» y llegase a culminar en «el intelecto adquirido *(adeptus)*», capaz de demostración. Así, el conocimiento de las quididades no tiene lugar más que en un alma capaz de recibirlo y gracias a una inteligencia primera siempre en acto que, siendo la forma universal de las cosas (Dios) y dando a las cosas sus quididades o formas, conceda también esas formas a la inteligencia en potencia.

4. AL FARABI

Estas perspectivas sobre la operación intelectual implicaban, por tanto, en germen, toda una teología, que encontramos desarrollada en Al Farabi (nacido a finales del siglo IX). En ella se cruzan la influencia de Aristóteles y la de Platón. Toma de Aristóteles su teología astral, simplificada por la astronomía árabe: un Dios supremo por encima del mundo, los cielos compuestos de ocho esferas concéntricas y encajadas, la de las fijas y las siete de los planetas, cada una de las cuales tiene su movimiento circular propio dirigido por una inteligencia; más abajo aún, la esfera sublunar. De Plotino (a través de la pseudo *Teología de Aristóteles*) toma la imagen general de la producción de los seres, de esa especie de ley de evolución que va de lo Uno a lo múltiple, de lo eterno a lo temporal y a lo cambiante. Al comienzo, un principio supremo, Dios, que al conocer su esencia conocía por ella todas las cosas; las conoce, primero, en su unidad ab-

soluta, idéntica a su propia esencia y ésta es su primera ciencia; y, después, en el infinito detalle de su multiplicidad: su segunda ciencia, reductible, en el fondo, a la primera. ¿Cómo se derivará de esta absoluta unidad la multiplicidad? Recuérdese cómo, en Plotino, del Uno nacía la inteligencia: algo indeterminado emana del Uno y, al volverse hacia él, se convierte en inteligencia, al contemplarlo y conocerse a sí misma. Análoga es la descripción de Al Farabi: del Uno eterno no puede venir sino un ser único y eterno que es un intelecto; al ser derivado, es compuesto, porque no es por sí mismo sino posible. Es preciso, por tanto, distinguir en él el conocimiento que tiene del Principio, como fundamento de su existencia; del conocimiento de su existencia como posible, es decir, de su materia (ya que la materia no es sino el ser en potencia); y el conocimiento que tiene de sí mismo, que es su forma o esencia. De estos tres conocimientos nacen tres seres: del conocimiento que tiene del Principio nace un segundo intelecto que será, con respecto a él, lo que él es con respecto al Principio; de su materia nace la materia de la primera esfera (esta materia tópica que es la simple posibilidad del movimiento circular); de su forma nace el alma motriz de esta esfera. Así comienza la procesión de los intelectos y de las esferas celestes con sus almas, donde cada intelecto produce a su vez un intelecto subordinado, una esfera y un alma motriz, hasta la última de las esferas, la de la luna, dominada por el último de los intelectos: «el intelecto activo».

Cada intelecto es como la ley del movimiento de la esfera. «Conoce el tipo de bien que emana de él y, conociéndolo, lo produce». Por otra parte, imagina también el movimiento que lleva a su esfera de un punto a otro; y esta imagen es, a su vez, creadora; crea lo que hay de orden en la transmutación de los elementos en la región sublunar.

Los intelectos y, en particular, el último, el intelecto activo, contienen, indivisiblemente, todas las quididades o formas de las cosas sensibles; pero esas quididades se separan unas de otras en la región sublunar, en la que cada ser es un ser separado de los demás. A partir de ese estado de separación comienza el conocimiento intelectual en el alma humana. El conocimiento es un movimiento de reunión exactamente inverso al movimiento de división. «El intelecto activo, queriendo reunir todo lo posible lo que ha sido dividido, crea el intelecto adquirido, del que forma parte la naturaleza humana». Los diversos intelectos que distingue Al Farabi en el alma humana no serán sino los momentos principales en el paso de la división a la unidad. En el grado más bajo, el intelecto en potencia, que es la capacidad de abstraer las formas de la materia y de reunir o clasificar esas formas; por encima, el intelecto en acto, que es la realización efectiva de esa capacidad. Lo inteligible, inicialmente mezclado con la imagen y acompañado de particularidades individuales, se va purificando e independizando poco a poco, al pasar del sentido al sentido común y del sen-

tido común a la imaginación, de donde saca el intelecto en potencia la materia de su actividad abstractiva. Por encima del intelecto en acto se halla el intelecto adquirido, que capta, en visión intuitiva, las formas en la unidad de su principio. Y, por encima, finalmente, el intelecto activo, el de la luna, que precede a todos los demás y que desencadena toda su actividad al hacer pasar al acto a la inteligencia en potencia. Se trata de una teoria de los intelectos muy diferente de la de Al Kindi e impregnada del talante de Proclo, que jerarquizaba los intelectos de manera que cada uno, a partir del intelecto activo, fuese para el siguiente lo que es una forma para una materia.

No debe creerse, por lo demás, que esta teoria del conocimiento intelectual excluyese, para Al Farabi, cualquier otro modo de unión del alma humana con la realidad suprema. Dios es, como en Plotino, o bien el primer término de una serie de emanaciones entre las cuales encuentra la inteligencia humana un rango y un lugar determinados, o bien el ser simple, al margen de toda serie, cuya alma, desentendiéndose del mundo sensible, puede gozar directamente. «Al estar por encima de todo, no tiene ningún velo, ni accidente alguno bajo el que se oculte; no está ni cerca ni lejos; no hay ningún intermediario entre él y nosotros».

5. AVICENA

Avicena (Ibn-Sina, 980-1036) no añadió nada esencial a la metafísica de Al Farabi. Partía, como él, de un Dios que es pura inteligencia y que, al conocer su esencia, conoce todas las cosas, incluso las individuales, en sus razones más profundas y sus más puras quididades. Describía de modo análogo la evolución de los intelectos y de las almas motrices que hacen girar a las esferas con un movimiento uniforme para imitar, en lo posible, la inmutabilidad de los intelectos de donde se derivan.

Como en Al Farabi, el conocimiento es debido a la influencia que el intelecto agente, o intelecto de la esfera de la luna, ejerce sobre los intelectos dispuestos a recibirla. Aquél ha dado a las cosas sensibles sus formas o quididades, en el grado en que la materia es susceptible de recibirlas y produce en los intelectos el conocimiento. Pero Avicena distingue varios órdenes de conocimiento: el conocimiento de los primeros principios o axiomas, el conocimiento de las ideas abstractas y, por último, el conocimiento mediante revelación, como el del futuro. Al primero corresponde el «intelecto dispuesto o preparado», así llamado porque en él la potencia está próxima al acto; al segundo, el intelecto en acto que percibe actualmente las formas inteligibles que el intelecto material o posible percibe en potencia; al tercero, el intelecto emanado o intelecto infuso, que «viene de fuera».

Avicena describió detalladamente el mecanismo del segundo de esos intelectos. Mediante un proceso lento se llega a desgajar la noción abstracta de la cosa sensible; la operación empieza con la sensación, que no recibe del objeto más que la forma («no es la piedra la que está en el alma, sino su forma») y no despojada aún de sus «dependencias materiales», es decir, de los caracteres debidos a la materia que hacen de ella una individualidad, ni de los accidentes que caen bajo categorías distintas de la sustancia: cantidad, situación, etc. La «fantasía formativa» situada en la cavidad izquierda del cerebro, guarda aún a la imagen su individualidad, pero empieza a separarla de las condiciones de lugar o de tiempo en que existía. Después, la «cogitativa, imaginativa o colectiva», asociándola con otras imágenes semejantes, produce una especie de noción grosera que, sin estar aún desembarazada de los caracteres individuales, tiende hacia lo universal. Las imágenes hacen posible la «opinión», por la cual, sin reflexión alguna, la oveja, por ejemplo, distingue al lobo de los demás animales. En imágenes así preparadas descubre al alma racional, bajo la influencia del intelecto agente, las formas abstractas, gracias a las cuales resultan posibles las operaciones lógicas y reflexivas.

Pero Avicena reconocía los estrechos límites de ese conocimiento intelectual en el hombre; «el hombre no puede conocer la esencia de las cosas, sino aquello que es inseparable o propio de ella»; por ejemplo, no sabe lo que es un cuerpo, pero sí que tiene tres dimensiones. Las esencias sólo pueden ser deducidas de las propiedades [3]. El alma puede llegar, sin embargo, a un estado más perfecto: en estado de sueño, despojada del cuerpo, está más dispuesta a recibir la influencia del intelecto agente, que se vierte sobre la facultad imaginativa y produce los sueños proféticos. Y después de la muerte alcanzará un conocimiento más perfecto aún.

Contemporáneo de Avicena fue Alhazen (965-1038), cuya *Perspectiva* y estudio de la óptica ejercieron gran influencia sobre los latinos del siglo XII. Fue autor de un análisis de la percepción visual que ha sido clásico hasta hoy y que volveremos a encontrar en Witelo.

6. AL GAZALI

La obra de Al Gazali (1058-1111), que enseñó en Damasco y Jerusalén, es otra prueba más de la inquietud que causaba la difusión del peripatetismo en el Islam. Su *Tehâfut el falâsifah* (Destrucción de los filósofos) está consagrada a exponer el peripatetismo para rechazarlo

---

[3] *Libro de los aforismos sobre el alma*, trad. latina de ANDRES DE BELLUNE, pp. 101-121.

inmediatamente. A la tesis de la eternidad del mundo replica que contradice la voluntad de indiferencia que hay que atribuir a Dios, imponiéndole eternamente la elección de un orden determinado. La infinitud del tiempo pasado implica la regresión de las causas al infinito, lo cual es imposible, puesto que el número infinito, al no ser par ni impar, es contradictorio. Los filósofos no han podido demostrar tampoco ni la unidad de Dios, ni la espiritualidad del alma, ni la necesidad de nexo causal.

Por otra parte, es difícil definir la actitud propia de Al Gazali. Según Averroes, «no pertenece a ninguna secta; es ascharita con los ascharitas, sufí con los sufíes, filósofo con los filósofos» y, con su *Destrucción,* «pretendía ponerse a cubierto del odio de los teológos, que siempre han sido los enemigos de los filósofos» [4]. Fuese o no escéptico, hay en él una especie de crítica escéptica del conocimiento, que corresponde a una corriente que parece haber sido muy general en el Islam de la época: la incertidumbre de los sentidos que se contradicen y son contradichos por la razón, la incertidumbre de la razón cuyos principios pueden ser juzgados, de la misma manera que ellos juzgan a los sentidos, por principios que siguen siendo desconocidos para nosotros: la vieja argumentación de los escépticos griegos, que aparece también en otros pensadores árabes [5].

7. LOS ARABES EN ESPAÑA: AVERRORES

Los filósofos que nos quedan por tratar pertenecen a la floreciente España musulmana del siglo XII. Avempace de Zaragoza (Ibn Badjá, muerto en 1138), buscó en su *Régimen del solitario* la descripción de los diversos grados por los que un hombre, apartado de toda influencia social, llega a identificarse con el intelecto activo y a convertirse en miembro de un estado perfecto, donde no se conocen la justicia ni la medicina, patrimonio de nuestros estados imperfectos, que tienen que luchar contra los males. Por encima de las ideas abstractas de la materia que han descrito los filósofos, necesita llegar a las formas inteligibles que están separadas de la materia por sí mismas y no por la inteligencia, y que se reducen en última instancia a la unidad.

Abentofail de Cádiz (Ibn Tofail, 1100-1185), en su relato filosófica, *El filósofo autodidacta,* imagina lo que podría ser el «solitario» de Avempace si naciese de la tierra, en una isla deshabitada: se elevaría partiendo de conclusiones sensibles hasta las formas abstractas de

[4] Citado por A. WORMS, en Cl. BAÜMKER, *Beitrage zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters,* Munster 1891 ss; III, p. 51.
[5] Cf. B. CARRA DE VAUX, *Ghazzali,* Paris 1902, pp. 45 y 115.

los cuerpos; después, hasta las causas generales, los cielos eternos y sus motores, y, por último, hasta Dios, desprendiéndose por completo de los sentidos.

Averroes de Córdoba (Ibn Rusch, 1126-1198) se dedicó fundamentalmente a determinar el sentido verdadero de Aristóteles contra las deformaciones de sus intérpretes. Hay en él dos aspectos especialmente interesantes: su teoría de la producción de las formas sustanciales y su teoría del intelecto posible. La primera va dirigida contra Avicena: en la generación espontánea se ve aparecer, en la naturaleza, a la forma sustancial como una novedad absoluta no contenida en la materia; según Avicena, eso ocurriría en cualquier generación, pues la naturaleza no produce por sí más que combinaciones procedentes de la acción recíproca de las cuatro cualidades primeras o activas: lo frío y lo caliente, lo seco y lo húmedo; pero la forma sustancial que, mediante una combinación dada, constituye tal o cual ser, procedería de un *dator formarum*, concebido como una inteligencia superior y exterior a la naturaleza. Averroes acusa a Avicena de convertir así el ser natural, de un ser uno, en dos seres juntos, producidos por dos agentes distintos; opina, por su parte, que una nueva forma sustancial se introduce en una determinada matreria mediante otra forma existente ya en otra materia (generación llamada unívoca: el hombre engendra al hombre), sin necesidad de recurrir a un *dator formarum* exterior a la materia. El cuerpo que posee una forma sustancial es capaz, primero, por sus cualidades activas, de transformar la materia hasta el punto necesario para recibir la forma, y, después, de engendrar la forma en la materia así transformada.

Su teoría del intelecto va dirigida contra la interpretación de Alejandro de Afrodisia: se sabe que, en el intelecto en acto, la inteligencia es idéntica al inteligible que piensa; ahora bien, como los inteligibles son eternos, la inteligencia es, por tanto, eterna como ellos. Pero si el sujeto que piensa los inteligibles es eterno, ¿cómo podemos pensarlos nosotros, que somos corruptibles? Alejandro, al hacer del intelecto material, que somos nosotros mismos, un ser engendrado y corruptible, no puede explicar cómo lo pensamos. Es preciso, por tanto, que el intelecto material, si es capaz de pensar, sea inengendrado, incorruptible, idéntico para todos los hombres. Pero entonces, la dificultad es inversa: ¿cómo se explica nuestra propia actividad intelectual, que comienza en cierto momento del tiempo? La única solución posible consiste en admitir que este acto intelectual no es una intelección nueva, un acto que nos una en ese momento al intelecto agente; lo que procede de nosotros, y con nosotros desaparece, es esa mera disposición, llamada intelecto pasivo, que consiste en que el estado de nuestras imágenes nos permite recibir la eterna emanación del intelecto agente.

Enseguida veremos el desarrollo del averroísmo entre los latinos:

por el momento baste decir que, según Averroes, la religión y la filosofía, lejos de enfrentarse, constituyen dos etapas del pensamiento: la religión esconde bajo un velo, para hacerlas inasequibles al profano, las verdades que el filósofo descubre y cuyo conocimiento constituye el culto que rinde a Dios.

8. LA FILOSOFIA JUDIA HASTA EL SIGLO XII

Es en el mundo árabe donde se desarrolla, en los mismos siglos, la filosofía hebraica. La Cabala no es tanto una doctrina concreta cuanto la forma judía de la mística neoplatónica; frente al Talmud, comentario jurídico y literal de la ley, la Cábala representa un estado de espíritu análogo al que vimos en Filón de Alejandría: un sentido místico de las letras y de los números, que son los signos mediante los cuales se manifiesta la sabiduría a los hombres; una correspondencia misteriosa entre esas letras y la composición del mundo, las divisiones del año, la conformación del hombre; una utilización del método alegórico que permite descubrir en cada palabra de la ley un sentido elevado y un misterio sublime; una mitología de las potencias y de los ángeles que multiplica el número de intermediarios entre Dios y las criaturas. Nada de esto resultaba demasiado nuevo.

Isaac Israeli, judío de Egipto (845-940), pensaba sobre todo como un neoplatónico deseoso de encontrar, tanto en metafísica como en teoría del conocimiento, una jerarquía en la que lo inferior procede de los superior y es como su sombra: inteligencia, alma racional, alma animal, alma vegetativa; en la inteligencia: inteligencia en acto, inteligencia en potencia, imaginación, sentidos. Son modos de clasificar que ya conocemos. Sus compilaciones son útiles y tienen importancia histórica, ya que los latinos del siglo XIII encontraron en su *Libro de las definiciones* la famosa definición de la verdad: *adaequatio rei et intellectus.*

Saadia (892-942), otro judío egipcio que vivió en Babilonia, intentó determinar en su *Libro de la fe y del saber*, escrito en 932, lo que pudiera haber en la ley de revelación y de razón. Preceptos tales como la obligación de servir a Dios y la prohibición de despreciarlo, o como la prohibición de hacerse daño uno a otro, son racionales. Hay otros cuyo objeto, indiferente en sí, se convierte en ley por la voluntad de Dios y sólo pueden ser revelados; pero estos segundos preceptos son indispensables para la ejecución de los primeros que, por ser demasiado generales, no determinan las circunstancias de su aplicación: ¿cómo prohibir el robo, si no se define la propiedad?

Fue en España y en Marruecos donde se desarrolló la filosofía judía. Avicebrón de Málaga (Salomón ben Gabirol, 1020-1070) escribió una *Fuente de la vida* de gran importancia histórica: en el siglo XIII

latino sería una de las principales fuentes del neoplatonismo. Contiene una clasificación jerárquica de las realidades: primero Dios, elevado por encima de todo; después la voluntad; después la forma, inseparable de la materia a la que determina. El objetivo de *Fuente de la vida* es el estudio de la forma y de la materia. La idea general de este estudio es la siguiente: «Todas las cosas que emanan de un mismo origen, se encuentran reunidas cuando están cerca de su origen y dispersas cuando están lejos de él». En el nivel más alto está la forma universal que contiene, unidas en ella, a todas la formas; en el más bajo, las cosas sensibles, que contienen también todas las formas, pero separadas unas de otras y dispersas; entre ambas, hay realidades como la inteligencia, que contiene unidas y, sin embargo, diferenciadas, a todas las formas. Un segundo principio de Avicebrón es que no hay forma sin materia; a cada nivel de la realidad corresponde una materia tanto más perfecta cuanto más elevado es ese nivel; porque la perfección de una materia consiste en recibir las formas en el mayor estado de unión posible. De ahí el orden de *Fuente de la vida*, que empieza por el nivel más bajo, el de las sustancias corporales, estudia sucesivamente la materia corpórea, que sostiene las cualidades sensibles, la materia espiritual, que sostiene la forma sustancial del cuerpo, la materia de las sustancias espirituales intermedias (almas), la de las sustancias simples (inteligencias) y, por último, la materia universal, que sostiene la forma universal.

Se ve el puesto que ocupa en esta jerarquía el conocimiento intelectual; las formas están todas juntas en la inteligencia y unidas a ella con unión espiritual esencial, no con la unión accidental que las une a los cuerpos: rasgo esencial para el neoplatonismo, que no superpone el conocimiento a la realidad, sino que lo considera como uno de los niveles de las realidades escalonadas entre lo uno y lo múltiple.

En el siglo XI se produjo también en España un movimiento de piedad mística, conocido gracias a la traducción reciente de la obra de Ibn Paquda, *Introducción a las obligaciones de los corazones*.

Moisés ben Maimón (Maimónides), nacido en Córdoba (1135) y muerto en El Cairo (1204), fue, sobre todo con su *Guía de descarriados*, un rabino que explicaba la Ley y que estudiaba los temas filosóficos, las cuestiones de las inteligencias separadas, de los movimientos de las esferas, de la forma y de la materia, sólo para comprender mejor el Libro. La especulación filosófica es autónoma (como pensará santo Tomás), pero sirve para confirmar las verdades de la Ley. Esta postura confiere al pensamiento de Maimónides cierta ambigüedad o, por lo menos, una diversidad de aspectos que se concilian mal. Tratanto, por ejemplo, de demostrar filosóficamente la existencia de la unidad de Dios (libro II), toma de los peripatéticos una demostración que se basa en la eternidad del universo admitida por ellos y llega a deducir la existencia de un motor infinito, que es Dios, mediante

la consideración del movimiento sin principio ni fin de las esferas celestes. Sin embargo, Maimónides no admite la eternidad del mundo sino a título de hipótesis y para que sea posible la demostración. Su sistema del mundo es, en última instancia, como el de todos los filósofos árabes, el sistema de las esferas homocéntricas surgido de Aristóteles; pero se mantiene también en esto muy escéptico respecto de la exactitud de esta representación, que no considera susceptible de demostración.

El centro de las preocupaciones de Maimónides parece haber sido el papel intelectual y social del profeta [6]. «La profecía es una emanación de Dios que se extiende a través del intelecto activo, a la facultad racional primero y a la imaginativa después. Extendida a la sola facultad racional, origina los sabios especulativos; extendida a la razón y a la imaginación, origina los profetas propiamente dichos, indispensables para reunir a los hombres en una sociedad perfecta y para regular las acciones de los individuos humanos, cuya diversidad y, por consiguiente, sus posibles conflictos, sobrepasan todo lo que puede observarse en las demás especies».

9. LA FILOSOFIA BIZANTINA

La ciudad de Constantino tenía, en la edad media, todas las posibilidades para continuar la tradición filosófica griega; pero, convertida en ciudad de juristas, de hombres de negocios y de teólogos, no sentía interés por la filosofía. El número de cátedras de filosofía en la universidad de Constantinopla era insignificante en comparación con las cátedras de sofística y de jurisprudencia [7]. Sólo aparecían algunos eruditos y comentaristas, para quienes la única cuestión importante era el conflicto entre Platón y Aristóteles. El erudito Focio (820-897) nos ha transmitido en su *Biblioteca* numerosos extractos o resúmenes de filósofos griegos y mostraba gran predilección por Aristóteles. Psellos (1018-1098), por el contrario, era ferviente defensor de Platón. Platón era, para él, el verdadero teólogo, mientras que «Aristóteles abordó, con frecuencia de manera demasiado humana, los dogmas teológicos». La inmensa obra de Psellos fue el punto de partida de la corriente de filosofía platónica que, a través de Plethón y Besarión, se propagó a la Italia del Renacimiento y al resto de occidente. Para la historia de las ideas es interesante definir en qué consistía su platonismo. Su inspirador era, ante todo, Proclo, «hombre

[6] S. MUNK, *Guide des egarés, par Maïmonide* I-III, Paris [2] 1960, I, p. 281.
[7] *Código teodosiano*, XIV, 9, 3: cinco cátedras de retórica, veinte de gramática, dos de ciencias jurídicas y sólo una de filosofía.

de naturaleza superior que llegó en filosofía a todas las profundidades». «Me dirigí, contaba también, a Plotino, Porfirio y Jámblico, pero me detuve en el admirable Proclo como en un amplio puerto. El me proporcionó la ciencia y unas ideas justas» [8]. Tal doctrina tenía que dar más que cualquier otra a un espíritu de formación jurídica como el de Psellos. Encontró grandes dificultades para restaurar aquella filosofía pagana; siguiendo el ejemplo de san Juan Damasceno (que denunciaba «los errores satánicos de los sabios paganos»), los monjes del monte Olimpo, de quienes pretendía que admirasen a Platón, trataban al filósofo ateniense de «satán helénico». Pero, como dijo Psellos respondiendo a los reproches de su amigo Xifilino, ¿qué otra cosa había que hacer, sino continuar la tradición de los padres capadocios y utilizar a Platón para defender los dogmas cristianos? «Las doctrinas de Platón sobre la justicia y la inmortalidad del alma, ¿no son, para los nuestros, puntos de partida de doctrinas semejantes?» [9] En la universidad de Bizancio, restaurada por Constantino Monómaco, Psellos se esforzó en recuperar la tradición de la enseñanza neoplatónica partiendo de las ciencias enumeradas en el libro VI de la *República*, enseñado con los manuales de Nicómaco de Gerasa, de Euclides y de Diofante, por lo que se refería a las matemáticas, estudiando a Platón y Proclo para la astronomía y a Aristógenes para la música; por encima, la filosofía, que empezaba con la lógica de Aristóteles y terminaba en los comentarios de Proclo y, más arriba aún, la explicación alegórica de los textos inspirados, tales como los poemas de Orfeo o los *Oráculos caldeos*. Con todo ello no pretendía originalidad alguna: «Mi único mérito consiste en que he recogido algunas doctrinas filosóficas en una fuente que ya no manaba» [10]. De ahí se deducía un racionalismo muy firme que le llevaba a atacar (como había hecho Plotino) las supersticiones de su tiempo y, especialmente, la creencia en los demonios que reprochaba al patriarca Miguel Cerulario. Psellos intentó mantenerse como metafísico especulativo, sin desviarse hacia la teurgia.

La tradición recuperada por él fue continuada por sus discípulos Miguel de Efeso y Juan Italos, que transcribieron incansablemente los comentarios neoplatónicos de Aristóteles o Platón. Eustrato, alumno de Italos, fue obispo de Nicea, censurado por enseñar la misma doctrina plotiniana de las hipóstasis que Abelardo enseñó un poco más tarde en París. El neoplatonismo de Proclo, por muy atacado que fuese por los teólogos (tenemos, por ejemplo, una refutación de los *Ele-*

---

[8] Cf. C. ZERVOS, *Michel Psellos. Un philosophe néoplatonicien du XIe siècle*, Paris 1920, p. 193, n. 2 y 3.
[9] K. N. Sathas, Μεσαιωνικη βιβλιοθήκη IV-V, Venezia 1874-1875, pp. 444 ss.
[10] C. ZERVOS, *Michel Psellos*, p. 40.

mentos de teología de Proclo, realizada en el siglo XII por Nicolás de Modón), persistió en el siglo XII con Miguel Itálico y Nicéforo Blemmida; en el XIII y XIV, con Jorge Acropolita, José, Teodoro Metoquita y Nicéforo Gregoras y, en el XV, con Demetrio Cidonio y Gemistio Plethón, que introdujo el platonismo en Florencia, en la corte de los Médicis, y defendió frecuentemente a Platón contra los peripatéticos.

Parece haber visto en el platonismo el punto de apoyo para una religión universal: «Le he oído decir, escribió Jorge de Trebisonda, cuando estábamos en Florencia, que de aquí a pocos años todos los hombres de la tierra abrazarían, de común acuerdo y con el mismo espíritu, una sola e idéntica religión... Y, cuando le preguntaba si esa religión sería la de Mahoma o la de Cristo, respondía: Ni una ni otra, sino una tercera que no será diferente del paganismo»[11]. Esa fue la salida del movimiento inaugurado por Psellos.

Contra Plethón, Teodoro Gaza representó, en el siglo XV, la vieja tradición de concordancia entre Platón y Aristóteles[12]. Los comentarios de Aristóteles continuaron en Bizancio durante todo este período: entre los propios discípulos de Psellos, Miguel de Efeso comentó una parte del *Organon* y el libro X de la *Etica a Nicómaco;* Juan Italos, *la Interpretación de los juicios;* Eustrato, la *Etica a Nicómaco* y los *Segundos Analíticos.* En el siglo XIV, Nicéforo Blemmida, Jorge Paquimeres (1242-1310), Sofonías, Juan Pediasimos y León Magentino parafrasearon o resumieron los tratados lógicos y psicológicos de Aristóteles y copiaron los comentarios de Simplicio y Ammonio.

Por último, conviene señalar, al menos, junto a estos filósofos oficiales y universitarios, una corriente de ideas místicas que continuó en los monasterios. Una de sus primeras manifestaciones fue la *Escala del paraíso* de san Juan Climaco, abad del monasterio del monte Sinaí a principios del siglo VII. Esa obra, que se hizo célebre y fue conocida sobre todo en occidente por Gerson, sufrió las influencias de un pensamiento filosófico más popular que el de Platón y Aristóteles, y en ella se aprecian los ecos del pensamiento estoico y del cínico. Juan Climaco señala en su escala treinta grados sucesivos, el vigésimo noveno de los cuales es la impasibilidad (ἀπάθεια). El impasible es «el que ha hecho su carne incorruptible, ha elevado su pensamiento por encima de la creación y ha subordinado a él todas sus sensaciones»[13]. Juan Climaco veía en los padres del desierto, de Egipto,

[11] *Comparation des philosophes Platon et Aristoteles,* trad. por BOIVIN, en *Mémoires de l'Académie des inscriptions* II, 1717, citados por C. ZERVOS, *Michel Psellos,* p. 239.
[12] Cf. J. W. TAYLOR, *Teodoro Gaza, De fato,* Toronto 1925.
[13] MIGNE, *Patrologie grecque* LXXXVIII, pp. 1148 b y 1149 a.

cuya vida nos cuenta la *Historia Lausiaca*, ejemplos ilustres de esa impasibilidad. Su obra constituye uno de los eslabones que unen la mística cristiana a Pirrón y a Diógenes.

La corriente de misticismo especulativo, que se remite a Dionisio Areopagita, continúa también en los monasterios griegos con el autor anónimo (siglo VIII) de un comentario a los libros de Salomón, inspirado en el neoplatonismo de Máximo, discípulo de Dionisio; y también con Simeón (1025-1092), que sostenía que la intuición mística era incompatible con la vida mundana y posible sólo entre los monjes. Gregorio Palamas y su discípulo, Nicolás Cabasilas, ambos arzobispos de Tesalónica hacia mediados del siglo XIV, tomaron partido por los hesicastas, que sostenían que fuera de la Trinidad existe una luz increada que emana de ella y que pone al místico en comunicación con Dios, lo cual venía a ser la manifestación suprema del emanatismo neoplatónico en el seno del cristianismo.

BIBLIOGRAFIA

CORBIN, H.: *Histoire de la philosophie islamique*, t. I, *Des origines jusqu'à a la mort d'Averroès*, Paris, 1964.
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *Historia de la filosofía española. Filosofía hispano-musulmana*, I-II, Madrid, 1957.
—*La filosofía árabe*, Madrid, 1963.
CUEVAS, C.: *El pensamiento del Islam*, Madrid, 1972.
ENCYCLOPÉDIE de L'Islam, Paris-Leyde, 1907 ss.
HORTEN, M.: *Die Philosophie des Islam*, München, 1923.
MUNK, S.: *Mélanges de philosophie juïve et arabe*, Paris, 1859.
POLLAK, J.: «Entwicklung der arabischen und judischen Philosophie im Mittelalter», *Archiv für die Geschichte der Philosophie* (1906-1909).
QUADRI, G.: *La philosophie arabe dans l'Europe médiévale*, Paris, 1960.
ROSENTHAL, E. I. J.: *El pensamiento político en el Islam medieval*, Madrid, 1967.

I

ABU'L HOSAYN AL KHAYYAT: *Le livre du triomphe*, trad. A. Nader, Beyrouth, 1955.
ARBERRY, A. J.: *Revelation and reason in Islam*, London, 1957.
GARDET, L., y ANAWATI, M. M.: *Introduction à la theologie musulmane*, Paris, 1948.
GOLDZIHER, I.: *Le dogme et la loi de l'Islam*, Paris, 1958.
GUTTMANN, M.: *Das religions philosophische System der Mutakallimûn nach dem Berichte des Maimonides*, Leipzig, 1865.
HOROWITZ, S.: *Über den Einfluss der griechischen Philosophie auf die Entwicklung des Kalām*, Breslau, 1909.
MACDONALD, D. B.: *Development of Muslim Theology, Jurisprudence and Constitucional Theory*, New York, 1903.
NADER, A. N.: *Le systeme philosophique des Mo'tazilites*, Beyrouth, 1956.
ROSENTHAL, F.: *The Muslim Concept of Freedom*, Leyden, 1960.
WATT, W. M.: *Free Will and Predestination in Early Islam*, London, 1948.

II

BARDENHEWER, O.: *Die pseudo-aristotelische Schrift Über das reine Gute, bekannt unter dem Namen Liber de Causis*, Freiburg, 1882.
BAUMSTARK, A.: *Aristoteles bei des Syrern von V. bis VIII. Jahrhundert*, Leipzig, 1900.
DIETERICH, F.: *Die sogenannte Theologie des Aristoteles*, Leipzig, 1882 (reeditada por A. Badawi, El Cairo, 1955).
HOROWITZ, S.: «Über den Einfluss des Stoicismus aus dis Entwicklung der Philosophie im Islam», en *Zeitschrift des Morgenlands Gesellschaft*, LVII, 1903.
RUSKA, J.: *Das Steinbuch des Aristoteles*, Heidelberg, 1912.

III

BOER, T. J. de: «Zu Kindi und seiner Schule», *Archiv fur die Geschichte der Philosophie* (1900).
NAGY, A.: «Die philosophischen Abhandlungen des Ja'qub ben Ishaq al-Kindi», en *Beitrage...*, Münster, 1897.
RITTER, H., y WALZER, R.: «Uno scritto morale di al-Kindi», en *Mémoires de l'Academia dei Lincei*, Roma, 1938.

IV

AL-FARABI: *De Platonis philosophia*, ed. F. Rosenthal-R. Walzer, London, 1943.
—*Philosophy of Plato and Aristotle*, trad. M. Mahdi, New York, 1962.
—*La Ciudad Ideal*, presentación de M. Cruz Hernández y trad. de M. Alonso Alonso, Tecnos, Madrid, 1985.
ALONSO, M.: «Al-Farabi. Libro de la concordancia entre el divino Platón y Aristóteles», *Pensamiento*, 25 (1969).
BÄUMKER, C.: *Alfârâbî. Über den Ursprung der Wissenschaften*, Münster, 1916.
DIETERICH, F.: *Al-Fârâbîs philosophische abhandlungen*, Leyden, 1892.
—*Der Musterstaat*, Leyden, 1900.
GILSON, E.: «Le texte latin medieval du De intellectu d'Alfarabi», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire du Moyen Âge*, 4 (1929).
—«Les sources gréco-arabes de l'augustinisme avicennisant», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire...* (1930).
GONZÁLEZ PALENCIA, A.: *Alfarabi. Catálogo de las ciencias*, Madrid, 1932.
HORTEN, M.: «Das Buch der Rigsteine Fârâbis», en *Beitrage...*, Münster, 1906.
MADKOUR, I.: *La place d'Al Fârâbî dans l'école philosophique musulmane*, Paris, 1934.

V

ANWATI, G. C.: *Essai de bibliographie avicenienne*, El Cairo, 1950.
AVICENA: *Opera*, Venezia, 1495, 1508, 1546.
—*Le livre de science*, Paris, 1955-1958.
CARAME, N.: *Avicennae Metaphysices Compendium*, Roma, 1926.
CORBIN, J.: *Avicenne et le récit visionnaire*, Paris, 1954.
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: *La metafísica de Avicena*, Granada, 1949.
—*Avicena. Sobre Metafísica*, Madrid, 1950.
GARDET, L.: *La pensée religieuse d'Avicenne*, Paris, 1951.
GILSON, E.: «Avicenne et le point de départ de Duns Scot», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire...*, 2 (1926).
GOICHON, A.-M.: *Lexique de la langue philosophique d'Ibn Sinâ*, Paris, 1938.
—*Livre des directives et remarques*, Paris, 1951.

HORTEN, M.: *Die Metaphysik Avicennas*, Halle, 1907-1909.
MADAWI, Y.: *Bibliographie d'Ibn Sinâ*, Theran, 1945.
RIET, S. van: *Avicena. Liber «De anima»*, I-II, Louvain-Leyden, 1968-1972.

VI

ABU RIDAH, M. A. H.: *Al-Ghazzâlî und seine Widerlegung der griechischen Philosophie*, München, 1952.
ASÍN PALACIOS, M.: *Algazel*, Zaragoza, 1901.
—*La espiritualidad de Algazel*, I-V, Madrid, 1934-1941.
—*El justo medio en la ciencia (compendio de teología dogmática de Algazel)*, Madrid, 1929.
BADAWI, A.: *Aristû'inda'l Araba*, El Cairo, 1955.
—*Neoplatonici apud Arabos*, El Cairo, 1955.
CHIDIAC, R.: *Réfutation excellente de la divinité de Jésus-Christ*, Paris, 1939.
GOLDZIHER, I.: *Streitschrift des Ghâzâlî gegen die Batiniyya Sekte*, Leyden, 1916.
JABRE, F.: *La notion de certitude selon Ghazâlî*, Paris, 1958.
MACDONALD, D. B.: «The Life of Ghâzâlî», en *Journal of American Orient Society* (1899).
MADKOUR, I.: *L'Organon d'Aristote dans le monde arabe*, Paris, 1934.
VAJDA, G.: *Isaac Albalag, averroïste juif traducteur et annotateur d'al Ghazâlî*, Paris, 1960.
WALZER, R.: *New Light on the Arabic Translations of Aristote*, 1953.
WATT, W. M.: *The Faith and Practice of al-Ghazâlî*, London, 1953.
WENSINCK, A. J.: *La pensée de Ghazâlî*, Paris, 1940.

VII

ALONSO, M.: «La cronología de las obras de Averroes», en *Miscelánea Comillas*, I (1943), pp. 441-460.
ASÍN PALACIOS, M.: «El filósofo zaragozano Avempace», *Revista de Aragón*, I (1900), II (1901).
—*El averroísmo teológico de santo Tomás de Aquino*, Zaragoza, 1904.
AVEMPACE: *El régimen del solitario*, trad. Asín Palacios, Madrid-Granada, 1946.
AVERROES: *Comentarios*, trad. latina, Venezia, 1472.
—*Commentaires*, I-XI, Venezia, 1560.
—*Destruction de la destruction*, Oxford, 1954.
—*Traité decisif sur l'accord de la religion et de la philosophie*, trad. L. Gauthier, Alger, 1942, 1948.
CRUZ HERNÁNDEZ, M.: «El averroísmo y el origen medieval del espíritu laico», *Revista de Occidente*, 91 (1970), pp. 26-37.
GAUTHIER, L.: *Ibn Thofail*, Paris, 1909.
—*Hayy ben Yaqdhân, roman philosophique d'Ibn Thofaïl*, Oxford, 1671.
—*Accord de la religion et de la philosophie. Traté d'Ibn Rochd*, Alger, 1905.
—*La théorie d'Ibn Rochd sur les rapports de la religion et de la philosophie*, Paris, 1909.
GONZÁLEZ PALENCIA, A.: *El filósofo autodidacta*, Madrid, 1934.
GONZALO MAESO, D.: «Averroes y Maimónides, dos glorias de Córdoba», en *Miscelánea de estudios árabes y hebraicos*, 16 y 17 (1967-1968), pp. 139-164.
HANNES, L.: *Des Averroes Abhandlungen «Über die Moglichkeit der Conjunktion» und «Über den materiellen Intellekt»*, Halle, 1892.
HORTEN, M.: *Die Metaphysik des Averroes*, Frankfurt, 1960.
—*Die Hauptlehren des Averroes nach seiner Schrift «Die Widerlegung des Gazâlî»*, Bonn, 1913.

HOURANY, G. F.: *Averroes of the Harmony of Religion and Philosophy*, London, 1961.
IBN TOFAIL: *Hayy ben Yaqdhân*, trad. L. Gauthier, Paris, [2] 1936.
POCOCK, E.: *Philosophus autodidactus sive Epistola Abi Jaafar ibn Thofail*, Oxford, 1671.
QUIRÓS RODRÍGUEZ, C.: *Averroes. Compendio de metafísica*, Madrid, 1919.
RENAN, E.: *Averroès et l'averroïsme*, Paris, [8] 1925.
ROSENTHAL, F.: *Averroes' Commentary on Plato's Republic*, Cambridge, 1956.
STUART CRAWFORD, F.: *Averroes cordubensis comentari um magnum in Aristotelis «De anima» libros*, Cambridge, 1953.
VAN DEN BERG, S.: *Die Epitomeder Metaphysik des Averroes*, Leyden, 1970.
—*The Incoherence of the Incoherence*, I-II, Oxford, 1954.

VIII

ALTMANN, A., y STERN, S. M.: *Isaac Israeli*, London, 1958.
DIEZ, A.: «Maimónides, defensor de la equivocidad entre Dios y las creaturas», *Ideales* (Salamanca, 1929).
GAOS, J.: «La filosofía de Maimónides», *Revista de Occidente*, 141, 142 (1935).
GUTTMANN, J.: *Die Philosphie des Judentums*, München, 1933.
IBN GABIROL, S.: *Fons vitae*, ed. Cl. Baümker, Münster, 1892-1895.
—*La source de vie*, trad. J. Brunner, Paris, 1950.
IBN PAQUDA, B.: *Introduction aux devoirs du coeur*, trad. A. Chouraqui, Paris, 1950.
LLAMAS, J.: *Maimónides*, Madrid, 1935.
MAIMÓNIDES: *The Guide of the Perplexed*, trad. A. Pines, Chicago, 1960.
—*La guide des égarés*, I-III, trad. S. Munk, Paris, [2] 1960.
MALTER, H.: *Saadia Gaon, his Life and Works*, Philadelphia, 1923.
MILLÁS VALLICROSA, J. M.: *Selomó ibn Gabirol como poeta y filósofo*, Madrid-Barcelona, 1945.
MUNK, S.: *Mélanges de philosophie juive et arabe*, Paris, 1955.
SAFRAN, A.: *La Cabale*, Paris, 1960.
SCHOLEM, G. G.: *Les grands courants de la mystique juive*, Paris, 1950.
—*Ursprung und Anfänge der kabbala*, Berlin, 1962.
SUÁREZ LORENZO, J.: *Maimónides. Guía de descarriados*, Instituto Maimónides, Madrid, 1935.
VAIDA, G.: *Introduction à la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, 1947.
—*Recherches sur la philosophie et la kabbale dans la pensée juive du Moyen Âge*, Paris, 1962.
VALERA, F.: *Vida y obra de Maimónides*, Madrid, 1946.
VENTURA, M.: *La philosophie de Saadia Gaon*, Paris, 1934.

CAPITULO V

EL SIGLO XIII

1. CARACTERES GENERALES

August Comte[1] hizo un magnífico y conocido elogio del siglo XIII: la edad orgánica por excelencia, que consiguió la unidad espiritual, la verdadera catolicidad. Hacia este siglo se dirige el sueño de los que consideran que la paz social es imposible sin el fundamento de una fe común que dirija el pensamiento y la acción y mantenga subordinadas a la filosofía, las artes, la moral.

Seguramente no existe ninguna otra época en la que los esquemas de la vida espiritual hayan sido tan sólidos y nítidos. Las circunstancias eran, entonces, especialmente favorables; el florecimiento de ricas ciudades mercantiles favorecía, como ha ocurrido siempre, el intercambio activo de ideas; la universidad de París, que iba a desempeñar un importante papel en la vida intelectual del siglo XIII, sería incomprensible sin el París de Felipe Augusto, la capital de un reino que se convierte en el más poderoso de Europa y que atrae a los extranjeros de cualquier procedencia, sin que haya traza alguna de exclusivismo nacional en la enseñanza ofrecida en una lengua que es la lengua litúrgica de la cristiandad y por maestros de todos los países: ingleses, como Alejandro de Hales; italianos, como san Buenaventura y santo Tomás de Aquino; alemanes, como Alberto Magno. Era la universidad de toda la cristiandad occidental y el jefe de la cristiandad, el vicario de Cristo, al organizarla y darle estatutos, pretendió hacer de ella el centro mismo de la vida intelectual cristiana. Fue el mismo papa, Inocencio III, el que creó la Inquisición, confirmó las órdenes mendicantes, franciscanos y dominicos, y alentó a la universidad de París; tres actos inspirados en el mismo talante: el deseo de fortificar la unidad cristiana. En la Inquisición tenía un medio de expurgar las herejías; en las órdenes mendicantes, hombres que, apartados de cualquier interés temporal y del menor apego a su país, se ponían al servicio exclusivo del pensamiento cristiano; en la universidad, que reunía, bajo los nombres de facultad de artes, facultad de derecho y facultad de teología, a escuelas ya florecientes pero dispersas, un medio de sistematizar toda la vida intelectual de la época en torno a la enseñanza de la teología.

---

[1] A. COMTE, *Système de politique positive* I-IV, Cres, Paris 1921; T. III, p. 488.

Porque sólo el papa tenía capacidad de decisión sobre la enseñanza de la universidad, a la que Felipe Augusto se limitaba a conceder meros privilegios temporales. Pretendió organizar la enseñanza de manera que contrarrestase el peligro que suponía para la teología el desmesurado desarrollo de la dialéctica. La dialéctica tenía que seguir siendo un instrumento y había que impedir a los «doctores modernos de las artes liberales» que se ocupasen de temas teológicos. Así lo dijo Inocencio III en 1219 y lo repitió Gregorio IX en 1228: «La inteligencia teológica... debe ejercer su poder sobre cada facultad, de la misma manera que lo ejerce el espíritu sobre la carne, y dirigirla hacia el camino recto para que no se extravíe». Se trataba de una teología que había de exponerse exclusivamente «conforme a las probadas tradiciones de los santos» y no utilizar «armas carnales». En 1231 lanzó la consigna: «Que los maestros de teología no hagan ostentación de filosofía». En tales condiciones, la filosofía quedó reducida, efectivamente, al arte de discutir y de extraer consecuencias, partiendo de premisas sentadas por la autoridad divina. De ahí la forma literaria de los escritos de aquel tiempo, derivada del método empleado por Abelardo en *Sic et non* y, después, por los sentenciarios del siglo XII: se argumenta sobre cada tema apoyándose en autoridades o razones deducidas de la autoridad y, después de haber indicado el pro y el contra, se da la solución. Se ignora o evita cualquier exposición de conjunto, cualquier visión sintética que, uniendo sistemáticamente las diversas afirmaciones del teólogo, diese a la doctrina cristiana un aspecto demasiado racional. Hay, desde luego, cierto orden inherente a la exposición de las verdades de la doctrina cristiana: Dios, la creación, la caída, la redención y la salvación, constituyen el orden tradicional, el que siguió Pedro Lombardo y subyace en las *Sumas* de santo Tomás de Aquino; pero hay que decir que es un orden de verdades reveladas en el que una no depende lógicamente de la precedente. Creación, caída, redención, son actos libres que es posible conocer por sus efectos, pero no deducir de principios necesarios. Hace falta, por tanto, estudiar separadamente cada uno de los artículos de la fe y las afirmaciones que implican, utilizando la razón para descender a las consecuencias, pero no para ascender a los principios ni sistematizar.

Pero, dentro de estos esquemas tan rígidos y fijos, ¿pudo tener el pensamiento la catolicidad que los papas querían imponerle? De ninguna manera; a pesar de la voluntad de los papas, el siglo XIII nos ofrece un espectáculo de agudos conflictos que impiden hablar, ni siquiera en aquella época, de una filosofía escolástica única, y que no se apaciguarán hasta después de la edad media. Esos conflictos se originaban precisamente en la pretensión de reducir toda la alta enseñanza intelectual a la teología y a las disciplinas que sirven de preparación. La filosofía puramente humana exige un lugar específico, y no se sabía cuál asignarle. Si fuese dentro de la teología se encontra-

rían demasiadas dificultades para mantener la unidad de una doctrina que emplease a la vez métodos tan divergentes como la autoridad y el método racional. Muy pronto podremos ver ilustres ejemplos de ello. Si, por el contrario, se expulsaba a la filosofía de la teología, reivindicaría su independencia. En ambos casos quedaría rota la unidad espiritual que se quería establecer. Rota por creer, por motivos esencialmente políticos o religiosos, que no se debía tener en cuenta la autonomía de la razón humana, y no habrá oportunidad de rehacerla hasta que se abandone la pretensión de la teología de dirigir todos los estudios.

La historia de la filosofía en el siglo XIII es la historia de estos conflictos; no queda en ella nada de aquel renacimiento anticipado, de aquella libertad de espíritu, de aquel pensamiento apasionado que veíamos en el siglo XII. Hay, en su lugar, una búsqueda, a toda costa —aun a costa de la lógica y de la coherencia— de la unidad, deseada por razones sociales y políticas más que intelectuales.

2. LA DIFUSION DE LAS OBRAS DE ARISTOTELES EN OCCIDENTE

Tales conflictos se verían agravados por el conocimiento completo de las obras de Aristóteles que, traducidas al latín, ya fuese del árabe o del griego, abrían al pensamiento filosófico un campo insospechado y proporcionaban por primera vez la revelación directa de un pensamiento pagano, no modificado por los contactos con el pensamiento cristiano.

Desde mediados del siglo XII, en Toledo, una escuela de traductores, bajo los auspicios del arzobispo Raimundo (1086-1151), había empezado a traducir del árabe los *Analíticos posteriores,* con el *Comentario* de Temistio, así como los *Tópicos* y las *Refutaciones de los sofistas.* Gerardo de Cremona (muerto en 1187) tradujo los *Meteoros,* la *Física, Del cielo, De la generación y la corrupción,* sin contar los apócrifos, la *Teología,* el tratado *Sobre las causas,* el de las *Causas de las propiedades de los elementos.* Después, el conocimiento del griego se extendió, hallándose en manuscritos del siglo XII una traducción de la *Metafísica* (menos los libros M y N, que aún no estaban traducidos en 1270) y también un *Comentario* sobre aquella. Guillaume le Breton, en su crónica del año 1210, dice que en París se leía la *Metafísica,* «recientemente traída de Constantinopla y traducida del griego al latín». Enrique de Brabante, Guillaume de Moerbeke (1215-1286), amigo de santo Tomás de Aquino, Roberto Grosseteste y Bartolomé de Mesina, fueron helenistas que a lo largo del siglo XIII, tradujeron todas o parte de las obras de Aristóteles y especialmente la *Política,* ignorada por los filósofos árabes.

Se tradujeron también las obras de los comentaristas árabes e incluso griegos y de los filósofos judíos; son conocidos Al Kindi, Al Farabi, Avicena y Avicebrón; a mediados del siglo XIII estaban en París todos los comentarios de Averroes, menos el del *Organon*.

Es fácil imaginar el efecto fulminante de tales descubrimientos sobre aquellos espíritus ávidos de instrucción libresca, mal preparados para comprender y juzgar a Aristóteles, por carecer del sentido histórico necesario para situarlo en su ambiente, ya que sólo lo estudiaban por traducciones que, según la costumbre de la época, eran frecuentemente incomprensibles por su rigidez al trasladar palabra por palabra y, finalmente, porque no contaban, frente a tan prestigiosa influencia, con la ayuda de ninguna doctrina adversa ni método alguno que oponer a la sólida construcción aristotélica, salvo, quizá, un vago neoplatonismo. Del propio Platón sólo se habían traducido, en el siglo XIII, el *Fedón* y el *Menón*. En la segunda mitad de aquel siglo se conocieron las *Hipotiposis* de Sexto Empírico. Nada de eso era suficiente para contrarrestar al peripatetismo.

Esta doctrina, tan fuerte como débiles eran las demás, contenía algo muy distinto de lo que los teólogos pedían a la filosofía. La filosofía, siempre sierva, debía ser utilizada como preliminar y auxiliar; se quería de ella un método de discusión y no unas afirmaciones relativas a la naturaleza de las cosas. Y resultó que Aristóteles ofrecía una física que, junto con la teología a la que iba unida, sugería una imagen del universo absolutamente incompatible con la que implican la doctrina y la propia vida cristianas. Ofrecía un mundo eterno e increado; un dios que es mero motor del cielo de los fijos y cuya providencia, e incluso conocimiento, no se extienden a las cosas del mundo sublunar; un alma que es la simple forma del cuerpo organizado y que debe nacer y desaparecer con él, sin que tenga, por tanto, ningún destino sobrenatural; y, en consecuencia, se suprimía toda la significación del drama de la salvación. Creación, caída, redención, vida eterna, eran ignoradas por completo e implícitamente negadas por Aristóteles. Ya no se trataba de aquel platonismo ecléctico que ofrecía, sin duda, ciertos peligros, puesto que desembocaba en las soluciones erróneas de Escoto Eriúgena y de Abelardo, pero que, al menos, además de poder adaptarse bastante bien al dogma, gracias a los buenos oficios de san Agustín y el Areopagita, manifestaba una preocupación por la realidad divina y por la vida sobrenatural del alma. El aristotelismo, en cambio, rechazaba incluso el planteamiento mismo de tales problemas y se negaba a darles un sentido cualquiera.

Además de su discrepancia formal con la teología cristiana, hay que añadir que el bloque doctrinal constituido por la física de Aristóteles tampoco era conciliable con la única ciencia experimental que, en la edad media, mereció verdaderamente tal nombre: la astronomía. El conocimiento exacto que se tenía entonces de la variación de

las distancias de los planetas en relación con la tierra durante el curso de sus revoluciones, haría imposible una teoría de los cielos que encajase al planeta en determinada esfera que tuviese a la tierra como centro y que supondría un retraso con respecto a la doctrina de Tolomeo, cuyo *Almagesto* había sido traducido por Gerardo de Cremona en 1175, o la doctrina pitagórica del movimiento de la tierra, conocida desde la alta edad media. Esas circunstancias no detuvieron al principio el avance del aristotelismo, pero más adelante, una vez que hubo triunfado, sería una de las causas más importantes de su ruina.

Lo que interesaba en aquel momento era que el aristotelismo, lejos de servir a la política universitaria de los papas, amenazaba con constituir un gran obstáculo. El mismo Alberto Magno denunciaba la influencia de la física de Aristóteles en las ideas heterodoxas de David de Dinant. Desde 1211, el concilio de París prohibió enseñar la física de Aristóteles; el legado del papa, Roberto de Courcon, que dio los estatutos de la universidad de París en 1215, permitía los libros lógicos y éticos de Aristóteles, pero prohibió leer la *Metafísica* y la *Filosofía natural*. Una prohibición inútil, sin duda, ante el entusiasmo del público, por lo cual Gregorio IX se limitó a ordenar la difusión de ediciones de Aristóteles expurgadas de cualquier afirmación contraria al dogma. No es menos cierto que, en 1255, la *Física* y la *Metafísica* figuraban en el programa de la facultad de artes; que, a partir de este momento, la autoridad no condenaba ya a Aristóteles, sino a los que deducían de sus libros doctrinas contrarias a la ortodoxia; y, por último, que Aristóteles se convirtió poco a poco en una autoridad indiscutible. Es la historia de la cristianización de Aristóteles, que detallaremos más adelante.

3. DOMINGO GUNDISALVO

El pensamiento de Aristóteles y los neoplatónicos árabes o judíos fue difundido inicialmente por compiladores como Domingo Gundisalvo (muerto en 1151), el arcediano de Segovia que, además de sus traducciones, escribió obras como *División de la filosofía*, compuesta según Al Farabi y las *Definiciones* de Isaac Israeli. En ellas alteraba el orden tradicional del *trivium* y el *quadrivium* para sustituirlo por el de la enciclopedia aristotélica: la física, que estudia los seres móviles y materiales; la matemática, que estudia los mismos seres, pero haciendo abstracción de su materia y de su movimiento; la teología, que estudia los seres inmóviles como Dios y los ángeles. En cuanto a la lógica, es un instrumento que debe preceder a la filosofía. Domingo Gundisalvo ofrece el plan de estudios de los libros físicos y metafísicos de Aristóteles, según Al Farabi; los primeros irían de la *Física* al tratado *Del alma*, pasando por los tratados *Sobre el cielo* y *So-*

bre los animales; los segundos tratan sucesivamente de la esencia y de sus accidentes, de los principios de las demostraciones, de las esencias incorpóreas, de su jerarquía y de la acción divina. Era un plan completamente nuevo en occidente, según el cual la teología, como estudio del motor inmóvil, está íntimamente unida a la física, como estudio de los cuerpos móviles, y donde el estudio del alma como forma del cuerpo organizado es parte de la física: se trata de una imagen del universo antitética de la imagen platónico-agustiniana que consideraba, por el contrario, a Dios y al alma en su propia vida, completamente sobrenatural.

La misma inspiración se aprecia en *De la inmortalidad del alma,* donde Domingo, criticando y rechazando formalmente las pruebas platónicas de la inmortalidad del alma humana por demasiado generales y porque alcanzarían también al alma de los brutos, sólo acepta las pruebas fundadas sobre las premisas aristotélicas que contienen, no unos principios generales, sino los caracteres propios del sujeto estudiado; pero la principal de esas pruebas es, como se sabe, la independencia del intelecto con relación al cuerpo, que lleva a concebir una inmortalidad impersonal, muy diferente de la continuación del destino individual del alma.

4. GUILLAUME DE AUVERGNE

Una obra como la de Guillaume de Auvergne, que enseñaba teología en París en 1228, pone de manifiesto esa especie de desasosiego que producía en un agustiniano tradicional la introducción de las nuevas ideas.

Uno de los esfuerzos de la filosofía árabe había consistido en distinguir, sin salir de los esquemas de la filosofía de Aristóteles, el primer principio respecto de los seres derivados de él o creados por él, empresa difícil teniendo en cuenta las características de la metafísica de Aristóteles: efectivamente, mediante sus especulaciones sobre los móviles y los motores, esa metafísica llegaba a plantear una multiplicidad de motores inmóviles, inteligencias motrices de los cielos y almas de los animales, cuya dependencia de un principio único era difícil de entender. Esto concuerda muy mal con el monoteísmo de todas las religiones surgidas del judaísmo. Al Farabi y Avicena salían del paso admitiendo que el principio supremo se distingue de los motores derivados de él por cierto carácter intrínseco: la necesidad. El ser necesario tiene, de por sí, todo lo que es; es simple y único. Los motores derivados son, por el contrario, seres posibles en sí que no existen sino bajo la influencia del ser necesario que los hace pasar al acto.

Aristóteles no podía convertirse en monoteísta si no se añadía a su doctrina alguna distinción de ese tipo; y Guillaume de Auvergne

la introdujo, efectivamente, en la escolástica, refiriéndola también a Boecio: fue la célebre distinción de la esencia y la existencia: «Dios es el ser *(ens)* cuya existencia es ser *(esse)*, es decir, que él y el ser que le atribuimos cuando decimos que es, son una sola y misma cosa». Por el contrario, la criatura está hecha de la unión de dos cosas: lo que es *(quod est)* o su esencia, y aquello por lo cual es *(quo est)*, necesariamente distinto de su esencia, ya que esta esencia no puede existir por sí misma.

Sin embargo, esta distinción, que servía para establecer el monoteísmo, introducía, tal como había sido presentada por Avicena, un nuevo peligro, porque si el papel del principio supremo es hacer pasar al acto a los seres posibles, es preciso que existan como posibles con anterioridad a esa acción; y lo posible es, entonces, una materia independiente del ser supremo. Sólo así podía explicar Avicena la multiplicidad en las criaturas. Para Guillaume del Auvergne, por el contrario, lo posible no es una entidad distinta de Dios, sino sólo el poder que tiene Dios de darle el ser [2].

A este matiz de interpretación se remite la crítica que dirigía a los «peripatéticos», que sostenían la eternidad del mundo, apoyándose en un principio que hemos encontrado con frecuencia: que una esencia inmutable no puede empezar a producir en un determinado momento. Guillaume de Auvergne responde que en ese caso no podría haber cambio alguno en el mundo que no se redujese a lo precedente, es decir, que no podría haber verdadero cambio, considerando el cambio como producción de lo nuevo. Al fundar así los peripatéticos la eternidad del mundo sobre la simplicidad del primer principio, sólo podían explicar lo múltiple y lo cambiante mediante el recurso a una materia independiente. La negación de esa materia llevaba, o bien a negar el cambio, o bien a poner en Dios un poder creador muy distinto del acto puro de Aristóteles.

Del mismo planteamiento surgen las críticas de Guillaume de Auvergne contra las teorías árabes del conocimiento, que introducían en el alma misma la oposición entre materia y forma, al mostrar que el intelecto en potencia pasa al acto bajo la influencia de un intelecto siempre en acto. Guillaume no sólo se niega a aceptar ese intelecto agente separado, que Avicena (y, según él, Aristóteles) situaban en la esfera de la luna, sino que rechaza una teoría anónima de los peripatéticos cristianos que, haciendo tanto del intelecto agente como del intelecto material una facultad del alma, atribuía al primero una acción que consiste en hacer pasar al acto los signos inteligentes que están en potencia en el segundo; así se atribuía al alma una ciencia cons-

[2] Cf. M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *De ente et essentia de saint Thomas d'Aquin*, Le Saulchoir, Kain 1926, p. 164.

tantemente actual que, como la reminiscencia de Platón, haría inútil cualquier instrucción. Guillaume de Auvergne sólo admite en el alma un intelecto único, al que llama intelecto material. A partir de ese intelecto se desarrollan, como un ser adulto a partir de la semilla y bajo la influencia de las sensaciones y las imágenes, las formas inteligibles de que está preñado. Obsérvese hasta qué punto se aparta esta teoría de la que reduce la inteligencia a la facultad de abstraer. Según Guillaume de Auvergne, la abstracción no es inherente al conocimiento de las formas inteligibles, sino que procede de nuestra imperfección y de la debilidad de nuestra vida espiritual. El modelo del conocimiento intelectual es el conocimiento de si, es decir, de las propias opiniones, de las propias dudas y, por tanto, de un ser particular.

5. DOMINICOS Y FRANCISCANOS

Otras actitudes más decididas que la de Guillaume de Auvergne iban a suscitar los conflictos que agitaron a las universidades de París y Oxford durante la segunda mitad del siglo XIII. Hacia 1284, cuando estos conflictos estaban prácticamente apaciguados, el franciscano John Peckham, arzobispo de Canterbury, escribía a la curia romana: «Que la santa iglesia romana se digne considerar que la doctrina de las dos órdenes (franciscana y dominica) está actualmente en oposición casi completa a propósito de todas las cuestiones sobre las que está permitido disputar; y que la doctrina de una de esas órdenes se apoya casi exclusivamente en las enseñanzas de los filósofos, abandonando y, hasta cierto punto, despreciando las enseñanzas de los padres»[3]. Y en una carta de 1285, dirigida al obispo de Lincoln, precisaba: «Sabed que no reprobamos en modo alguno los estudios filosóficos en cuanto que sirven a los dogmas teológicos; pero reprobamos esas novedades profanas que, contra la verdadera filosofía y en detrimento de los padres, se han introducido hace unos veinte años en las intimidades de la teología, llevando consigo el rechazo y aun el desprecio manifiesto de las doctrinas de los padres. ¿Cuál es, pues, la doctrina más sólida y más sana, la de los hijos de san Francisco, es decir, la del hermano Alejandro de Hales, el hermano Buenaventura y sus semejantes, cuyas obras... se fundan a la vez en los padres y en los filósofos, o esta doctrina nueva, casi totalmente contraria a la anterior, que consagra sus fuerzas a destruir y quebrantar todo lo que enseñó san Agustín acerca de las reglas eternas y la luz inmutable, las potencias del alma y las razones seminales innatas a la materia?»

[3] Citado por E. GILSON, *Etudes de philosophie médiévale*, Paris 1922 ss, p. 120.

Se contraponen así dos mentalidades: el espíritu franciscano, inspirado en san Agustín y representado por Buenaventura, y el espíritu dominico, inspirado en Aristóteles y representado por Alberto Magno y Tomás de Aquino. De una parte, una doctrina en la que la filosofía, escasamente diferenciada de la teología, se esfuerza en alcanzar, siguiendo el modelo neoplatónico, y al menos en imagen, la realidad divina; y de otra, una separación completa entre la teología revelada y una filosofía que, por su punto de partida, la experiencia sensible, y por su método, totalmente racional, afirma su autonomía e independencia respecto de la teología.

Sin embargo, sería insuficiente oponer de modo sumario el agustinismo franciscano al peripatetismo dominico. En primer lugar, san Buenaventura no dudó en seguir a Aristóteles en muchas cuestiones. En segundo lugar, Alberto Magno y santo Tomás encontraron numerosos adversarios en el seno mismo de su orden; y un dominico, Robert Kilwardby, siendo arzobispo de Canterbury, hizo condenar en 1277 varias proposiciones tomistas. En tercer lugar, santo Tomás no se oponía tanto como san Buenaventura a cierta manera de entender el peripatetismo que llegaba a conclusiones directamente contrarias a la fe cristiana; nos referimos a Siger de Brabante y al movimiento llamado averroísmo latino. Por último, las dos órdenes se encontraban juntas en el terreno práctico: los papas tenían la intención de confiar a estas órdenes, más que al clero secular, la enseñanza teológica en la universidad de París y desde 1231 reservaron una cátedra a cada una de las dos órdenes mendicantes. De ahí la ardiente polémica de los seculares contra los regulares, apuntada en *Peligros de los nuevos tiempos* (1255), donde Guillaume de Saint-Amour negaba a los frailes el derecho a enseñar y a quien santo Tomás replicó en *Contra los impugnadores del culto de Dios.*

6. SAN BUENAVENTURA

El propio san Buenaventura opuso, como se sabe, la mentalidad de las dos órdenes: «Los predicadores (dominicos) se entregan principalmente a la especulación, de la que han recibido su nombre, y después a la devoción; los menores (franciscanos) se entregan principalmente a la devoción y después a la especulación». San Francisco de Asís, fundador de la orden de los menores, había dado un nuevo impulso a la vida espiritual con preferencia a la doctrina y aunque recomendaba a los hermanos el estudio, era «con la condición de actuar antes de enseñar»[4]. Incluso hubo entre los franciscanos un sector, el

[4] SAN BUENAVENTURA, *In Hexameron*, 22, 21, citado por E. GILSON, *La filosofía de San Buenaventura*, Buenos Aires 1948, p. 13.

de los espirituales, que rechazaba cualquier enseñanza doctrinal, bajo la inspiración de Joaquín de Fiore, cuyo pensamiento sobre el evangelio eterno enlazaba con las herejías relativas al reinado del Espíritu. Sus puntos de vista eran aceptados por el mismo general de la orden, Juan de Parma, que, en 1257, tuvo que renunciar y fue condenado por un tribunal presidido por el nuevo general de la orden, que no era otro que san Buenaventura.

Con ello se entenderá mejor el problema planteado a los franciscanos doctrinarios y teólogos: conciliar la enseñanza doctrinal y razonada con la libre espiritualidad franciscana o, mejor aún, hacer de la doctrina un elemento inseparable de esa iluminación interior en la que consiste la vida espiritual. Antes de Buenaventura hubo ya franciscanos doctrinarios, como Alejandro de Hales (1170-1245), maestro de teología en París, cuya *Suma,* constituida de acuerdo con el plan de las *Sentencias* de Lombardo, sin ignorar el aristotelismo, permanecía fiel a la tradición agustiniana, y como Juan de la Rochelle (1200-1245). Ambos conocían e incluso admitían, para el terreno concreto del conocimiento natural, la doctrina aristotélica del conocimiento; gracias a la influencia de un intelecto agente, el intelecto puede abstraer de las imágenes surgidas de los sentidos las formas inteligibles; pero cuando se trata de objetos que van más allá de las aptitudes humanas, el conocimiento se convierte en iluminador y tiene como agente al mismo Dios.

Pero fue Juan Fidanza de Toscana (1221-1274), llamado Buenaventura, el *doctor seráfico,* que enseñó en París entre 1248 y 1255 y llegó a general de su orden a los 36 años, el más notable representante de esa mentalidad. Toda la enseñanza de Buenaventura es un itinerario del alma hacia Dios, de acuerdo con el título *(Itinerarium mentis in Deum)* de una de sus últimas obras. En momentos en que los dominicos producían tantas obras puramente filosóficas, sería inútil buscarlas en la lista de las de Buenaventura: sólo extensos *Comentarios sobre las sentencias* y una multitud de opúsculos sobre temas puramente teológicos o místicos. Pero en ese itinerario encontró la razón y la filosofía, y asimiló todo lo que pudiera servir para conducir a una vida espiritual superior.

La razón filosófica, colocada así en su lugar en el impulso que nos lleva a Dios, sólo tiene sentido en la medida en que está orientada hacia él; señala etapas transitorias entre el estado inferior, en el que conocemos poco a Dios, y el estado superior, en el que lo conoceremos ampliamente; es uno de los momentos por los que atravesamos al ir del estado de simple creencia hasta la contemplación. «Se empieza por la estabilidad de la fe, se avanza por la serenidad de la razón, para llegar a la suavidad de la contemplación»[5]. San Buenaventura se

[5] Citado por E. GILSON, *o.c.,* p. 125.

mantiene en la línea de la filosofía neoplatónica: concibe la razón como intermediaria entre la creencia y una intuición intelectual que capta de golpe el principio; no hay en él idea alguna de razón que se bastase a sí misma en la esfera en que se aplican sus reglas y que crease ciencias autónomas. La razón es para él, como la fe y la contemplación, el resultado de una gracia santificante que se manifiesta ante todo por la virtud de la fe *(credere)*, después por el don de la inteligencia de lo que se cree (*intelligere credita)* y, finalmente, por la beatitud de la contemplación *(videre intellecta)*: es el esquema de los grados del conocimiento, tal como lo trazaba Platón al final del libro VI de la *República*, sin que el acento de devoción que se añade ahora cambie el fondo de las cosas.

De ahí se deduce que la filosofía no debe ser, según Buenaventura, el fruto de cierta curiosidad que pretenda llegar a las cosas en sí, sino de la tendencia religiosa que nos lleva hacia Dios. «Las criaturas pueden ser consideradas, o bien como cosas, o bien como signos»[6]. San Buenaventura las considera como signos; en todo busca expresiones, imágenes, vestigios, sombras, de la naturaleza de Dios. Las soluciones a las cuestiones más técnicas, en las que se enfrenta a santo Tomás, están dirigidas en él por ese vano simbolismo que le hace considerar a la naturaleza, igual que a la Biblia, como un libro cuyo sentido divino hay que descifrar. Dios, la creación, el retorno del alma a Dios por el conocimiento y la iluminación o, si se prefiere, Dios causa ejemplar, Dios causa eficiente y Dios causa final, son los tres únicos temas de su filosofía. La existencia de Dios es, de por sí, una evidencia: evidencia para el alma que, al conocerse, se ve como imagen de Dios y que, al conocer las cosas imperfectas, compuestas, mutables, capta por ello mismo al ser perfecto, simple, inmutable, del cual son efecto. Dios como causa ejemplar es el objeto de la metafísica propiamente dicha. Buenaventura afirma tenazmente, contra Aristóteles, la existencia de las ideas platónicas; sólo en ellas encuentra Dios su expresión verdadera y completa y su primera semejanza, pues el mundo de las ideas no es una cosa creada, sino el mismo Dios, como Verbo o como Hijo. Es pues, uno y simple y sólo se presenta como múltiple cuando da origen a la limitada multiplicidad de cosas sensibles. El mundo inteligible de Buenaventura no es el de Plotino: primero, porque no es inferior a su principio y, después, porque no es un intermediario entre Dios y el mundo sensible ni una especie de primera creación, totalmente espiritual, del mundo. En este sentido, Buenaventura no es en modo alguno platónico; nada hay que venga a llenar el abismo infinito que separa a la criatura del creador; y nada, en contrapartida, que venga a oponerse como obstáculo al retorno del alma hacia Dios.

[6] Citado en E. GILSON, *o.c.*, p. 220.

Por eso Dios, como causa eficiente o creadora, debe ser diferente de Dios como causa ejemplar: en la unidad infinita del Verbo, que es el modelo de una infinidad de mundos posibles, la voluntad de Dios escoge uno de esos mundos, por razones que son para nosotros totalmente impensables. Buenaventura se niega a admitir, en efecto, que la consideración de lo mejor pudiese encadenar a la voluntad de Dios, que quedaría obligado a crear el mejor de los mundos posibles; una noción que ni siquiera tiene sentido, ya que cualquiera que fuese el mundo escogido, siempre se podría concebir uno mejor, y así hasta el infinito. Por ese «voluntarismo», que irá acentuándose en las escuelas franciscanas, Buenaventura se oponía aún más formalmente a cualquier intento de establecer continuidad alguna entre Dios y la criatura.

También en su concepción de las criaturas está todo predispuesto para mostrar en ellas el signo de la actividad inmediata de Dios y para impedir cualquier confusión con la divinidad: dos exigencias que son, si no contradictorias, al menos opuestas, y tendentes, una a captar en todo la irradiación divina y otra a proclamar en todo la imperfección de la criatura. Es imperfección la multiplicidad de las criaturas, incapaces de recibir la comunicación y la efusión de la perfección divina de otro modo que no sea multiplicándose; es imperfección la necesidad que tiene toda criatura de estar compuesta de forma y materia, y donde la materia subraya el lado positivo de su ser. Buenaventura sostuvo sin vacilar, con los demás franciscanos y contra santo Tomás, que no existía ninguna forma pura en la creación y que los mismos ángeles, que son inteligencias separadas, y las almas humanas, que son seres espirituales, están compuestos de una pareja de forma y materia; basta, efectivamente, que un ser sea cambiante, activo y pasivo, individual y capaz de entrar en una especie o en un género, para que se pueda decir que contiene materia, es decir, ser en potencia o una posibilidad de convertirse en otro; y éste es el caso de las almas y aun de los ángeles, que son verdaderos individuos, al contrario de lo que creía santo Tomás. Precisamente por la convicción de esa imperfección fue por lo que Buenaventura adoptó contra santo Tomás la tesis de la pluralidad de las formas; como es sabido, para Aristóteles, la forma de un ser es lo que hace que efectivamente sea lo que es; el hombre es hombre gracias a la presencia en él de la forma humanidad; cada sustancia, por ser una, debe tener una forma sustancial única, que determine y fije por completo la naturaleza de la sustancia. Pero esta conclusión no fue aceptada por Buenaventura: considerar a la forma como acabamiento y consumación del ser, de manera que nada sustancial pudiese añadírsele, sería admitir que la criatura podría ser perfecta y acabada; mientras que, en realidad, si la forma da cierta perfección a la sustancia, no es para fijarla sino para disponerla a recibir otra perfección que no podría darse a sí mis-

ma. Se puede concebir, por ejemplo, que la luz se añade a un cuerpo ya constituido para estimular su actividad, como una forma sustancial nueva. Del mismo talante procede la respuesta que daba a la cuestión de la producción de la forma; recuérdese el célebre teorema de Aristóteles: un ser en potencia no puede convertirse en ser en acto sino bajo la influencia de otro ser ya en acto; eso implica que la forma que va a nacer en el ser en potencia no está presente en él, sino que va a ser como extraída por influencia del ser en acto (educción de las formas); pero esta teoría daría al ser en acto una eficacia que no puede tener; eficacia que quedaría reducida a sus justos límites si se admite, con san Agustín, que el ser en potencia contiene las razones seminales que la influencia del ser en acto no hace más que poner de manifiesto y desarrollar.

Se observa, pues, la unidad de todas estas tesis, muchas de las cuales enfrentan al pensador franciscano con santo Tomás: multiplicidad, composición hilemórfica universal, pluralidad de las formas, razones seminales, son otras tantas maneras de hacer imposible un mundo físico que fuese autónomo y tuviese en sí su principio de explicación. Tesis que coinciden plenamente con la segunda exigencia, según la cual hay que encontrar en las criaturas las huellas de la irradiación divina: simple analogía, por lo demás, como la igualdad que hay entre dos relaciones, y no ya auténtica semejanza, como la que hay entre Dios y las ideas. El modelo de esta analogía es la imagen de la trinidad que san Agustín hallaba en las relaciones entre las tres facultades del alma humana; pero esa analogía tiene en sí misma tres grados, desde las sombras o vestigios de los atributos divinos que el observador encuentra en las cosas de la naturaleza, hasta la imagen verdadera que, en el alma humana, toma conciencia directamente de su propia semejanza con Dios. Por efecto de la gracia sobrenatural, esa imagen analógica se transformará, en los elegidos, en una verdadera similitud, que es la deificación del alma.

San Buenaventura analizaba el conocimiento intelectual e interpretaba los datos de Aristóteles y de los árabes sobre este tema, no tanto por el conocimiento mismo cuanto por su relación con ese estado final. Aceptaba la distinción entre intelecto agente e intelecto posible; pero, ante todo, como Alejandro de Hales y santo Tomás, hacía de uno y otro facultades del alma y se negaba a ver en el intelecto agente una realidad distinta y que fuese la última de las inteligencias celestes: la negación del intelecto agente separado era, para él, un aspecto de la misma concepción que le llevaba a no aceptar un intermediario cualquiera entre Dios y el alma. Además, el intelecto agente no es para el intelecto posible lo que es un puro agente para un puro paciente; el intelecto agente ayuda simplemente al intelecto posible a realizar la operación de abstracción necesaria para extraer de las imágenes de la imaginación las formas inteligibles; pero es el propio inte-

lecto posible el que realiza por sí mismo la operación y da al intelecto agente las especies que contempla [7]. Por último, la abstracción sobre lo sensible no es para él el único tipo de conocimiento intelectual: el empirismo de Aristóteles sólo vale para el conocimiento del mundo sensible; cuando se trata de principios, de virtudes morales y de Dios, nuestra manera de conocer es muy diferente. Para el conocimiento de principios tales como el de contradicción, hacen falta desde luego las especies sensibles; pero la «luz natural» que hay en nosotros nos permite alcanzarlos de modo inmediato y sin ningún razonamiento; por lo que se refiere a las virtudes morales, el conocimiento no es debido a ninguna especie sensible, sino a la inclinación que sentimos en nosotros hacia el bien y al conocimiento inmediato de que esa inclinación es recta; Dios, por último, nos es conocido por simple reflexión sobre nosotros mismos, puesto que estamos hechos a su imagen. En una palabra, bajo el nombre de conocimiento de nosotros mismos y de Dios, san Buenaventura admitía un conocimiento directo que no pasa por el circuito de lo sensible.

Si se quiere justificar ahora ese conocimiento y ver en qué consiste su verdad, nos veremos obligados a referirlo todo a la iluminación divina. Buenaventura parte aquí del viejo principio platónico (repetido por Avicena) según el cual no hay conocimiento sino allí donde el espíritu alcanza el ser, es decir, una realidad estable e idéntica. Ahora bien, alcanzar el ser no es precisamente ver a Dios, ni ver las ideas y las razones eternas en Dios; la idea del ser es como un esquema que nos esforzamos en aplicar a realidades que no la reflejan exactamente y que, por eso mismo, no pueden darnos un conocimiento cierto y completo; esa idea sólo puede existir gracias a la presencia y la influencia en nosotros de esas razones eternas que no poseemos; y así, el más humilde de los conocimientos se define, no por sí mismo, sino a título de imagen borrosa del conocimiento pleno y cierto que Dios tiene de su propia razón.

La filosofía de san Buenaventura representa, pues, un tipo de pensamiento de gran importancia histórica. Está dominada por lo que considera como verdad fundamental: el alma tiene un destino sobrenatural que conocemos por la revelación cristiana. En la búsqueda de las demás verdades no se puede proceder como si ignorásemos ésta y como si tuviésemos un método autónomo para determinar lo verdadero y lo falso, sino que, por el contrario, todas las verdades se ordenan en relación con ésta. La naturaleza y el alma sólo se entienden si están vueltas hacia Dios: la naturaleza, como huella de los atributos divinos; el alma, por su función esencial de amor que nos une a Dios.

---

[7] E. Gilson, *o.c.*, p. 374.

Es fácil comprobar, sin embargo, que, históricamente, el principio de esta filosofía, aunque absorbido por pensadores cristianos, no tiene la menor relación con la ortodoxia cristiana. En él reconocemos al antiguo principio neoplatónico, nacido al margen de cualquier influencia cristiana: un ser no es plenamente lo que es sino en virtud de la conversión que le inclina hacia su propio principio, del que recibe las emanaciones; una doctrina cuya franca oposición al aristotelismo de santo Tomás quedaría clara en las obras de un sucesor de Buenaventura, Mateo de Aquasparta (1235-1302), profesor de teología en París y, después, general de la orden. En sus *Cuestiones sobre el conocimiento*, censuraba el empirismo de ciertos filósofos que negaban que fuese indispensable para el conocimiento el contar con influencia alguna especial de la luz divina, y que atribuían todo conocimiento a la facultad natural del intelecto agente, negando así la autoridad del «principal doctor», san Agustín. Y afirmaba, por el contrario, que «todo lo que es conocido con certeza, con un conocimiento intelectual, lo es por razones eternas y a la luz de la primera verdad». La misma fidelidad al platonismo se observa en el franciscano John Peckham (1240-1292), discípulo de Buenaventura en París y profesor de filosofía en la universidad de Oxford. La fuerza de este movimiento platónico-agustiniano nos permite entender las condiciones en que se desarrolló el movimiento inverso, el aristotélico, en Alberto Magno y santo Tomás.

7. SAN ALBERTO MAGNO

El primero de los grandes peripatéticos cristianos fue el dominico Alberto Magno (1206-1280), el «doctor universal». Alberto fue profesor de teología en París desde 1245 a 1248 y lector en Colonia desde 1258 a 1260 y desde 1270 hasta su muerte. Entre 1240 y 1256 escribió paráfrasis de todos los tratados conocidos de Aristóteles, intercalando tratados de su cosecha sobre las cuestiones incluidas en el plan de Aristóteles, pero olvidadas por él (como el tratado *Sobre los minerales)*, y añadiendo un *Comentario* sobre el apócrifo *Las causas* (que sabía que no era de Aristóteles, sino un extracto hecho por David el Judío a partir de los escritos de Aristóteles y de Avicena). También fue autor de tratados de teología dogmática como el *Comentario a las sentencias* y la *Suma sobre las criaturas,* y de escritos místicos como el *Comentario* del Pseudo-Dionisio o el *De adhaerendo Deo.* Por último, desempeñó un papel activo como defensor de la orden de los predicadores contra los ataques de Gillaume de Saint-Amour (1256) y como legado del papa y predicador de la cruzada en Alemania (1263).

Una extremada diversidad y una extensión extrema que, mientras se recrea en hacer el inventario de las riquezas contenidas en la obra

enciclopédica de Aristóteles y hasta en aumentarlas, ocultan en general la escasa coherencia de su pensamiento. Alberto parecía sospecharlo, y entonces hacía declaraciones como ésta: «En todos mis libros filosóficos, jamás he dicho nada mío, sino que he expuesto tan fielmente como me ha sido posible las opiniones de los peripatéticos;... si resulta que tengo alguna opinión propia, la haré aparecer, si Dios quiere, en mis libros teológicos mejor que en los tratados filosóficos»[8].

Es también interesante enfrentar a Alberto consigo mismo y su agustinismo a su peripatetismo. A veces se contenta con yuxtaponerse. Así, en la *Suma de teología*[9], advierte que hay una doble noción del alma; la noción aristotélica del alma como forma del cuerpo organizado, y la teoría teológica que extrae, principalmente, de los escritos de san Agustín: de un lado, la descripción del mecanismo de la vida intelectual y voluntaria; de otro, la descripción de las facultades, superpuestas unas a otras, que muestran al alma elevándose progresivamente del conocimiento sensible hasta Dios; no hay semejanza alguna entre la sensación de Aristóteles, acto común del que siente y de lo sentido, y la sensualidad de san Agustín, que vincula el alma a la tierra, al hacerla buscar lo útil y huir de lo perjudicial; tampoco hay semejanza, aunque Alberto lo crea, entre la distinción agustiniana de la razón superior que nos dirige y la razón inferior que nos hace conocer la ley moral, y la distinción peripatética del intelecto agente y el intelecto posible. Por último, hay una diferencia radical admitida por Alberto, entre la voluntad (*προαίρεσις* o *electio*) de Aristóteles, que obedece al juicio del entendimiento, y la noción exclusivamente teológica del libre arbitrio, «facultad de la razón y de la voluntad por la cual se escoge el bien, si la gracia nos asiste, o el mal, si nos falta». Nada hay en Aristóteles que corresponda a la *synteresis*, «esa chispa de conciencia que, según san Jerónimo, no se extingue en el alma de Adán, ni siquiera después de haber sido expulsado del paraíso», facultad de conocer las reglas morales supremas, «de las que no hablan los filósofos porque ellos dividen las facultades del alma en función de sus objetos generales, mientras que los teólogos saben distinguir entre el derecho divino y el humano». Así, las perspectivas de los «santos» sobre el alma considerada al margen de toda relación con el mundo sensible completan las perspectivas del filósofo, que sólo conocía el alma en relación con el cuerpo.

Sin embargo, en otros aspectos, la doctrina de Alberto pone de manifiesto unos hábitos mentales nuevos en relación con el agustinis-

[8] Citado por A. SCHNEIDER, *Die Psychologie des Alberts der Groszen*, 1903-1906, pp. 259 ss.

[9] Tr. 12, q. 73.

mo reinante. El nivel al que puede llegar la razón humana ha sido, en cierto modo, rebajado; no se trata ya, como en san Anselmo, de hallar mediante el intelecto las razones de los dogmas revelados; la encarnación o la trinidad son, y serán, puros artículos de fe. La razón filosófica sólo puede proceder de los efectos a las causas, y lo primero en el orden del conocimiento es lo último en el orden del ser, es decir, que sólo podemos llegar a Dios a través del mundo sensible, mediante pruebas cosmológicas, yendo del efecto a la causa, y no mediante pruebas ontológicas. De la consideración del mundo se puede llegar, indudablemente, a Dios, pero ni siquiera se puede saber con entera certeza racional si el mundo tuvo o no un principio en el tiempo. Los argumentos en favor de la eternidad que se encuentran en Aristóteles equilibran poco más o menos a los argumentos contrarios, y sólo la revelación puede dirimir la cuestión.

Alberto tiende de manera general a separar aquellos términos entre los que el platonismo agustiniano buscaba una continuidad y una jerarquía. Veamos algunos aspectos de esa tendencia: los agustinianos del siglo XIII, bajo la influencia más o menos próxima de Avicebrón, habían admitido en todas las criaturas, tanto espirituales como corporales, una composición hilemórfica: el ángel y el alma están compuestos, como el cuerpo, de materia y forma; contrariamente a esa opinión, y siguiendo la teoría aristotélica de que la inteligencia motriz es acto puro y el alma mera forma, Alberto se negaba a admitir una materia que fuese componente de los seres espirituales. Esa negativa suponía la transformación de su visión del universo; como la forma (por ejemplo, la del hombre) es por sí misma un universal, como el principio de individuación está en los accidentes que proceden de la materia añadida a la forma, se deduce que la naturaleza del hombre individual, compuesto de alma y cuerpo, no tiene casi nada en común con la del ángel, ya que los ángeles, por ser formas puras, deben diferenciarse entre sí como especies, no como individuos. Ninguna de las facultades del mismo nombre es idéntica en el ángel y en el alma humana, pues el alma humana, unida al cuerpo, no llega a lo racional más que mediante una operación de abstracción a partir de imágenes sensibles, mientras que el ángel tiene un conocimiento intuitivo, exento de error y de búsqueda. El intelecto agente, que es intuitivo en el ángel, es en el hombre simple claridad indistinta, que toma de las imágenes sensibles todas las distinciones de los géneros y de las especies[10].

Se tiene así por todas partes la impresión de que existen rupturas en la continuidad universal: Alberto llegó a negarse a admitir todo

---

[10] *Summa de creaturis*, en P. Jammy, *Opera omnia*, Lyon 1651, 21 vols.; Tr. VI, XIX, pp. 77-182.

lo que en la teoría del conocimiento intelectual de los peripatéticos árabes habría aproximado al hombre a Dios; el intelecto agente, que en Averroes era la inteligencia motriz de la décima esfera y contenía en sí todos los inteligibles, siendo, por tanto, común a todos los hombres, es sustituido ahora por un intelecto agente que es parte del alma humana. Hay, pues, tantos intelectos agentes como almas; están, además, vacíos de formas y no tienen otra función que abstraer las formas de las imágenes sensibles dadas desde fuera. Si una inteligencia separada o angélica influye sobre nosotros, el resultado de esa influencia es una revelación, que es algo completamente distinto del conocimiento natural[11].

En tales condiciones se entiende cómo el estudio de la naturaleza por sí misma pudo interesar a Alberto y cómo, gracias al principio de que «sólo la experiencia da certeza», usual en cuestiones de zoología, botánica o mineralogía, estas ciencias empezaron a convertirse para él en algo más que catálogos fantásticos o simbolismos tradicionales.

Los dominicos alemanes que propagaron en Colonia las doctrinas de Alberto, Hugo y Ulrico de Estrasburgo, son todavía poco conocidos. Sin embargo, parece que el segundo se acercaba mucho más que su maestro al peripatetismo árabe y figura entre los iniciadores del movimiento místico que culminará en Eckhart.

8. SANTO TOMAS DE AQUINO

Pero el movimiento intelectual iniciado por Alberto Magno se consolidó y precisó muy especialmente en santo Tomás de Aquino, el «doctor angélico». Nacido en 1227 en el castillo de Rocca-Secca, de la familia de los condes de Aquino, se hizo dominico en 1243, siendo alumno de Alberto Magno en París entre 1243 y 1248, y después en Colonia. De 1252 a 1259 permaneció en la universidad de París, donde llegaría a ser profesor en 1257. Entre 1259 y 1268 vivió en Italia, y allí conoció al helenista dominico Guillaume de Moerbeke, gracias al cual consiguió traducciones de Aristóteles realizadas directamente del texto griego. Desde 1268 hasta 1272 enseñó en París, donde tuvo que defenderse, a la vez, contra los enemigos de los regulares, contra Siger de Brabante, contra los averroístas de la facultad de artes y contra los agustinos que se esforzaron en que fuese condenado. En 1272 se trasladó de París a Nápoles y murió en 1274, cuando se dirigía al concilio de Lyon.

Durante su segunda estancia en París (1252-1259) escribió, ade-

[11] *Summa de homine*, q. 53, art. 3.

más de su *Comentario a las sentencias de Pedro Lombardo*, tres tratados: *El ente y la esencia*, *La verdad* y *Contra los impugnadores del culto de Dios y la religión*, en el momento de los ataques de Guillaume de Saint-Amour contra las órdenes mendicantes. De su permanencia en Italia y de sus relaciones con Guillaume de Moerbeke (1259-1268) datan sus *Comentarios a* Aristóteles: *Interpretación, Analíticos posteriores, Física, Metafísica* (12 libros), *Etica, Del alma, Meteoros, Del cielo* (I al III), *De la generación y Política* (I al IV) y, además, *Comentario al libro de las causas* (cuya identidad con los *Elementos de teología* de Proclo, traducidos por Guillaume de Moerbeke, descubrió) y los *Comentarios* a los tratados teológicos de Boecio y a *Los nombres divinos* del Areopagita. En la misma época escribió la *Suma contra los gentiles* (1259-1260), y en 1265 comenzó la *Suma teológica* que continuó, sin acabarla, hasta 1273. En su última estancia en París escribió obras polémicas, *Sobre la unidad del intelecto, contra los averroístas*, destinada a refutar a Siger de Brabante; *Perfección de la vida espiritual* y *Contra los disuasores del ingreso en religión*, dirigidas contra los enemigos de las órdenes mendicantes y *Sobre la eternidad del mundo, contra los murmuradores*, frente a los enemigos del peripatetismo. Por último, en diversos períodos y sobre temas distintos escribió *Cuestiones discutidas* y *Cuestiones variadas*, que reflejaban las discusiones que sostuvo oralmente sobre temas que se le propusieron en momentos concretos.

A pesar de la nitidez serena y quizá única del estilo de santo Tomás, sus hábitos literarios están tan alejados de los nuestros, que es difícil ver si existe un sistema tomista y en qué consiste. No hay en él nada de la emoción y el arrebato que en los siglos XI y XII provocaban la aparición de obras sintéticas en las que el pensamiento se exponía con continuidad; por ejemplo, en la *Suma teológica* no se ve sino una serie de cuestiones distribuidas en artículos, en cada uno de los cuales se agrupan ante todo los argumentos contra la tesis; después, los argumentos a favor y, por último, la respuesta a los argumentos en contra; pero no hay ninguna pausa, ninguna visión de conjunto (salvo excepciones, por ejemplo, *Suma* 1.ª parte, cuest. 85, arts. 1-3). Con tales discusiones sólo se pretende triunfar sobre el adversario. Extendida la dialéctica como arte de discusión, llega a ser dueña y señora omnipotente: se aprende a disponer bien los argumentos, más que a idearlos.

a) *La razón y la fe*

Si esto es así, si el filósofo o el teólogo no ven inconveniente en esa exposición fragmentada, desmenuzada, es porque consideran que su papel no requiere la elaboración de síntesis, puesto que la síntesis

está ya hecha, ni el descubrimiento de verdades, pues la verdad está ya descubierta. El trabajo de santo Tomás da por supuestas dos grandes síntesis que él acepta como totalmente hechas y sitúa como bases de su propia obra: por una parte, la organización de las verdades de la religión, tal como se presentaban en los sentenciarios del siglo XII; por otra, la síntesis filosófica de Aristóteles. Una parte de sus obras, las *Sumas*, siguen el ritmo de las *Sentencias* que, en esencia, reproducen los temas de la filosofía neoplatónica. Así, la *Suma contra los gentiles* trata primero de Dios; después, de la jerarquía de las criaturas que proceden de él; y, después, del destino del hombre y su retorno a Dios en la vida eterna. En otras obras analiza y comenta las de Aristóteles.

Por otra parte, la relación que ve entre esas dos síntesis, la síntesis teológica de las verdades reveladas y la síntesis de las verdades accesibles a la razón, deja su espíritu mucho más tranquilo y satisfecho, mucho menos apasionado y ávido de investigación que el de un Anselmo o un Abelardo. Mientras para éstos, la relación entre la razón y la fe venía definida de modo dinámico, por decirlo así, de manera que las verdades de la fe se proponían a la razón como verdades que habrían de ser penetradas por ella progresiva e ilimitadamente, para santo Tomás viene definida de modo estático: hay verdades de fe que exceden definitivamente a la inteligencia humana y verdades filosóficas que le son accesibles, pero no existe progreso alguno que pudiera conducir de las unas a las otras. Si resulta posible razonar en materia de fe, es sólo a base de extraer las consecuencias de las verdades de fe planteadas como premisas, pero nunca demostrando tales verdades. Así, es posible demostrar la necesidad de la gracia divina, por la razón de que, sin ella, el destino sobrenatural del hombre sería imposible; pero es preciso que la existencia de este destino sobrenatural nos haya sido revelada previamente.

Es importante observar que santo Tomás no toma en modo alguno de la tradición teológica esa concepción puramente estática, sino que la deduce de su doctrina del conocimiento, sacada exclusivamente de Aristóteles: «El intelecto humano no puede llegar, por su poder natural, a captar la sustancia de Dios, porque el conocimiento de nuestro intelecto, según al modo de vida presente, empieza por el sentido; por lo cual, lo que no cae bajo los sentidos no puede ser captado por la inteligencia humana, a menos que sea deducido a partir de los sentidos. Y las cosas sensibles no pueden conducir a nuestra inteligencia a ver en ellas lo que sea la sustancia divina, porque son efectos que no igualan a la virtud de la causa» [12]. Así, el empirismo de Aristóteles queda erigido en salvaguardia contra la indiscreción de una razón

[12] *Summa contra gentiles*, I, 3.

deseosa de escrutar los misterios. Las cosas sensibles no son ya, como en Buenaventura, signos que deban ser interpretados para ver en ellos la presencia divina, sino simples efectos por los que nos remontamos, a través de penosos razonamientos, hasta una causa que no captamos en sí misma, sino en sus relaciones con esos efectos.

Por último, el principio mismo de esa concepción de las relaciones entre la razón y la fe suprime uno de los motores más poderosos del pensamiento filosófico de los siglos precedentes. Nos referimos a las contradicciones entre razón y fe, de donde surgía, al pretender ajustar una a otra, un esfuerzo hacia la concordancia que actuaba como generador del pensamiento filosófico. Santo Tomás parte del principio de que la verdad no puede contradecir a la verdad; de ahí se deduce que ninguna verdad de la fe puede invalidar a una verdad de la razón, ni a la inversa. Pero como la razón humana es débil, como la inteligencia, aun la del mayor filósofo, comparada con la inteligencia de un ángel, es muy inferior a lo que sería la inteligencia del más simple patán comparada con la de aquel filósofo, se deduce que, cuando una verdad de razón nos parece contradecir a una verdad de fe, podemos estar seguros de que la pretendida verdad de razón no es sino un error y que una discusión más precisa nos mostrará su falsedad. La filosofía sigue siendo, pues, sierva de la fe, no porque la fe apele a ella como a un auxiliar para aclararse a sí misma, no porque mezcle sus afirmaciones con el conjunto de argumentaciones racionales (ya que la filosofía es plenamente autónoma, en cuanto modo de conocimiento), sino porque la teología la domina, declarándola incapaz de probar todo lo que sea contrario a la fe. Una jerarquía de este tipo parece neutralizar *a priori* cualquier esfuerzo de concordancia recíproca; no habría que temer en principio ningún auténtico conflicto entre la fe y la razón, como tampoco entre el poder temporal y el espiritual, que impone de arriba a abajo al primero sus condiciones y los límites de su ejercicio.

b) *Teoría del conocimiento*

Sin embargo, es preciso entenderlo bien: entre la teoría tomista de las relaciones de la razón con la fe y la teoría tomista de la realidad, hay, si no una oposición, al menos un contraste, que explica el desarrollo de la filosofía. Entre el modo de conocer mediante la razón y el modo de conocer por revelación hay una discontinuidad absoluta y el primero no nos permitirá ascender, ni siquiera aspirar, jamás al segundo. En cambio, en el ser mismo, en la realidad, hay —como enseñaron siempre los neoplatónicos y como santo Tomás creía también— una continuidad completa, ya que no existe separación alguna ni corte entre los aspectos de lo real que nos vienen dados

por la razón y la realidad que conocemos mediante revelación o la que es alcanzada por los ángeles o por la visión beatífica. Ahora bien, desde el momento en que el conocimiento, por modesto que sea, llega de golpe al ser mismo y el ser es un todo, resulta imposible que no haya una porción común entre las verdades de razón y las verdades de fe, es decir, que no haya ciertas verdades, como la existencia de Dios, que sean racionalmente demostrables al tiempo que reveladas.

Estas consideraciones abstractas pueden aclararse históricamente del modo siguiente: es conocido el contraste entre la teología de Aristóteles y la de los neoplatónicos; Aristóteles veía en Dios sólo el primer motor del mundo sensible; llegaba a ello, por lo demás, mediante una demostración racional, empleando los principios comunes de su física y su metafísica; la demostración de la existencia de Dios se deducía de la aplicación del principio que rige toda su concepción del mundo: la prioridad del acto sobre la potencia. El conocimiento de Dios como primer motor o acto puro era, por tanto, un conocimiento tan racional como cualquier conocimiento físico. La teología neoplatónica no partía de lo sensible, sino que se situaba ante todo en una realidad inteligible que pretendía captar mediante determinada intuición especial, dando, por otra parte, nombres diferentes a esa intuición según el nivel al que llegaba de la realidad divina. Así, Aristóteles veía a Dios como culmen de la explicación racional del universo; eso era lo que podía alcanzar una razón sometida a los datos sensibles; pero no podía ir más allá.

Y todavía puede llegar hasta ahí ya que el conocimiento, como hemos dicho, alcanza al ser. La teoría tomista del conocimiento puede plantearse desde dos puntos de vista. En un aspecto, es universal y, extendiéndose a todos los modos de conocimiento, cualesquiera que sean, señala las condiciones de todo conocimiento; en otro, es crítica y determina los límites y condiciones especiales del conocimiento humano. Desde el primer punto de vista se inspira en una fórmula de Aristóteles que Plotino y Proclo (en los *Elementos de teología,* idénticos al *Libro de las Causas),* habían desarrollado ampliamente: «el alma es, en cierto modo, todas las cosas»; es, en cierto modo, las cosas sensibles, que percibe por los sentidos, ya que la sensación, acto común al que siente y a lo sentido, deja en el alma la forma de las cosas, sin su materia, pero con todos los accidentes que las individualizan; por otra parte, la inteligencia en acto es idéntica a la cosa misma que comprende; no hay diferencia entre la ciencia y la cosa sabida. Y ya se trate del conocimiento sensible o de la visión beatífica, el conocimiento implica cierta presencia, imposible de analizar, del objeto conocido en el sujeto cognoscente. No es, como se dice frecuentemente por error, una asimilación. Sólo se puede decir y éste es su segundo aspecto, que, en virtud del principio de que «lo conocido está en el congnoscente según el modo del congnoscente», puede ha-

ber casos en los que la asimilación, es decir, la operación por la que lo conocido se asemeja al cognoscente, sea condición previa del conocimiento; por ejemplo, cuando el sujeto y el objeto son tan diferentes como el alma y la cosa sensible, el conocimiento intelectual no puede realizarse sino a través de una cierta «especie» que es a la vez una forma propia del intelecto y una imagen o similitud de la cosa comprendida: es «la especie impresa» por la cual el intelecto, comprendiendo la cosa, comienza su operación, que será terminada al conseguir la definición o «especie expresa». Pero ninguna operación de este tipo es útil en la visión beatífica o en el conocimiento que tiene Dios de su propia esencia; esa operación no define, por tanto, a todo conocimiento, pues el conocimiento, tomado en general, es una presencia directa del ser [13].

c) *Pruebas de la existencia de Dios*

Pero de los límites del conocimiento humano se deduce que las regiones del ser a las que la razón puede llegar no sobrepasan los límites señalados por Aristóteles, es decir, el mundo físico, terminado por una teología que ve en Dios al primer motor. Creer que se puede conocer la existencia de Dios directamente y por evidencia, sin pasar por el mundo sensible, o creer que sólo se puede alcanzar por la fe, son dos errores, inversos entre sí, que se apoyan sobre el mismo principio: el principio, falso, de que no se puede hablar de la existencia de Dios sin haber conocido primero qué es. Unos, como san Anselmo, dicen que, puesto que el nombre de Dios designa a un ser tal que no se puede concebir otro mayor, hay que convenir en que Dios existe. Dicen también que, puesto que el ser de Dios es idéntico a su esencia, suponer la esencia de Dios implica suponerlo existente. Pero otros, desconfiando de las fuerzas de la razón y viendo que ni la quididad de Dios ni aun la significación del nombre de Dios pueden ser alcanzadas, concluyen de ello que toda demostración de su existencia es imposible.

Los segundos tienen razón en lo que niegan: nuestra razón es demasiado débil como para captar en la perfección y grandeza de Dios la razón de su existencia; pero si concluyen que su existencia no puede ser demostrada es porque ignoran que hay dos géneros de demostración: la demostración *propter quid*, que toma la quididad como medio y va de la esencia a sus propiedades, o de la causa al efecto, y la demostración *quia*, que procede del efecto a la causa, pudiendo determinar la causa por su relación con el efecto [14]. Ahora bien, no

[13] Cf. J. De Tonquédec, *Notes d'Exégèse thomiste*, en *Archives de philosophie* I, 1.
[14] *Summa contra gentiles*, I, 12.

sólo cuando se trata de la existencia de Dios, sino de un modo absolutamente general, santo Tomás considera que la demostración *propter quid* es inaccesible al hombre. Recuérdese que una de las dificultades de la teoría de Aristóteles era la imposibilidad de descubrir un procedimiento racional para demostrar la quididad de los seres. Nadie había observado esta laguna del peripatetismo, salvo santo Tomás, que la convirtió en laguna de la razón humana: «incluso en las cosas sensibles, las diferencias esenciales nos resultan desconocidas, porque son designadas mediante diferencias accidentales procedentes de las diferencias esenciales, de la misma manera que la causa es designada por su efecto; por ejemplo, se pone *bípedo* como diferencia de *hombre*».

El tipo de demostración que va del efecto a la causa o del accidente a la esencia, demostración que nos permite plantear la existencia de una cosa sin conocer previamente su naturaleza y sin saber de ella sino que produce el efecto que nos ha llevado hasta ella, constituye el terreno normal del espíritu humano en todas sus investigaciones; y las cinco vías que nos llevan a plantear la existencia de Dios no suponen ningún modo especial de conocimiento, sino que se limitan a aplicar a esa cuestión los procedimientos más corrientes de razonamiento.

La primera vía está tomada del VIII libro de la *Física* de Aristóteles: «Todo lo movido es movido por otra cosa; ese motor, a su vez, o es movido o no lo es; si no lo es, tenemos lo que buscamos: un primer motor inmóvil, y a esto es a lo que llamamos Dios; si lo es, es movido por otro, y entonces es necesario, o bien continuar así hasta el infinito, lo cual es imposible, o bien llegar a un motor inmóvil».

La segunda está sacada de la *Metafísica:* «En todas las causas eficientes ordenadas, el primer término es causa del término medio y el medio es causa del último, tanto si hay uno como si hay varios términos medios; suprimida la causa, queda suprimido también aquello que era causado. Pero, si procedemos hasta el infinito en la averiguación de las causas eficientes, ninguna causa será la primera: por tanto, todas las demás, que son los términos medios, quedarían suprimidas; lo cual es evidentemente falso; por ello hay que plantear una causa eficiente primera, que es Dios».

La tercera parte es la experiencia que tenemos del nacimiento y corrupción de los seres: de su corrupción concluimos que son solamente posibles, es decir, que hubo un tiempo en que fueron llevados a la existencia por un ser ya existente. Pero si todos los seres fueran meramente posibles, habría un momento en que ningún ser habría existido, siendo imposible, por tanto, que cualquiera de ellos empezase a existir, y no existiría ninguno; lo cual es evidentemente falso. Es preciso, por tanto, suponer un ser necesario de por sí: Dios.

La cuarta se inspira de nuevo en el segundo libro de la *Metafísica:*

podemos comparar dos afirmaciones en cuanto a su verdad y comprobaremos que una es más falsa y la otra menos: comparación que no es posible sino por referencia a una verdad absoluta o ser absoluto, que es Dios.

La quinta vía está tomada de Juan Damasceno y de Averroes, en el segundo libro de la *Física:* «es imposible que cosas contrarias y discordantes concuerden en un orden único, a no ser gracias al gobierno de un ser que atribuya a todos y a cada uno su tendencia hacia determinado fin: vemos en el mundo cosas de naturaleza diversa que concuerdan en ese orden único, y no de modo ocasional sino con gran frecuencia; por tanto, es preciso que haya un ser cuya providencia gobierne al mundo. Ese ser es Dios» [15].

En todas estas pruebas hay un evidente cuidado para no inmiscuir ningún sentimiento religioso, ningún impulso del alma hacia Dios, nada de lo que afecta a las relaciones particulares del hombre con Dios en su destino sobrenatural: nada más que nociones técnicas de la física aristotélica. También, desde muy pronto, los críticos se preguntaron si el valor de tales pruebas no dependía indisolublemente del valor de la física de Aristóteles y quizá el propio santo Tomás se refería a una crítica de ese tipo cuando decía en la *Suma contra los gentiles* [16]: «Dos razones parecen invalidar estas pruebas: la primera es que proceden de la suposición de la eternidad del mundo, que para los católicos sería falsa...; la segunda es que el primer movido, el cuerpo celeste, se mueve por sí mismo; de donde se sigue que está animado, cosa que muchos no admiten». La eternidad del mundo, con todo lo que implica (un mundo sin historia, y, por tanto, sin redención ni consumación), la animación del cielo con todos los peligros de la astrología: ¿eran estos errores el precio que la razón había de pagar para llegar a establecer la existencia de Dios?

d) *Interpretación cristiana de Aristóteles*

Esa crítica, justificada o no, es apropiada para hacernos comprender la situación particular de santo Tomás a los ojos de sus contemporáneos y los problemas que se le planteaban. Se trataba de extraer de la filosofía peripatética una filosofía verdaderamente autónoma e independiente del dogma y que, sin embargo, estuviese de acuerdo con éste.

Ahora bien, el universo aristotélico presentaba rasgos que no parecían fáciles de conciliar con la creencia cristiana: de un lado, un Dios

---

[15] *Summa contra gentiles,* I, cap. XIII, y *Summa theologica,* I, q. 2, art. 3.

[16] *Summa contra gentiles,* I, cap. XIII.

que es meramente el motor de los cielos, que produce el movimiento en cierta materia que existe independientemente de él; de otro, un Dios todopoderoso, creador de un mundo que tuvo un principio en el tiempo y que debe terminar.

Un contraste similar hay en la noción de las criaturas espirituales, inteligencias separadas o almas. En Aristóteles, comentado por los árabes, las inteligencias separadas son los motores de las esferas celestes y estas inteligencias tienen la misma naturaleza y la misma función que el Dios supremo, aunque no sea posible comprender su dependencia con respecto a él. En el universo cristiano, los ángeles son criaturas capaces de caer.

También las almas son muy diferentes: para Aristóteles, el alma es la forma del cuerpo organizado y el principio de las funciones biológicas; no tiene individualidad sino en relación con el cuerpo que es su materia. En el drama cristiano, el alma es un individuo creado, completo en sí mismo, sometido a un destino sobrenatural y que, entre la muerte y la resurrección, puede subsistir fuera del cuerpo.

De la concepción aristotélica del alma como forma del cuerpo parece deducirse que se destruye con el cuerpo; parece también que, si el alma posee un conocimiento independiente de los objetos sensibles y de los órganos corporales, como ocurre en el conocimiento intelectual, eso se debe a cierta inteligencia que no tiene relación alguna con el cuerpo, que está por encima del alma impasible y que pertenece en común a todos los hombres. La eternidad de esa inteligencia impersonal es algo muy distinto de la inmortalidad personal y anula la imagen de su destino sobrenatural.

El contraste se reproduce en la moral. El mérito, para Aristóteles, se basa en virtudes que son conquistas voluntarias, que aprovechan el fondo natural del carácter y que se acrecientan gracias a los oficios civiles del hombre y a sus relaciones políticas o sociales con los miembros de la ciudad. El ideal de la mística cristiana consiste, por el contrario, en despojar al hombre y aislarlo, para ofrecer el alma desligada de todo los efluvios de la gracia divina.

Ante estos contrastes innegables, los adversarios de santo Tomás ponían de manifiesto las divergencias doctrinales; y la táctica de santo Tomás consistía en transformar esas divergencias de doctrina en una divergencia fundamental y definitiva, pero que resultase aceptable para cualquier fiel: una divergencia de método. «La filosofía humana considera a las criaturas en tanto que son tales o cuales, y de ahí las partes de la filosofía que corresponden a los géneros de las cosas; pero la fe cristiana las considera en su representación; considera por ejemplo, al fuego, no en tanto que es fuego, sino en cuanto representa la altura divina y se ordena, de algún modo, hacia Dios mismo... El filósofo considera en las criaturas aquello que les conviene según su propia naturaleza; por ejemplo, en el fuego, el movimiento

hacia lo alto; el fiel considera en ellas lo que les conviene en su referencia a Dios, por ejemplo, que han sido creadas por él, que están sometidas a él, y cosas de este tipo»[17]. Veamos ahora cómo empleaba santo Tomás esta táctica en los cuatro problemas que hemos indicado. Primero, del Dios motor al Dios creador: en general, la física aristotélica, como tal, no aborda sino causas determinadas que producen efectos determinados; y, por ello, no conoce más que agentes capaces, por su acción, de sacar de la materia externa y anterior a esa acción el ser que en ella está contenido en potencia. Esos agentes sólo producen cambio o movimiento, es decir, el paso de un ser en potencia, mal determinado, a un ser en acto, bien determinado. Por último, su acción no es instantánea, sino que debe desarrollarse en el tiempo. Y, según santo Tomás, todas las «vías» deben llevarnos a concluir una causa universal, es decir, un agente del que todas las cosas, cualesquiera que fueren, son uniformemente efectos, o sea: una causa de ser, una causa que produce *ex nihilo* y actúa instantáneamente. Es éste un punto de gran importancia, que supone una interpretación nueva del pensamiento de Aristóteles: la «primera vía», tal como se encuentra en la *Física,* es, en efecto, una solución del problema del movimiento circular de las esferas celestes; el motor inmóvil permanece, por tanto, como causa determinada en el sentido citado, es decir, como causa que hace pasar de la potencia al acto al movimiento circular contenido en la materia de los cielos. En la prueba tomista ha desaparecido cualquier mención a las esferas celestes y santo Tomás la presenta de manera que el primer motor aparezca como *causa essendi* o causa creadora. Los cielos que mueve el primer motor, subraya él mismo, son causa de generación para las cosas de la región sublunar, lo cual demuestra que el primer motor es causa de ser[18]. Gracias a esa consideración puede santo Tomás aceptar tranquilamente las objeciones. Esta prueba, se dice, implica la eternidad del mundo, porque el primer motor, siempre en acto, debe producir eternamente los movimientos de los cielos. La objeción pierde toda su fuerza si se aprecia previamente que la eternidad del mundo no implica su independencia ni la negación de su creación; como dijo Avicena, basta concebir que Dios ha creado el mundo desde la eternidad. Por tanto, sea eterno o haya tenido un principio en el tiempo, el mundo sigue apareciendo como efecto y criatura de Dios. Además, las razones que dio Aristóteles en favor de la eternidad del mundo son convincentes, según santo Tomás; el hecho de que Dios sea motor del mundo indica una relación que tiene con las criaturas y que, por consiguiente, no pertenece necesariamente a su ser. De esta manera, la razón no puede

---

[17] *Summa contra gentiles,* II, 4.
[18] *Ibid.,* II, 6.

concluir con certeza ni el pro ni el contra, y hay que apelar a la fe, que nos revela con certeza que el mundo ha sido creado en el tiempo. En la segunda vía, la causa eficiente se entiende, no en el simple sentido de causa motriz, como ocurría en Aristóteles, sino en el sentido de causa que «conduce a sus efectos al ser»; así, esta vía puede conducir a una causa creadora.

Por lo que se refiere a la tercera vía, la especulación sobre lo necesario y lo posible, sobre la esencia y el ser introducido por ella, es ajena por completo al espíritu de Aristóteles y permite a santo Tomás como veremos, llegar a una causa universal. No se puede encontrar en Aristóteles el origen del problema de la distinción entre el ser y la esencia. Aristóteles recomendaba buscar si un ser existe antes de investigar su quididad; porque la quididad de un ser que no existe no es nada; la quididad del centauro no es nada, si tal monstruo fantástico no existe. Y la forma en que los árabes, y después santo Tomás, se plantean la cuestión de las relaciones de la esencia con el ser, lejos de ser continuación o extensión de las indicaciones de Aristóteles, es exactamente su contrapartida: no se trata de averiguar si una cosa existe antes de determinar su quididad, sino, a la inversa, de saber si la quididad puede tener un sentido determinado, con anterioridad a cualquier cuestión acerca de la existencia, de saber, para utilizar la terminología de santo Tomás, si la esencia es realmente diferente del ser. Pero hay una preocupación teológica en la base misma de esta cuestión aparentemente tan abstracta y técnica: decir que el ser de una cosa es idéntico a su esencia, equivale a decir que existe por sí, que es necesario, equivale a darle un privilegio que pertenece sólo a Dios. A todas las demás naturalezas les corresponde ser sólo posibles; su ser les viene de otra cosa; la esencia misma es solamente posible, y puede ser pensada sin su ser, a menos que se trate del ser único cuya esencia es existir. No está, desde luego, superpuesto a la esencia como un accidente, sino que es la realización de ese poder en el que consiste la esencia. Se trata, pues, de afirmar entre la esencia y la existencia un abismo abierto cuya negación haría inútil a Dios: un talante muy distinto del de Aristóteles, a quien Averroes seguía con más fidelidad cuando decía que entre la esencia y la existencia no había más que una diferencia de razón; que se puede pensar la esencia sin concebirla como existente, pero que una esencia que no existiese sería algo totalmente imaginario. A la inversa, al plantear como únicamente necesario al ser cuya esencia es ser, se coloca en la raíz de las cosas la forma más universal posible, forma de la que todas las cosas que posean el ser no serán sino participaciones y efectos.

La cuarta vía conduce al mismo resultado: en efecto, es obligado que cada cosa actúe y produzca su efecto, según lo que sea en acto; y la cuarta vía nos lleva a un ser que, siendo el ser en acto, debe ser universalmente, para todas las demás cosas, la causa de su ser. Por

último, la quinta vía nos lleva a exigir una causa que sea diferente de las causas naturales particulares.

Se observa el rodeo por el que el Dios creador y trascendente llega a ocupar el puesto de primer motor, por imposición de una fe que exigía a la razón que encontrase pruebas.

Aunque al lector moderno le parezca muy ociosa la cuestión, la teoría de los ángeles constituyó uno de los más graves escollos para el aristotelismo tomista. Para captar el sentido de esa cuestión hay que recordar que la prueba del primer motor que ofrecía Aristóteles al final de la *Física* conducía con bastante naturalidad a una multiplicidad de motores inmóviles: a tantas inteligencias motrices como esferas había en su sistema astronómico, ya que se suponía que cada una de las esferas estaba animada por un movimiento propio y distinto. La relación que pudiera existir entre esas inteligencias motrices quedaba, para Aristóteles, en la sombra, y su sistema resultaba viable tanto si se concebía como un monoteísmo donde todas las inteligencias dependían de una sola cuanto si se concebía como un politeísmo donde actúan de acuerdo, pero independientemente. En cualquier caso, las inteligencias separadas que el Areopagita asimilaba, siguiendo una antigua tradición, a los ángeles de la jerarquía celestial, eran, en el aristotelismo, como primeros motores de una esfera celeste, una especie de dioses.

La escuela franciscana, siguiendo no sólo a Avicebrón sino también a Hugo de San Víctor, había resuelto ya la cuestión, diciendo que esas sustancias separadas no son formas puras, sino que están compuestas de materia y forma: allí donde hay indeterminación, pluralidad y finitud, hay materia. Así, hay una materia común a toda sustancia, que se convertirá en espíritu o en cuerpo según que esté determinada por tal o cual forma. Y la multiplicidad de las inteligencias demuestra que tienen un fondo común determinado por formas diversas.

Pero santo Tomás niega completamente esa composición hilemórfica de las sustancias espirituales. Uno de sus argumentos afecta a la concepción general que tenía Avicebrón de la materia y de su relación con la forma. Para él, la generación consistía en que la forma se añade a la materia como un accidente a una sustancia; a partir de ahí, no hay verdadera generación ni verdadera unidad en el ser compuesto así producido, sino sólo una simple suma o adición. Pero si se concibe la materia, de acuerdo con Aristóteles, como un ser en potencia (mármol) que se convierte en ser en acto (estatua) después de movimientos y alteraciones diversas, se comprenderá que la composición hilemórfica sólo puede pertenecer al cuerpo. Las características del conocimiento intelectual, tal como las describe Aristóteles, prueban, por el contrario, que las inteligencias son formas puras y sin materia; efectivamente, según él, en el acto de comprender la inteligencia es

idéntica a lo inteligible que comprende; ahora bien, lo inteligible no es recibido en modo alguno en la inteligencia como una forma en una materia [19]. Al ser recibida en una materia, la forma se divide; se individualiza al unirse a los accidentes; excluye la presencia de la forma contraria; se introduce en la materia a través de un movimiento. Por el contrario, la forma, objeto del intelecto, es simple e indivisible, universal y libre de accidentes, mejor conocida gracias a la presencia de su contrario y tanto mejor comprendida cuanto menos móvil sea la inteligencia.

Pero si las inteligencias separadas son puras formas, ¿cómo evitar los inconvenientes de la tesis? Pues porque un ser puede ser pura forma sin igualar, por ello, la simplicidad de Dios. Sabemos ya que en toda criatura hay un modo de composición muy diferente del de la forma y la materia, el de la esencia y el ser, términos que sólo son idénticos en Dios. Por el contrario, en toda cosa creada hay que distinguir la esencia o sustancia, es decir, lo que la cosa es *(quod est)*, de su ser mismo o aquello por lo que merece el nombre de ser *(quo est)*, o, si se quiere, su potencia y su acto. Esa distinción, trasladada al aristotelismo, servirá, como en Alberto Magno, para separar al ángel de Dios: una distinción que no es sino el enunciado abstracto de lo que se quiere probar, porque decir que el ángel es una criatura, decir que su esencia no tiene por sí misma el poder de ser, decir que es distinto de aquello por lo cual es, son fórmulas idénticas. Esa composición no constituye, sin embargo, un verdadero individuo, ya que, como veremos, la individualidad pertenece sólo a una forma incrustada en la materia. Los ángeles, puras formas, difieren entre sí como especies y no como individuos y eso en virtud del argumento que empleaba Aristóteles en defensa de un cielo único y de un solo primer motor [20].

La tercera dificultad estriba en la relación particular que establece el aristotelismo entre el alma y el cuerpo: «La individualidad del alma, dice un intérprete reciente, debe ser explicada de manera que se preserve a la vez su inmortalidad personal y su función como forma sustancial» [21].

Este es, en efecto, el problema; para santo Tomás, que sigue en ello a Aristóteles, el alma es la forma del cuerpo organizado; el alma y el cuerpo no son dos sustancias independientes; pero de la unión de ambas se forma el hombre, que es un ser único: una unión natural, sin la cual el alma no puede comprenderse; porque, efectivamente, el alma no puede conocerse por sí misma, y lo que san Agustín

---

19 *Summa contra gentiles*, II, 50.
20 *Metafísica*, Λ, 8, 1074 a, 36.
21 M.-D. ROLAND-GOSSELIN, *o.c.*, p. 117.

pudo afirmar sobre este punto cuando decía que «el alma tiene por sí nociones de cosas incorpóreas», equivale a decir que el alma percibe que es porque percibe sus propias acciones [22].

Si es así, el problema de la individualidad del hombre se resuelve de acuerdo con la regla general que se aplica a la individualización de los seres compuestos de forma y materia. Se sabe que la forma en sí es específica, y que, para una misma especie de ser, hay una forma específicamente idéntica que está en todos los individuos de la especie. Lo que separa a los individuos entre sí es, por tanto, la materia a la que se une la forma. Para comprender cómo la materia es principio de individuación, hay que hacer una distinción: el hecho de la unión con la materia en general no constituye la individualidad; el hombre, como especie, encierra ya la materia, puesto que se define como un compuesto de alma y cuerpo, sin que por eso sea individuo. Lo que hace al individuo es la materia designada *(materia signata),* es decir, la materia considerada en unas dimensiones determinadas. Esta es la que individualiza la forma y produce la diversidad numérica en una misma especie, no sólo porque da a la forma una posición exclusiva en el tiempo y en el espacio, sino porque, en razón de su debilidad, no puede recibir la forma más que de una manera deficiente e imperfecta.

Llegar a ser individuo mediante una forma introducida en la materia es, de todos modos, una limitación, un debilitamiento, una disminución. El alma humana, como forma del cuerpo, está sometida a esas condiciones y no adquiere la individualidad sino en razón del cuerpo del cual es forma y que tiene con ella una correspondencia perfecta. Podría parecer que de esto hay que deducir que esa individualidad debe seguir el destino del cuerpo y desaparecer con él; pero no es esa la doctrina de santo Tomás: «El alma humana, dice, es una forma que, de acuerdo con su ser, no depende de la materia. De donde se deduce que las almas se multiplican, efectivamente, según se multiplican los cuerpos; pero la multiplicación de los cuerpos no es causa de la multiplicación de las almas; por eso no es necesario que, una vez destruidos los cuerpos, cese la pluraliad de las almas» [23].

Aquí se observa cómo la fe cristiana viene, como desde fuera, a limitar el biologismo aristotélico. Pero conviene analizar más de cerca cómo procede santo Tomás para encajar en el peripatetismo esa doctrina de la individualidad permanente del alma. Para aceptar esa permanencia de la individualidad del alma humana al margen de su cuerpo sólo hay una razón filosófica: que en el alma humana existe, además de las operaciones que exigen órganos corporales, una in-

[22] *Summa contra gentiles,* III, 46.
[23] *Summa contra gentiles,* II, 81.

teligencia que conoce sus objetos sin intermediario y sin ayuda de la materia. «El alma inteligente no está, por tanto, totalmente cautivada por la materia o inmersa en ella, como las demás formas materiales» [24].

Pero esta solución trae consigo otra dificultad muy grave: la referente a las relaciones de la inteligencia con el resto del alma humana. Conocemos ya toda la serie de interpretaciones que los comentaristas griegos y árabes habían dado al pensamiento de Aristóteles a propósito de este punto y era casi unánime su coincidencia en ver en la independencia de la operación intelectual respecto de los órganos del cuerpo la prueba de que el intelecto no estaba incluido en la definición del alma como forma del cuerpo. Por otra parte, la inteligencia, cuando piensa en acto, es idéntica a su objeto; ahora bien, ese objeto son los universales o formas específicas; por consiguiente, la inteligencia tiene que ser una forma universal, independiente de la materia; no es, por tanto, susceptible de individuación; idéntica en todos los hombres, no es algo del alma.

En torno a este problema se decidiría el destino del aristotelismo tomista en su rivalidad con el peripatetismo árabe: ya Alberto Magno había comprendido su importancia y ciertamente sería una cuestión eternamente presente en las preocupaciones del hombre occidental, bajo formas técnicamente diferentes, según las épocas.

Todos los peripatéticos, cristianos o árabes, tienen un punto de partida común: la forma en que se representa la operación intelectual. Es una operación de abstracción por la cual las formas específicas, comprendidas en potencia en los datos sensibles y en las imágenes más o menos elaboradas de esos datos, son deducidas a partir de tales imágenes o fantasmas. Santo Tomás reducía a dos el número de intelectos necesarios para esa operación: el intelecto agente y el intelecto posible. El intelecto agente obtiene las formas específicas de los fantasmas; el intelecto posible, que es como una tabla rasa, apto para cualquier desarrollo, recibe las formas así abstraídas. Esos intelectos funcionan siempre en relación con operaciones que necesitan por sí mismas de órganos corporales, y no dan por sí mismos conocimientos.

La dificultad consiste, una vez definidas esas operaciones, en saber cuál es el sujeto. Esos intelectos, ¿están «separados» ambos, o bien sólo uno de ellos, el agente, mientras que el posible es parte del alma, o acaso los dos pertenecen al alma? El primer punto de vista es el de Averroes; el segundo, el de Avicena; el tercero, el de santo Tomás. Pero la tesis de Avicena es ilógica en sí, porque entre el acto del intelecto agente y la potencia del intelecto posible hay tal relación

[24] *Ibid.*, II, 68.

y proporción, que el primero necesita pertenecer al mismo sujeto que el último. El verdadero adversario era, por tanto, Averroes, que tenía, por otra parte, numerosos partidarios en la universidad de París [25].

Contra él bastaba demostrar que una sustancia intelectual podía ser la forma de un cuerpo; santo Tomás no encontró en Aristóteles apoyo alguno para esa demostración; como máximo, podía dar como ejemplo las almas de las esferas celestes que mueven su esfera por el deseo que tienen del bien. En consecuencia, afirmó, en vez de demostrar, que «una sustancia intelectual puede ser principio formal de ser para una materia» [26].

Pero una vez supuesto que se hubiese demostrado eso, era necesario probar que el mandato de la inteligencia a las demás potencias del alma no comprometía, a su vez, la unidad e indivisibilidad del alma: ¿la potencia intelectual no es tan diferente de la potencia nutritiva y sensitiva, que cada una parece constituir un alma aparte? Aquí se introduce el problema técnico de la pluralidad de las formas: los agustinos, de acuerdo con Avicebrón, sostenían que, en los conceptos materiales, la materia está informada por varias formas; a medida que nos elevamos de seres menos perfectos a seres más perfectos, a cada forma se añade otra forma superior; el cuerpo está determinado por la simple forma de la corporeidad; en el elemento se añade la forma de elemento; en el mixto de elementos, la forma del mixto; en la planta, el alma nutritiva; en el animal, el alma sensitiva, y así todas las demás, de manera que la forma superior no hace sino añadirse a la forma inferior. «Las formas inferiores quedan abrazadas por las formas superiores, hasta que todas se remiten a la primera forma universal, que une en sí a todas las formas» [27]. Esta tesis, ya criticada por Avicena, le parecía inaceptable a santo Tomás: la pluralidad de formas no puede crear verdadera sustancia, porque si un compuesto dotado de una sola forma, como un cuerpo, es ya sustancia, una forma nueva sólo podrá añadirse ya a la sustancia existente a título de atributo accidental.

Es fácil constatar en esta discusión el conflicto entre la imagen de un universo compuesto por una sucesión de formas jerarquizadas, cada una de las cuales está, por decirlo así, ávida de la que vendrá a completarla, y donde la unidad no existe efectivamente, en el individuo, sino sólo en el todo, y la imagen peripatética de un universo compuesto por individuos, cada uno de los cuales tiene en sí el mismo principio de sus operaciones. A este segundo planteamiento se remite la tesis

---

[25] *Ibid.*, II, 76.
[26] *Ibid.*, II, 58.
[27] Cl. Baumker, *Avicenbrolis. Fons vitae,* Munster 1895, p. 143, 13.

de la unidad de la forma en cada individuo; pero gracias a esta tesis, el peligro que amenazaba a la unidad del individuo humano queda totalmente conjurado; porque no sólo la inteligencia es la forma del cuerpo organizado, sino que es la sola y única, y de ella se derivan todas las facultades, sensitiva o vegetativa, cuyas operaciones son ejecutadas por los órganos del cuerpo. De esta manera, la forma del cuerpo humano es toda ella un alma inteligente que obtiene su individualidad de su relación con el cuerpo, y su independencia, del carácter material de sus operaciones de conocimiento.

Queda sin embargo, todavía, un argumento muy fuerte contra esta individualización de la inteligencia: si la inteligencia en acto es idéntica a su objeto y si su objeto es una forma universal, la inteligencia no puede multiplicarse en individuos distintos. Santo Tomás responde con un verdadero golpe de fuerza teológico: «Se argumenta muy groseramente, dice, para mostrar que Dios no puede hacer que haya varios intelectos de la misma especie, porque se cree que ello implicaría contradicción. Pero, aun admitiendo que no perteneciese a la naturaleza del intelecto el ser multiplicado, de ello no se deduciría necesariamente que tal multiplicación implicase contradicción. Nada impide que una cosa no tenga en su naturaleza la causa de un carácter que, sin embargo, posee en virtud de otra causa; así, lo grave no tiene por naturaleza el carácter de estar arriba y, sin embargo, puede estar arriba, sin que esto implique contradicción. De la misma manera, si el intelecto de todos fuese único por no contener causa natural de multiplicación, podría, no obstante, admitir la multiplicación sin contradicción, en virtud de una causa sobrenatural. Quede esto claro, no tanto por nuestro propósito actual, cuanto para que esta forma de argumentar no se extienda a otros temas; porque así podría concluirse que Dios no puede hacer que los muertos resuciten y que los ciegos recobren la vista» [28]. En este texto tan expresivo se comprueba que santo Tomás no vacilaba en obligar a la razón a someterse, es decir, a argumentar en el sentido de la fe, o bien a callar.

De la misma manera que hay una física racional del mundo sensible, que permite remontarse mediante razonamientos hasta Dios, en cuanto causa del mundo, y una teología revelada que excede a las fuerzas de la razón, hay también, para dirigir la conducta humana, una moral natural que se apoya en la tendencia espontánea de la voluntad hacia el bien y la felicidad, y un destino sobrenatural al que el hombre es conducido sólo por la gracia santificante, que no pertenece, por sí misma, a la voluntad ilustrada por la razón.

Santo Tomás tomó de Aristóteles las ideas fundamentales de la moral natural. De la *Etica a Nicómaco* procedía la idea de que nues-

[28] *De unitate intellectus contra Averroistas,* cap. VII.

tra voluntad se dirige natural y espontáneamente hacia el bien, que es su fin; y la de que nuestro libre arbitrio consiste, no en escoger nuestro fin, que no es libre, sino en escoger, mediante deliberación razonada, los medios que nos conducen a ese fin. Es preciso, por tanto, que haya una luz natural que nos dé las premisas para nuestros razonamientos prácticos; esa luz natural se manifiesta por la sindéresis, que es, para santo Tomás, un *hábitus* natural e inmutable que se divide en preceptos particulares; de la sindéresis procede la rectitud de la voluntad. Las virtudes son hábitos adquiridos, procedentes de que, gracias a nuestro libre arbitrio, estamos capacitados para escoger los medios mejores. Esta visión supone que las leyes de la moral y del derecho están fundadas en la razón de Dios, a la que se somete la propia voluntad. «La ley eterna no es más que la razón de la sabiduría divina; como la voluntad divina es razonable, está sometida a esa razón y, por consiguiente, a la ley eterna». Esa inmutabilidad del derecho en razón, contra la que protestaron más adelante los occamistas, se mantendrá, sin embargo, como base de una parte de las teorías modernas del derecho; de santo Tomás la recibirá Grotius en el siglo XVII, a través del escolástico Vázquez (muerto en 1506)[29].

Pero esa luz natural no proporciona medio alguno para pasar a las virtudes superiores, a la caridad y a la beatitud de los elegidos, que consiste en un conocimiento de Dios imposible en esta vida y único capaz de satisfacer todos los deseos humanos.

Se ha reconocido ya que el *De regimine principium*, atribuido durante algún tiempo a santo Tomás, no es suyo, al menos en parte. Su parte final, cuando menos, fue redactada por Ptolomeo de Lucca hacia 1301 y representa admirablemente, en materia política, el espíritu tomista, tal como se desprende de su filosofía: hay un poder civil que busca el bien de la ciudad, con la misma autonomía con la que la razón busca la verdad en materia especulativa; pero al mismo tiempo hay una certeza absoluta de que, si ese poder civil llega a oponerse de algún modo a los fines del poder espiritual, que ha recibido de Dios la misión de conducir al hombre a la salvación, el poder civil está equivocado y debe ser castigado. De ahí el carácter absolutamente racional, casi realista, de esa política de inspiración tomista en materia temporal. «No ha sido hecho el reino para el rey, sino el rey para el reino». El rey no tiene más razón de ser de su poder que la búsqueda del bien de todos; y si sacrifica el bien de sus súbditos a su propio bien, éstos quedan desligados de cualquier obligación para con él y tienen derecho a declararle desposeído de su poder. Pero, por otra parte, es sabido que ese estado racional no puede ser sino un estado

[29] G. GURVITCH, *La philosophie du droit de H. Grotius et la theorie moderne du droit international:* Revue de Métaphysique et de Morale (1927) p. 369.

cristiano. «Porque es la ley divina la que señala el verdadero bien y su enseñanza corresponde al ministerio de la iglesia»[30]: por eso la iglesia tiene derecho a excomulgar y deponer a los reyes. Esta especie de teocracia moderada, que permite al poder temporal una autonomía similar a la que la teología permite a la filosofía racional, contrasta con el *De regime christiano,* escrito hacia la misma época (1301-1302) por Santiago de Viterbo, un ermitaño agustino que, siguiendo el espíritu agustiniano, defendía una teocracia mucho más estricta contra las pretensiones crecientes de las realezas nacionales.

9. EL AVERROISMO LATINO: SIGER DE BRABANTE

No cabe duda de que la introducción del peripatetismo en la universidad de París rompió aquella unidad de la cultura medieval con lo que se había soñado hasta el siglo XII: por una parte, el estudio de las siete artes, destinadas a proporcionar los conocimientos elementales necesarios al comentarista; por otra, una teología construida principalmente con comentarios de la Escritura y de los padres; además, prohibición de cualquier ingerencia, ya que la facultad de artes debía excluir de su programa cualquier materia teológica. ¿Dónde podía haber espacio para la filosofía de Aristóteles? En la facultad de artes, dado que no era posible hacer de Aristóteles una autoridad teológica. De hecho, hacia mediados del siglo, el programa de esa facultad incluía el estudio de la enciclopedia de Aristóteles, empezando por el *Organon,* pasando por la *Etica,* la *Física* y la *Metafísica,* etc.[31] Esto equivalía a introducir en la facultad de artes muchas cuestiones ajenas a las siete artes y que afectaban a la teología.

Era una situación peligrosa, porque en la facultad de artes había que comentar pura y simplemente la filosofía de Aristóteles, sin ocuparse en modo alguno de posibles discrepancias de sus doctrinas con la fe. «Aquí buscamos, decía Siger de Brabante, al exponer contra Alberto Magno y santo Tomás, su interpretación de los textos de Aristóteles sobre el intelecto, la intención de los filósofos y fundamentalmente de Aristóteles, aunque el filófoso haya tenido quizá una opinión disconforme con la verdad, y aunque la revelación nos dé enseñanzas sobre el alma que no puedan ser deducidas por la razón natural; pero nada tenemos que ver ahora con los milagros divinos, ya que discutimos, como físicos, las cosas naturales»[32]. La síntesis tomista ofre-

---

[30] *De regimine principum,* I, 13.

[31] *Cartulario de la Universidad de París,* citado por E. GILSON, *o.c.,* p. 70.

[32] P. MANDONNET, *Siger de Brabant et l'averroisme latin du XIIIe siècle* I-II, Louvain [2] 1908-1911, T. II, pp. 153-154.

cía, sin duda, un principio de acuerdo: lo que la razón nos enseña no puede ser contrario a lo que nos revela la fe y, si hay alguna contradicción aparente, es que la razón ha sido mal dirigida. Los maestros en artes sometían ese principio a una prueba exprimental, en la que se interrogaba a la razón, independientemente de la fe, tratando simplemente de saber si sus conclusiones concordaban o no con la fe. Pero el asunto no ofrecía duda a Siger de Brabante, el célebre maestro en artes que entre 1266 y 1277 enseñó en la universidad de París la interpretación averroísta de Aristóteles y que fue el iniciador del movimiento denominado averroísmo latino; para él, las tesis de Aristóteles contradicen a las doctrinas reveladas. Siger veía en ello, al parecer, una simple constatación de hecho, de la que no deducía en modo alguno, como se ha dicho, que hubiera una «doble verdad»: una verdad para los filósofos y otra para los teólogos; no dudaba en afirmar que es la fe la que dice la verdad, «sin embargo, algunos filósofos han tenido una opinión contraria».

La identidad del intelecto en todos los hombres, la necesidad de los acontecimientos, la eternidad del mundo, la destrucción del alma junto con el cuerpo, la negación del conocimiento de las cosas singulares en Dios y la negación de la providencia divina en la región sublunar, eran los artículos fundamentales en que el averroísmo de Siger se oponía a la fe cristiana, y que Gilles de Lessines recogió en 1270 de la enseñanza de Siger para someterlos a Alberto Magno [33].

Se reconocen en ellos casi todas las tesis que Averroes atribuía a Aristóteles y que santo Tomás negaba. Un tratado como el *De anima intellectiva* de Siger contenía, además, la discusión de la interpretación de Alberto Magno y de santo Tomás, citadas por sus nombres, sobre los textos de Aristóteles relativos al intelecto. Según Aristóteles, es falso que las facultades vegetativas y sensitivas pertenezcan al mismo sujeto que la facultad intelectual; sin duda, la inteligencia está unida al cuerpo en su actuación, porque no puede captar nada sino en la imagen que implica al órgano corporal de la imaginación; pero es ella sola la que comprende, y cuando se dice que el hombre comprende, no se habla del hombre como compuesto de alma y cuerpo, sino sólo de su intelecto.

A pesar de las precauciones que adoptaba Siger, esta enseñanza fue considerada peligrosa por la autoridad eclesiástica. En 1270, el obispo de París, Etienne Tempier, condenó trece proposiciones de la enseñanza averroísta sobre el conocimiento de Dios, la eternidad del mundo, la identidad de los intelectos humanos y la fatalidad: las mismas que Gilles de Lessines había sometido a Alberto Magno. En 1277,

---

[33] Cf. *La demande de consultation* y *La réponse d'Albert*, en P. MANDONNET, *o.c.*, II, p. 29.

a instancias del papa Juan XXI, el obispo de París abrió una investigación y condenó otras 219 proposiciones. La condenación empezaba atribuyendo a los averroístas la doctrina de la doble verdad: «Dicen que estas cosas son verdaderas según la filosofía, pero no según la fe católica, como si hubiese dos verdades contrarias y como si en las palabras de los gentiles que están condenados hubiese una verdad contraria a la verdad de la sagrada Escritura»[34]. Siger fue citado ante el inquisidor de Francia y apeló a la santa sede; acudió a Italia para defender su apelación y parece que murió trágicamente, apuñalado por su secretario.

El movimiento averroísta que por aquel entonces era impulsado, no sólo por Siger, sino también por Boecio de Dacia y Bernier de Nivelles, condenados con él, continuó a pesar de esas medidas. Jean de Jandun, maestro en artes en París hacia 1325, amigo de Marsilio de Padua y muerto en 1328 en la corte de Luis de Baviera, fue su máximo representante en París. Sin embargo, también Jean de Jandun proclamaba su acatamiento de la fe: «Es cierto que la autoridad divina debe merecer más crédito que cualquier razón de invención humana»[35]. Quería sostener opiniones de fe contrarias a la razón, «aceptando como posible ante Dios aquello que todos nuestros razonamientos nos conducen a considerar imposible». Se veía, pues, lógicamente impulsado hacia una especie de fideísmo. «Yo afirmo la verdad de todos estos dogmas, decía hablando de los dogmas contradichos por Aristóteles, pero no sé demostrarlos; tanto mejor para los que los sepan; pero yo los mantengo y los confieso sólo por la fe». Volveremos a encontrarnos con el averroísmo, que desempeñará un importante papel en el Renacimiento.

10. POLEMICAS RELACIONADAS CON EL TOMISMO

La condenación efectuada por Tempier en 1277 demostraba la gran inquietud provocada, no sólo por el averroísmo, sino por el peripatetismo en general. Santo Tomás, entendido desde su propio punto de vista, era sin duda el adversario de los averroístas; toda su teoría del intelecto es en realidad una amplia respuesta al averroísmo, y el *De unitate intellectus contra averroistas* quizá fue escrito en 1270 para refutar a Siger. Pero, vista desde fuera, su filosofía era peripatética, y resultaba muy difícil precisar exactamente hasta dónde llegaba el peligro del aristotelismo introducido en la universidad de París. Así, algunas de las 219 proposiciones condenadas no se referían sólo a Si-

---

34 P. MANDONNET, *o.c.*, II, p. 175.

35 Citado por E. GILSON, *Etudes de philosophie médiévale*, p. 71.

ger, sino también a muchas de las innovaciones del tomismo: la imposibilidad de la pluralidad de los mundos (27), la individuación por la sola materia (42-43), la necesidad de que la voluntad siga lo que el intelecto ha considerado como bueno (163), eran algunas de las tesis tomistas que resultaban sospechosas. Santo Tomás encontraba contradictores en su propia orden: los dominicos que le habían precedido en la universidad de París, Rolando de Cremona y Hugo de Saint-Cher, eran agustinistas; uno de sus más ardientes adversarios fue el dominico Robert Kilwardby, profesor de teología de la universidad de Oxford desde 1248 hasta 1261 y arzobispo de Canterbury en 1272, que enseñaba las ideas de san Buenaventura sobre la materia y la forma, sosteniendo que la materia contiene las razones seminales que explican la producción de las cosas; y, en contra de la tesis de la unidad de la forma, enseñaba que el alma no era simple, sino compuesta de partes: vegetativa, sensitiva e intelectual. También hizo condenar en Oxford, en 1277, la tesis de la unidad de la forma, condena que fue repetida varias veces por su sucesor en la sede de Canterbury, el franciscano John Peckham. Este condenó en bloque toda la nueva filosofía en una carta de 1285 en la que rechazaba «las profanas novedades de vocabulario, introducidas desde hace unos veinte años en las profundidades de la teología, en contra de la verdad filosófica y con injuria para los santos». Y citaba especialmente el abandono de la doctrina agustiniana «de las reglas eternas y de la luz inmutable, de las potencias del alma, de las razones seminales insertas en la materia y otras muchas». Este pasaje se refiere evidentemente a las tesis tomistas sobre el intelecto agente, la unidad de las formas y la teoría de la educción de las formas.

11. ENRIQUE DE GANTE

Detrás de tan escuetas fórmulas hay dos visiones opuestas del universo: de una parte, el universo agustiniano en el que la razón es ya una iluminación, donde el ser, ya informado, aspira a nuevas formas y donde la materia está preñada de determinaciones que la forma sacará a la luz; de otra, el universo peripatético en el que todo conocimiento intelectual es abstracción, donde el individuo está completo por sí y donde la materia espera pasivamente a la forma. El agustinismo antitomista estaba representado en París de modo especial por el maestro secular Enrique de Gante, el *doctor solemnis*, profesor de teología en París en 1277, muerto en 1293. En contra del principio peripatético de que la forma da el ser a la materia, él admitía que la materia existe por sí y subsiste en acto; acto imperfecto, sin duda, y que la hace capaz de recibir la forma que la acaba y completa. Porque para él, al contrario que para el tomismo, la esencia no es realmente

distinta del ser; recordemos que, en santo Tomás, cada esencia recibía del ser universal su actualización y, como pura potencia, no tenía ningún derecho por sí misma; para Enrique de Gante, la esencia tiene su ser por sí misma y a esencias diversas corresponden otros tantos seres distintos; es un principio que deja en cada esencia algo del poder de Dios. Su teoría de la individuación es igualmente antitomista; la individuación no se debe a la materia sino a la negación; el individuo es el ser que, como término inferior de la división, es incapaz de dividirse a su vez, de identificarse y comunicarse con los demás individuos. Parece que esa teoría de las esencias y de los individuos debería llevarle a colocar en Dios mismo los objetos de nuestra inteligencia, al menos en su nivel más elevado; creía también «que el hombre no puede llegar, partiendo de las cosas naturales, a las reglas de la luz eterna que Dios ofrece a quien quiere y oculta a quien quiere». En ninguna otra teoría se ve mejor la oposición al espíritu tomista: continuidad en el ser, *pero* discontinuidad en el conocimiento; esa podría ser la síntesis de la sabiduría tomista, que dibuja de modo preciso los límites de la razón; continuidad en el ser, *luego* continuidad en el conocimiento, tal es la síntesis de la sabiduría agustiniana, para la cual la razón se continúa en iluminación. De esta oposición se derivan dos concepciones muy diferentes de la vida espiritual: para Enrique de Gante, el fin de esta vida no es, como para santo Tomás, el conocimiento de Dios, sino la unión con Dios o el amor. La voluntad, que es la facultad de desear o de amar, tiene por tanto un fin superior al de la inteligencia, y que es válido por sí mismo; y no será en modo alguno la inteligencia, como quería santo Tomás, la que imponga a la voluntad el fin que ésta persigue.

12. GILLES DE LESSINES

Sin embargo, después de la condena de 1277, el tomismo encontraba fervientes defensores. Guillaume de La Mare escribió en 1278 un *Correctorium fratris Thomae* que respondía a numerosas refutaciones; sobre todo se publicaron numerosas disertaciones destinadas a mostrar la coherencia íntima del tomismo. El dominico Gilles de Lessines, muerto en 1304, publicó un tratado *Sobre la unidad de la forma* (1278), en el que exponía, bajo todos los aspectos posibles, el mismo argumento: «Aunque las formas abstraídas por el entendimiento (por ejemplo, la línea en la superficie, la superficie en el cuerpo) sean verdaderamente muchas y diferentes en tanto que formas, sin embargo, en el único sujeto del que son partes, cada una con su papel, no tienen sino un solo ser, que proviene de esa forma que les da

su ser físico y de donde se derivan sus funciones, de la misma manera que los actos segundos se derivan del acto primero»[36].

Hubo además un secular, Godofredo de Fontaine, muerto en 1308, discípulo de Enrique de Gante, que asumió al menos en algunos puntos la defensa de las tesis tomistas en contra de su maestro. Admitía, frente a santo Tomás, que el ser no difiere de la esencia. Dios es causa tanto de la esencia de una cosa como de su existencia, puesto que, antes de que la cosa fuera creada, una y otra estaban en potencia; y, después de que la cosa ha sido creada, ambas están en acto; pero es a todas luces falso que la esencia esté en potencia con relación a su existencia[37]. Godofredo era contrario también a la teoría tomista de la individuación, que, según él, sólo permitiría admitir entre los individuos diferencias accidentales, «lo cual es un inconveniente manifiesto». En cambio, defendía, contra el iluminismo, la teoría del conocimiento individual mediante abstracción y, contra el voluntarismo, la tesis tomista según la cual la voluntad está sometida al entendimiento.

Finalmente, a comienzos del siglo XIV se difundió un cierto tomismo, salvo en la orden franciscana, no exento de desviaciones. El agustino Gilles de Roma, muerto en 1316, defendió la tesis de la unidad de las formas; pero enseñó también una teoría personal sobre las relaciones entre la esencia y la existencia. Cabe citar asimismo a Humbert de Prouilly, cisterciense, y al carmelita Gerardo de Bolonia. El hermano Tomás fue canonizado en 1323 por el papa Juan XXII, y es conocido el lugar que Dante (1265-1321) le reservó en la *Divina comedia:* en el cuarto cielo, Dante encontró a los teólogos filósofos, el más ilustre de los cuales era santo Tomás; a su izquierda estaba Siger de Brabante, y el poeta hacía que el santo recitase versos elogiosos para el averroísta. Se trata de un pasaje que ha puesto en apuros a los comentaristas y que significa quizá que, tanto para los amigos como para los enemigos de santo Tomás, el pensamiento tomista presenta, en el fondo, una tendencia idéntica a la de Siger: la alianza de Aristóteles con Cristo, contra la antigua tradición teológica.

13. LOS MAESTROS DE OXFORD

Agustinismo y peripatetismo no fueron las únicas corrientes de pensamiento del siglo XIII. Pero resulta más difícil definir la tercera corriente, de la que hablaremos a continuación. En ciertos aspectos,

---

36 Edición M. DE WULF, Louvain 1902, p. 57.

37 M. DE WULF-A. PELZER-J. HOFFMANS, *XIV Quodlibeta,* Louvain 1904-1935, pp. 305-306.

prolonga el pensamiento del siglo XII más que los movimientos que acabamos de estudiar y a la vez anuncia la filosofía moderna de una manera más clara. El espíritu chartrense, que unía al gusto por las ciencias positivas, matemáticas y experimentales la erudición clásica y la investigación de la intuición metafísica de la naturaleza considerada como un todo, intuición que hallaba su satisfacción en el apego al platonismo, aquel espíritu a la vez positivo, naturalista y deseoso de intuición universal, está presente en los pensadores de los que vamos a hablar y a los que la brevedad de esta *Historia* no nos permite dedicar la extensión que les correspondería.

Ante todo, el grupo de Oxford: su talante se anuncia ya en Alejandro Neckham, muerto en 1217, que conocía *Del cielo* y *Del alma* de Aristóteles, y, con más claridad, en su contemporáneo, Alfred de Sereshal (Alfredo el inglés), que anduvo por España, donde aprendió el árabe, del que tradujo al latín *Sobre los vegetales,* del Pseudo-Aristóteles y un *Libro de los hielos,* que era un suplemento a los *Meteoros.* También escribió *Sobre el movimiento del corazón;* conocía los *Aforismos* de Hipócrates y el *Arte médico* de Galeno. Miguel Escoto, muerto hacia 1235, tradujo del árabe la *Esfera de los astrónomos* de Al Petragius, varias obras de Averroes y Avicena y la *Historia de los animales,* de Aristóteles, traducción que dedicó al emperador Federico II. Dante lanzó a este astrónomo y alquimista al infierno.

Aquel talante llegó hasta Robert Grosseteste, canciller de la universidad de Oxford, obispo de Lincoln desde 1235 y fallecido en 1253. Sus veintinueve tratados, editados por Baur, incluyen principalmente escritos científicos y, en particular, tratados de óptica *(De la luz o del bosquejo de las formas, Del arco iris o del arco iris y el espejo, Del color, Del movimiento corporal y de la luz),* pero también de acústica, de astronomía, de meteorología y, además, escritos metafísicos sobre el hombre-microcosmos, las inteligencias, el orden de emanación de las cosas causadas a partir de Dios. En suma, una concepción del universo físico cuyo centro es el estudio de la luz, una concepción del universo metafísico cuyo centro es la idea de emanación de las formas a partir de la unidad, y una unión íntima y profunda entre esa física que nos describe las leyes de la difusión de la luz y esa metafísica que describe la emanación de los seres.

La luz desempeña un papel análogo, en ciertos aspectos, al que desempeñaba el fuego en la cosmología estoica. Es la «primera forma corporal» y explica, por su expansión, su condensación y su rarefacción, todos los cuerpos del universo. Tiene la propiedad de estar inmediatamente presente en todas partes; «se propaga, en efecto, en todas las direcciones, de forma que a partir de un punto luminoso se engendra inmediatamente una esfera de luz tan grande como se quiera, a menos que la sombra le ponga obstáculos»; propagación esférica y velocidad infinita detenida en su expansión por la oscuridad: Ro-

bert no necesita más para explicar el cosmos y sus esferas. «Todo es uno, surgido de la perfección de una luz única, y las cosas múltiples sólo son tales gracias a la multiplicación de la luz misma».

Pero hay que captar el núcleo positivo que contienen esas aventuradas investigaciones. De hecho fue en el seno de esta metafísica de la luz donde nació la física matemática de la naturaleza: la óptica es inseparable del estudio de las líneas, los ángulos y las figuras que se producen, en cierto modo, en la propagación de la luz. Y este esbozo de la física matemática lleva a afirmar la existencia de un orden riguroso, y rigurosamente concebible por el espíritu, en la naturaleza: «Toda operación de la naturaleza se realiza de la manera más determinada *(modo finitissimo)*, más ordenada, más breve y más perfecta posible» [38].

De la escuela de Robert Grosseteste surgió una *Suma de filosofía* que comprendía 19 tratados cuyos temas iban de la historia de la filosofía a la mineralogía. A pesar de lo fantástico de esa historia, en la que, junto a Isidoro, Beroso, Josefo y san Agustín, el autor veía los primeros filósofos en Abrahán, Atlas y Mercurio, no faltaba en ella el espíritu crítico al poner de manifiesto las libertades que los traductores árabes se habían tomado con el texto de Aristóteles, haciéndole citar a Ptolomeo en *Del cielo* o dirigirse al emperador Adriano en los *Meteoros*. Decía también que los teólogos han podido equivocarse en materia de cosas naturales, indiferentes para la salvación. En cuestiones metafísicas, la *Suma* es desfavorable al tomismo, y rechaza, como casi todos los agustinianos, la admisión de la existencia de esas especies inteligibles que santo Tomás consideraba indispensables para el conocimiento intelectual; la esencia de la cosa se une al intelecto sin ningún intermediario; «sin ello no serían las esencias mismas, sino sus imágenes quienes podrían al intelecto en movimiento y comprenderíamos más las imágenes *(idola)* que las formas mismas». Mantenía también la tradición agustiniana en la cuestión del conocimiento del intelecto por sí: «El alma, al comprenderse, no recibe su propia esencia, sino que tiene la intuición *(contueri)* de sí misma». Se adhiere tanto a la idea de que el alma intelectual es individual por sí, aun sin relación al cuerpo, como al carácter intuitivo del conocimiento intelectual de las esencias de las cosas o de nosotros mismos.

14. ROGER BACON

Pero el más notable de los oxfordianos fue Roger Bacon, el «doctor admirable», de espíritu fogoso, ardiente, indomable, que se re-

[38] L. BAUR, *De luce*, en *Beitrage...*, p. 75.

fleja en su vida y en sus obras. Nadie soportaba peor que él la ignorancia y fatuidad de los «filósofos parisinos» ni, especialmente, su negligencia en materia de estudios sobre el lenguaje, las matemáticas y las ciencias naturales. Nació entre 1210 y 1214; en Oxford fue discípulo de Robert Grosseteste, por quien siempre manifestó la más viva admiración; vivió en París entre 1244 y 1252. Entró en la orden de los franciscanos y volvió a Oxford, donde compuso, desde 1266 a 1268, su *Opus majus*, dividida en siete partes, en la que trataba de la ignorancia humana, las relaciones de la filosofía con la teología, la ciencia de las lenguas, la utilidad de las matemáticas para la física, la astronomía, la reforma del calendario y la geografía, la óptica, la ciencia experimental y la filosofía moral. Esa obra, escrita a petición del papa Clemente IV, en 1268, fue compuesta al mismo tiempo que otras dos obras que contenían trabajos preliminares: *Opus minus* y *Opus tertium*. En 1278, Roger Bacon escribió en el *Espejo de astronomía* (falsamente atribuido a Alberto Magno), una defensa de la astrología judicial y discutió la condenación de la astrología, formulada en la proposición 270 de las condenadas en 1277 por Tempier: «Por los signos podemos conocer las intenciones de los hombres y los cambios de tales intenciones». Ese texto fue su perdición: el general de los franciscanos, que desde 1277 seguía la política que había conducido a una paz total con los dominicos, lo condenó en 1278 a la pena de cárcel.

La obra de Roger Bacon llega de hecho al fondo mismo del espíritu tomista, ese espíritu prudentemente compartimentado que prescribe a cada uno los límites de los que no debe salir. Bacon fue el defensor por excelencia de la unidad de la sabiduría. No hay más que una sola sabiduría, contenida enteramente en las Escrituras. La filosofía y el derecho canónico no hacen más que «presentar en la palma de la mano» *(velut in palmam)* lo que la sabiduría divina concentra «como en un puño» *(velut in pugnum)*. Bacon recuerda la antigua manera de concebir la unidad espiritual que la edad media entera había tomado de san Agustín y de Beda: las artes liberales están al servicio de la interpretación de la Escritura; la filosofía pagana sirve para refutar los errores de los propios gentiles, hasta tal punto que «la filosofía, considerada en sí misma», aparte de esa acción total, «no tiene ninguna utilidad». El propio Aristóteles, interpretado por los árabes, es reclamado como garante de esa unidad; admite que el conocimiento intelectual nos sería imposible sin la ayuda de un intelecto agente que contuviese todas las formas, es decir, que lo supiese todo; pero, «si lo sabe todo, no puede tratarse de un alma ni un ángel, sino sólo de Dios». Y si Bacon no llega hasta el punto de decir, como algunos franciscanos, que vemos las esencias en Dios de modo inmediato, sí afirma, por lo menos, que no conocemos intelectualmente sino bajo la influencia inmediata de un intelecto agente que es idéntico al Verbo, autor de nuestra salvación. También los filósofos cristianos, le-

jos de limitar y restringir el campo de sus investigaciones, «deben reunir en sus tratados todo lo que hayan dicho los filósofos sobre las verdades divinas, e incluso llegar mucho más allá, pero sin convertirse en teólogos». La unidad del espíritu viene probada, como se ve, mediante el recurso a su origen divino; origen demostrado también, desde el punto de vista de Bacon, por la fantástica historia de la filosofía que él tomó de los padres de la iglesia: la filosofía, revelada a los patriarcas, fue transmitida por diversos intermediarios a los filósofos paganos y de éstos a los cristianos. También la Escritura es la suma de esa sabiduría; la Escritura, «donde se encuentra a toda criatura, en sí o en su origen, en su modelo universal o en su singularidad, desde lo alto de los cielos hasta sus confines, de suerte que, como Dios ha hecho las criaturas y la Escritura, ha querido poner a las criaturas en la Escritura, tanto si se entiende en sentido literal como en sentido espiritual».

Esta concepción de la sabiduría conduce, prácticamente, a la teocracia más desaforada; «porque la luz de la sabiduría ordena la iglesia de Dios y dispone la iglesia de los fieles». Puesto que ella rige el mundo, «no hace falta ninguna otra ciencia para beneficio del género humano». La ciudad que imagina Bacon recuerda a la ciudad de Platón: en la cúspide, los clérigos; más abajo, los sabios; después, los militares y, en último lugar, los artesanos; un derecho eclesiástico basado exclusivamente en las Escrituras y situado por encima del derecho civil; los papas y los príncipes toman como consejeros a los sabios, quienes, por poseer el saber, deben poseer el poder; y, por último, la unidad religiosa del mundo, conseguida mediante un apostolado fundado en ese saber.

Hay un extraño contraste entre esas características del pensamiento de Bacon y los rasgos de su doctrina que con frecuencia se han presentado como significativos de su significación histórica. Fue Roger Bacon quien señaló que la experiencia es el único método para las ciencias: «Tenemos tres medios de conocer: la autoridad, la experiencia y el razonamiento; pero la autoridad no nos enseña si no nos da la razón de lo que afirma...; el razonamiento, por su parte, no puede distinguir el sofisma de la argumentación, si no está verificada en sus conclusiones por las pruebas de la experiencia. Vemos, sin embargo, que, en nuestros tiempos, nadie se preocupa de este método..., por eso todos o casi todos los secretos, y los más grandes de la ciencia, son ignorados por la mayoría de los que se dedican al saber». Partidario del método experimental, tenía al mismo tiempo la idea de la física matemática, inseparable de ella y unida, como en Robert Grosseteste, a la óptica de Ptolomeo, conocida por el árabe Alhazen, y a las construcciones geométricas de la óptica en la reflexión, la refracción y la teoría del arco iris. La construcción matemática del punto de combustión detrás de una lente convexa iluminada por el sol, mos-

traba, según Bacon «la causa propia y necesaria del fenómeno». Al mismo tiempo que a la experiencia y a las matemáticas, Bacon se dedicó a los problemas técnicos, tanto a la ingeniería, que le hizo imaginar máquinas automotrices o voladoras, como a la técnica social y a los problemas de organización del trabajo y asistencia pública.

En realidad, ese espíritu experimental, matemático y técnico, no faltó nunca entre los ingenieros, arquitectos o artesanos de la edad media; pero Bacon, al trasladarlo al dominio especulativo, se convirtió en iniciador de la filosofía moderna. No hay que olvidar, sin embargo, en Bacon al teócrata iluminado que veía en Clemente IV al papa anunciado por los astros para convertir la tierra entera al catolicismo. Iluminismo y experiencia son los dos rasgos cuya unión constituye la fisonomía de Roger Bacon. Una unión inexplicable si se tratase del método experimental tal como lo concebimos hoy. Pero, en realidad, no se trataba de eso, ya que en él no se encuentra ningún método preciso ni para establecer experiencias ni para extraer leyes de ellas.

Para un hombre del siglo XIII, la palabra *experimentum* iba íntimamente unida a ideas que para nosotros no significan nada. El «experto» es esencialmente, para Bacon, el que sabe extraer y utilizar fuerzas ocultas, desconocidas para el resto de los hombres; es el alquimista que crea el elixir de vida y la piedra filosofal; el astrólogo que conoce los poderes de los astros; el mago que sabe las fórmulas que dominan la voluntad de los hombres. La imagen del universo que da la «experiencia» es muy diferente de la que da la física del filósofo. Esta deduce los fenómenos naturales de las propiedades de los cuatro elementos; aquélla conoce por sus propios procedimientos fuerzas escondidas, irreductibles a las de los elementos, como la que Pierre de Mariscourt hacía intervenir en sus investigaciones sobre el imán. Cuando Bacon habla de la ciencia experimental, piensa, pues, en una ciencia secreta y tradicional que consiste en la investigación de las fuerzas ocultas y en el dominio que su conocimiento proporciona al experto. El universo de estos «expertos» es, en esencia, el que describía Plotino: un conjunto de fuerzas que se entrecruzan, fascinación, palabras mágicas, fuerzas emanadas de los astros y a las que se está sometido sin saberlo. El modelo de difusión de cada una de estas fuerzas desde su punto de origen lo extrajo Bacon de la perspectiva, tan estudiada en su tiempo, que ofrece, en la difusión de la luz, un ejemplo de la «multiplicación de las especies». Esa multiplicación es como la ley general de las fuerzas que se entrecruzan en el espacio.

A partir de ahí, Bacon concedía mucho menos importancia al control de los hechos que al descubrimiento de los secretos o hechos maravillosos que los expertos se transmiten de una generación a otra. Aceptaba con increíble credulidad (la *credulitas* era, para él, la primera virtud del experto) las fantasías de Plinio el Viejo sobre el dia-

mante atacado por la sangre del macho cabrío (Plinio, 20, 1 y 37, 15), sobre el empleo de glándulas de castor en medicina (Plinio, 32, 13) y otros tantos hechos gratuitos que sacaba de la experiencia de rústicos y viejas.

A la experiencia de la naturaleza, así entendida, corresponde la experiencia interior en materia de cosas espirituales: las iluminaciones recibidas por los patriarcas y los profetas; también ésta es, en su más alto grado, totalmente secreta. Por encima de las virtudes, de los dones del Espíritu santo y de la paz del Señor, están «los arrobamientos que, en sus diversas especies y cada uno a su manera, enseñan muchas cosas que el hombre no puede expresar». El que posee estos secretos espirituales, posee, por eso mismo, las ciencias humanas.

La doctrina de Bacon, con todos sus defectos y precisamente por ellos, es un testimonio admirable de la impaciencia con que algunos hombres del siglo XIII soportaban los esquemas en los que la «filosofía de los parisinos» pretendía encerrar al hombre y al universo. Tenían el presentimiento de que la verdadera realidad está fuera de esos esquemas, en un abismo de potencias maravillosas, entre las cuales sólo saben guiarse unos pocos hombres, iluminados por una sabiduría superior.

15. WITELO Y LOS PERSPECTIVISTAS

De un talante similar proceden los trabajos de Witelo, nacido en Polonia entre 1220 y 1230 y que, viviendo en Italia, fue amigo del helenista Guillaume de Moerbeke al mismo tiempo que santo Tomás. A instancias de Moerbeke escribió una *Perspectiva,* mera compilación de los trabajos de Euclides, de Apolonio de Perga y de la *Optica* de Ptolomeo, traducida al latín desde el siglo XII, pero sobre todo de la *Optica* del árabe Alhazen, cuyas notables consideraciones sobre las percepciones visuales adquiridas, que serían la base de toda la psicología moderna de la percepción, tradujo él mismo.

En Witelo hay la misma afinidad entre la metafísica neoplatónica y la perspectiva que ya vimos en Robert Grosseteste. El simbolismo de la luz para explicar la acción del Uno está indudablemente apoyado en san Agustín y en la *Epístola a los romanos;* pero él lo desarrolla mediante consideraciones de perspectivista: la luz es un cuerpo simple y, por lo mismo, a la vez, capaz de multiplicarse; «al cuerpo más simple le corresponde la mayor extensión; al agua le corresponde más extensión que a la tierra; al aire más que al agua; al fuego, más que al aire». La luz, que es el más sutil de los cuerpos, tiene, por tanto, la mayor extensión; aloja en sí a los cuerpos; permite que los modelos se reflejen en la materia y es también el principio del conocimiento. A esta metafísica neoplatónica corresponde un rasgo cuya oposición

al tomismo se ha señalado en numerosas ocasiones: la preponderancia del amor sobre el conocimiento. «En el mismo ser, el amor precede naturalmente al conocimiento...; y el amor es completado por el conocimiento; no se trata de que el conocimiento sea el complemento del amor, sino que, por el hecho del conocimiento, se multiplica y vive en sí mismo... El conocimiento no es la perfección del amor, sino más bien al contrario, el conocimiento se organiza en relación con el deleite y el amor».

En Dietrich de Freiberg, nacido hacia 1250, profesor de teología en París en 1297, y que murió después de 1310, encontramos también esa misma unión entre los estudios experimentales, principalmente de óptica, y la metafísica neoplatónica. Autor de una teoría matemática del arco iris en la que explicaba el fenómeno por una doble refracción seguida de una reflexión sobre las gotas de lluvia, profesaba una filosofía agustiniana y neoplatónica, muy diferente de la doctrina oficial de la orden de predicadores, a la que pertenecía. Siguiendo los *Elementos de teología* de Proclo y la doctrina de las tres hipóstasis, aceptaba las imágenes de la producción de las cosas por emanación y de su conversión, aunque conciliándolas con la creación. Si, por otra parte, tomaba de Aristóteles la noción del intelecto agente, era para identificarla con la parte oculta del espíritu *(abditum mentis)*, con la profundidad de la memoria *(profunditas memoriae nostrae)*, imagen de Dios, en la que están inmediatamente presentes, sin necesidad de buscarlas, las reglas eternas y la verdad inmutable, mientras que la abstracción subraya sólo la facultad de pensar.

16. RAIMUNDO LULIO

La inmensa obra de Raimundo Lulio, aún no estudiada del todo, es un testimonio de las preocupaciones dominantes en las postrimerías del siglo XIII. Sus obras, escritas en catalán, pero traducidas en su mayoría al latín, sirven todas al mismo fin práctico que Lulio buscaba también a través de sus actos y de una propaganda incansable: establecer sobre toda la tierra la catolicidad, considerada como idéntica a la razón. Nacido en Mallorca en 1235, en 1265 abandonó a su esposa e hijos para entregarse por completo a su misión; durante nueve años estudió en Mallorca la lengua y la ciencia de los árabes y hacia 1288 propuso al papado un plan de cruzada y misión en los países de infieles. En 1288 y después en 1298, en 1310 y en 1311 residió en París, donde escribió gran número de tratados (aún manuscritos) contra los averroístas. En 1311 asistió al concilio de Viena y pidió la creación de enseñanzas de lenguas árabe y hebrea en Roma y en otras universidades, para preparar a los misioneros. El mismo marchó a Túnez para convertir a los infieles y allí murió en 1315.

Este hombre, tan ardientemente dedicado a su tarea práctica, este místico cuya actividad partió de una cierta visión y que escribió los *Diálogos y cánticos de amor entre el amigo y el amado,* fue autor del famoso *Arte magna* que, en consonancia con el afán general de su vida, tiene un carácter más práctico que teórico. Como todos los que durante la edad media quisieron combatir a los infieles o a los herejes y según la tradición de todo el siglo XII, Lulio intentó «probar los artículos de la fe mediante razones necesarias». Al servicio de ese objetivo puso su *Ars generalis* o *Ars magna,* arte de razonar que, según su intención, debía ser suficientemente popular y asequible como para proporcionar aun a las gentes de pueblo medios para defender la fe; una religión universal, basada en un método de pensamiento igualmente universal: esa era la idea que tenía Lulio de la catolicidad.

¿En qué consiste ese «gran arte»? Recuérdese que la lógica de Aristóteles tropezaba con dos problemas, ambos de carácter técnico: el descubrimiento de premisas necesarias o principios que pudiesen dar a la conclusión del silogismo un carácter demostrativo y científico, y el descubrimiento del término medio que, una vez dados los términos extremos, debe unirlos. El «*arte magna*» presume de resolver esos dos problemas. En sentido estricto no es tanto un arte de razonar cuanto de descubrir. El título mismo de algunos de sus tratados lo expresa con claridad: «*De venatione medii inter subjectum et praedicatum, Ars compendiosa inveniendi veritatem, seu ars magna et major, Ars inveniendi particularia in universalibus, Quaestiones per artem demonstrativam seu inventivam solubiles, ars inventiva veritatum*».

«Cada ciencia tiene sus principios propios y diferentes de los principios de las demás ciencias; también el entendimiento requiere que exista una ciencia general con principios generales en los que estén implícitos y contenidos los principios de las demás ciencias particulares, como lo particular en lo universal»: así empieza el *Ars magna generalis et ultima.* Recordemos el método que había sugerido Aristóteles para descubrir el término medio que permitiese resolver una cuestión, es decir, para saber si un predicado era o no verdadero con respecto a determinado sujeto: buscando, para un sujeto dado, todos los predicados posibles y para un predicado dado todos los sujetos posibles, se llegaba necesariamente a descubrir todos los términos medios posibles entre ese sujeto y ese predicado. El *Arte magna* es una generalización de este procedimiento. Lulio procuraba descubrir primero todos los predicados posibles de un sujeto cualquiera, enumerando los atributos siguientes: «*bonitas, magnitudo, aeternitas; potestas, sapientia, voluntas; virtus, veritas, gloria; differentia, concordia, contrarietas; principium, medium, finis; maioritas, aequalitas, minoritas*», de los cuales los nueve primeros designan atributos divinos y los nueve últimos, relaciones. Todo predicado es, según Lulio, reductible a uno de estos atributos, o bien a una combinación de ellos, realizada según

ciertas reglas. Por otra parte, y a propósito del sujeto, se pueden plantear nueve preguntas: si es, lo que es, de qué está hecho, por qué es, cuánto *(quantum)* es, cuál *(quale)* es, cuándo es, dónde es y con quién es.

Estos preliminares bastan para mostrar que el *Arte magna* no podía sobrepasar los límites de la lógica de Aristóteles: ese pretendido arte de invención no es más que el arte de clasificar y combinar conceptos dados, pero no de descubrirlos. A veces da la impresión de que Lulio confunde el orden con la invención: por ejemplo, al «artista» que estudie la física le da el consejo de someter sucesivamente el concepto sobre el cual tenga dudas (el de la naturaleza) a la diez reglas, es decir, plantear con respecto a él las preguntas citadas; y añade (fol. 78 *b*): «De la misma manera que el cristal colocado sobre algo rojo se presenta de ese color y lo mismo cuando se coloca sobre algo verde, etc., así cuando un término desconocido es trasladado *(discurritur)* a lo largo de las reglas y de las especies de las reglas, queda coloreado o iluminado por las reglas a cuya luz que se coloca»; una aclaración puramente formal, como puede observarse, y que consiste en saber lo que hay que preguntar de una cosa, que permite buscar esa cosa bajo diversos aspectos, pero que jamás será suficiente para descubrir las respuestas.

Estas son las corrientes de pensamiento del siglo XIII. Hay un rasgo común a pensamientos tan distintos: no en vano el periodo estudiado fue inaugurado por Inocencio III, defensor, más que ningún otro papa, de la primacía de lo espiritual, mientras el clero regular, inmediatamente dependiente de papa, alcanzaba en las universidades un puesto importante. En todas partes se pensaba en la organización jerárquica y la unidad espiritual. Los sistemas que hemos descrito proceden del mismo talante que produjo las cruzadas: extender el catolicismo por doquier. Se proyectaba en la realidad metafísica esa unidad espiritual y todo el mundo, sin excepción, aceptaba que la metafísica neoplatónica (fácilmente conciliable con la idea de la creación), con su unidad y su jerarquía, representaba con precisión esa realidad. Se elaboró una política ideal en la que el poder temporal era absorbido por el poder espiritual o bien subordinado a él; si algunos consideraban que la razón y la ciudad terrestre son autónomas, era sólo en la medida en que puede llamarse autónoma a una función cuyos límites han sido definidos con exactitud por un poder superior.

Semejante aspiración a la unidad acabó en el más completo fracaso: en el siglo XIV, mientras surgía, entre las tribulaciones de la guerra de los cien años, la idea de nacionalidad, que descartaría para siempre la idea de la unidad política de la cristiandad, aquella representación del universo se quebró. También es cierto, por otra parte, que los elementos recibidos por los pensadores del siglo XIII, contribuían sordamente a minar la construcción que pretendían levantar. Plato-

nismo, aristotelismo, experiencia, matemáticas, tradiciones antiguas, eran fuerzas que se habían presentado momentáneamente como elementos para la construcción de un sistema de pensamiento cristiano, pero que después se mostrarían, en su autenticidad, como fuerzas completamente independientes de la creencia cristiana en el destino sobrenatural.

BIBLIOGRAFIA

I

DENIFLE, H., y CHATELAIN, A.: *Chartularium Universitatis Parisiensis*, I (1200-1286), Paris, 1889.
DOUCET, V.: «Maîtres franciscains de Paris», suplemento al *Repertoire des maîtres en theologie de Paris au XIIIe siècles*, I-II, Paris, 1933-1934.
ELÍAS DE TEJADA, F.: *Las doctrinas políticas en la Cataluña medieval*, Barcelona, 1950.
—*Las doctrinas políticas de la baja Edad Media inglesa*, Madrid, 1946.
GARCÍA-PELAYO, M.: *Mitos y símbolos políticos*, Madrid, 1964.
GLORIEUX, P.: *Répertoire des maîtres en théologie de Paris au XIIIe siècle*, I-II, Paris, 1933-1934.
MARAVALL, J. A.: *Estudios de historia del pensamiento español*, Madrid, ² 1973.
RASHDALL, H.: *The Universities of Europe in the Middle Ages*, Oxford, 1936.
SIERRA BRAVO, R.: *El pensamiento social y económico de la escolástica*, Madrid, 1975.
ULLMANN, W.: *Principios de gobierno y política en la Edad Media*, Madrid, 1971.

II

CALLUS, D. A.: «Introduction of Aristotelician Learning to Oxford», en *Proceedings of the British Academy*, XXIX, London, 1944.
GRABMANN, M.: *Mittelalterliches Geistleben*, München, I, 1926; II, 1936; III, 1931.
PEDERSEN, O.: «Du quadrivium à la philosophie», *Artes Liberales* (Leyden-Köln, 1959).
ROOS, H.: «Die Stellung der Grammatik im Lehrbetrieb des 13. Jahrhunderts», *Artes Liberales* (1959).

III

ALONSO ALONSO, M.: «Gundisalvo y el *Tractatus de anima*», *Pensamiento*, 4 (Madrid, 1948).
—«Notas sobre los traductores toledanos Domingo Gundisalvo y Juan Hispano», *Al-Andalus*, 8 (Madrid, 1943).
BAUMKER, Cl.: «Dominicus Gundissalinus als philosophischer Schriftsteller», en *Beitrage zur Geschichte des Philosophie und Theologie Mittelalters*, Münster, 1891 ss.
CHROUST, A. H.: «The definitions of philosophy in the *De divisione naturae* of Dominicus Gundissalinus», *New Scholasticism* (Washington, 1951).
GUNDISALVO, D.: «De divisione philosophiae», ed. L. Baur, en *Beitrage*..., IV/2-3, Münster, 1903.
—*De divisione scientiarum*, ed. M. Alonso, Madrid-Granada, 1954.
SCHNEIDER, A.: «Die abendländischen und jüdisch-arabischen Philosophie», en *Beitrage*..., Münster, 1916.

IV

BAUMGARTNER, M.: «Die Erkenntnislehre des Wilhelm von Auvergne», en *Beiträge...*, Münster, 1895.
GILSON, E.: «La notion d'existence chez Guillaume l'Auvergne», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire*, 15 (1950-1951), pp. 55-91.
GUILLAUME D'AUVERGNE: *Opera*, I-II, Paris-Orleans, 1675.
—«De immortalitate animae», ed. G. Bülow, en *Beiträge...*, Münster, 1897.
—«Deux tractatus de bono et malo», *Mediaeval Studies* (1946, 1954).
KRAMP, J.: «Das Wilhelm von Auvergne *Magisterium divinale*», *Gregonianum* (1920, 1921).
MASNOVO, A.: *Da Guglielmo d'Auvergne a San Tommaso*, I-III, Milano, 1945-1946.
VALOIS, N.: *Guillaume d'Auvergne*, Paris, 1880.

V

BONAFEDE, G.: *Il pensiero francescano nel secolo 13*, Palermo, 1952.
CHENU, M. D.: *La théologie comme science au XIII[e] siècle*, Paris, 1957.
FARAL, D.: «Les responsiones de Guillaume de Saint-Amour», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1950-1951).
SHARP, D. E.: *Franciscan Philosophy at Oxford in the XIII Century*, Oxford, 1936.

VI

ALEJANDRO DE HALES: *Summa theologica*, I-IV, Quaracchi, 1924-1948.
—*Glossa in IV libros Sententiarum*, I-IV, Quaracchi, 1951-1957.
—*Questiones disputatae «Antequam erat frater»*, I-III, Quaracchi, 1960.
AMOROS, L.: *El pensamiento de San Buenaventura*, Madrid, 1955.
ARMELLADA, B. de: «Simbolismo metafísico y voluntarismo en la espiritualidad franciscana», *Salmaticensis*, 2 (Salamanca, 1955).
BIGI, C.: «La dottrina della temporalità e del tempo in S. Bonaventura», *Antonianum* (1964, 1965).
BISSEN, J.-M.: *L'exemplarisme divin selon saint Bonaventure*, Paris, 1929.
BONAFEDE, G.: «La autonomía de la investigación filosófica en el *Itinerarium mentis* de san Buenaventura», *Augustinus*, 7 (Madrid, 1962).
BOUGEROL, J.-G.: *Introduction à l'étude de saint Bonaventure*, Paris, 1961.
BUENAVENTURA, San: *Opera omnia*, I-XI, Quaracchi, 1882-1891.
—*Itinéraire de l'âme vers Dieu*, trad. H. Duméry, Paris, 1960.
—*Anthologie*, en V. M. Breton, *Saint Bonaventure*, Paris, 1943.
—*Obras completas*, latín-castellano, I-VI, B.A.C., Madrid, 1945-1949.
DOUIE, D. L.: *Archbishop Pecham*, Oxford, 1952.
GILSON, E.: *La filosofía de san Buenaventura*, Buenos Aires, 1948.
GOSSMANN, E.: *Metaphysik und Heilsgeschichte. Eine theologische Untersuchung bei der Summa Halensis*, München, 1964.
JUAN DE LA ROCHELLE: *Tractatus de divisone multiplici potentiarum animae*, ed. P. Michaud-Quantin, Paris, 1964.
—*Summa de anima*, ed. T. Domenichelli, Prato, 1882.
JUAN PECKHAM: *Quodlibet romanum*, ed. F. M. Delorme, Roma, 1938.
—«Quaestiones de anima», ed. H. Spettmann, en *Beiträge...*, Münster, 1918.
—*Summa de esse et essentia*, ed. F. M. Delorme, Firenze, 1938.
LUTZ, E.: «Die Psychologie Bonaventuras», en *Beitrage...*, Münster, 1909.
LUYKX, B. A.: «Die Erkenntnislehre Bonaventuras», en *Beitrage...*, Münster, 1921.
MATEO DE AQUASPARTA: *Quaestiones disputatae de productione rerum et de providentia*, ed. G. Gal, Quaracchi, 1956.

—*Quaestiones disputatae selecta*, I-II, Quaracchi, [2] 1957.
—*Questiones disputatae de anima*, ed. A. J. Gondras, Paris, 1961.
MERINO, J. A.: «Congreso internacional bonaventuriano», Roma, 19-29 sept. 1974, *Verdad y Vida*, 34 (1975), pp. 305-313.
PETER, K.: *Die Lehre von der Schönheit nach Bonaventura*, Werl, 1964.
ROBERT, P.: *Hylémorphisme et devenir chez saint Bonaventure*, Montréal, 1936.

VII

ALBERTO EL GRANDE: *Opera omnia*, I-XXI, ed. Jammy, Lyon, 1651; I-XXXVIII, ed. S. C. A. Borgnet, Paris, 1890-1899.
—*Opera omnia*, I-LX, ed. B. Geyer, Colonia, 1951 ss.
ALBUERNE, V.: «San Alberto Magno, naturalista», *Ciencia Tomista*, 46 (1932).
ARENDT, W.: *Die Staats — und Gesellschaftslehre Alberts des Grossen nach den Quellen dargestellt*, Jena, 1929.
ARIAS, J.: «Sobre la división de las ciencias especulativas en San Alberto Magno», *Estudios Filosóficos*, 12 (Valladolid, 1963).
CORTABARRÍA, A. : «La eternidad del mundo a la luz de las doctrinas de San Alberto Magno», *Estudios Filosóficos*, 10 (Valladolid, 1961).
DAHNERT, U.: *Die Erkenntnislehre des Albertus Magnus gemessen an den Stufen der «Abstractio»*, Leipzig, 1934.
FRONOBER, H.: *Die Lehre von der Materie und Form nach Albert dem Grossen*, Breslau, 1909.
GARREAU, A.: *San Alberto Magno*, Buenos Aires, 1943.
GILSON, E.: «L'âme rationnelle selon Albert le Grand», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1945).
GRABMANN, M.: «Der Einfluss Alberts des Grossen auf das mittelalterliche Geistesleben», en *Mittelalterliches Geistesleben*, II, München, 1936, pp. 324-412.
HERNANDEZ, M. I.: *San Alberto magno, doctor universal*, Arequipa, 1936.
LAURENT, M., y CONGAR, Y.: «Essai de bibliographie albertinienne», *Revue Thomiste* (1931).
LIERTZ, R.: *Albert der Grosse als Naturforscher und Lehrer*, München, 1931.
MEERSMAN, G.: *Introductio in opera omnia beati Alberti Magni*, Brugges, 1931.
MICHAUD-QUANTIN, P.: *La Psychologie de l'activité chez Albert le Grand*, Paris, 1966.
SCHEEBEN, H. C.: *Albertus Magnus*, Bonn, 1932.

VIII-XII

ARTOLA, J. M.: *Creación y participación. La participación de la naturaleza divina en las criaturas según la filosofía de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1963.
BERNARD, A.: *Introducción a la filosofía tomista*, Studium, Madrid, 1965.
BULLETIN THOMISTE: *Bibliografía crítica desde 1924*, Le Saulchoir, Paris, 1924 ss.
BURKE, J.: *Thomistic bibliography 1920-1940*, St. Louis, Missouri, 1945.
COPLESTON, F. de: *El pensamiento de Santo Tomás*, México, 1960.
CHENU, M. D.: *Santo Tomás de Aquino y la teología*, Madrid, 1962.
—*Introduction à l'étude de saint Thomas d'Aquin*, Vrin, Paris, 1954.
ERCILLA, J. de: *De la imagen a la idea. Estudio crítico del pensamiento tomista*, Madrid, 1959.
FABRO, C.: *Introducción al tomismo*, Rialp, Madrid, 1967.
FARRELL, W.: *Guía de la Suma Teológica*, I-IV, Morata, Madrid, 1962.
FINANCE, J. de: *Être et agir dans la philosophie de saint Tomas*, Paris, 1945.
FOREST, A.: *La structure métaphysique du concret selon saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1931.
GALÁN GUTIÉRREZ, E.: *La filosofía política de Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1945.

GALLEGOS ROCAFULL, J. M.: *El orden social según la doctrina de santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1935.
GARRIGOU-LAGRANGE, R.: *La synthèse thomiste*, Brugges, 1947.
GEIGER, L.-B.: *La participation dans la philosophie de saint Thomas d'Aquin*, Paris, 1953.
GILSON, E.: *Le thomisme*, Vrin, Paris, 7 1965.
—*Santo Tomás de Aquino*, Madrid, 4 1964.
GRABMANN, M.: *Santo Tomás de Aquino*, Labor, Barcelona, 2 1952.
—*La filosofía de la cultura de santo Tomás de Aquino*, Buenos Aires, 2 1948.
KLUXEN, W.: *Philosophische Ethik bei Thomas von Aquin*, Mainz, 1964.
LAFONT, G.: *Estructuras y método de la «Suma Teológica» de santo Tomás*, Rialp, Madrid, 1964.
LITT, T.: *Les corps celestes dans l'universe de saint Thomas d'Aquin*, Louvain, 1963.
MANDONNET, P.: *Des écrits authentiques de saint Thomas d'Aquin*, Freiburg, 1910.
MANDONNET, P., y DESTREZ, J.: *Bibliographie thomiste*, Paris, 2 1960.
MANSER, G. M.: *La esencia del tomismo*, C.S.I.C., Madrid, 1953.
MARC, A.: *L'idée de l'être chez saint Thomas et la scolastique postérieure*, Paris, 1931.
MARITAIN, J.: *El doctor angélico*, Desclée de Brouwer, Buenos Aires, 1942.
MICHEL, S.: *La notion thomiste du bien commun*, Paris, 1932.
PONFERREDA, G. E.: *Introducción al tomismo*, Eudeba, Buenos Aires, 1970.
PROTON, D. E.: *Qué ha dicho verdaderamente santo Tomás*, Doncel, Madrid, 1971.
RAHNER, K.: *Espíritu en el mundo. Metafísica del conocimiento finito según santo Tomás de Aquino*, Barcelona, 1963.
RAMÍREZ, S.: *Introducción a Tomás de Aquino. Biografía*, Obras, B.A.C., Madrid, 1975.
—*Doctrina política de santo Tomás*, Madrid, s.f.
RIET, G. van: *L'epistémologie thomiste*, Louvain, 1946.
ROMERO OTAZO, F.: *Sentido democrático de la doctrina de santo Tomás de Aquino*, Madrid, 1930.
SERTILLANGES, A.-D.: *Saint Thomas d'Aquin*, I-II, Paris, 1922.
TOMÁS DE AQUINO, Santo: *Opera omnia*, editio leonina, Roma, 1882 ss.
—*Summa contra gentiles*, ed. leonina manual, Roma, 1934.
—*De ente et essentia*, ed. M.-D. Roland-Gosselin, Paris, 1926.
—*In librum de causis expositio*, ed. H. D. Saffrey, Freiburg-Louvain, 1954.
—*Somme theólogique*, ed. de la Revue des Jeunes, Paris, 1925 ss.
—*Somme contre les gentils*, I-IV, Paris, 1951-1961.
—*Suma teológica*, latín-castellano, I-XVI, B.A.C., Madrid, 1947 ss.
—*Suma contra los gentiles*, I-II, latín-castellano, B.A.C., Madrid, 2 1967.
—*Opúsculos filosóficos genuinos*, según la ed. crítica de P. Mandonnet, introd., notas y trad. castellana de Tomás y Ballut, Buenos Aires, 1947.
—*El ente y la esencia*, texto latino y trad. castellana de Juan R. Sepich, Buenos Aires, 1940.
—*Tractatus de unitate intellectus, contra averroistas*, introd., trad. y notas de I. Quiles, *Ciencia y Fe*, 1 y 2 (Buenos Aires, 1944), 5 y 6 (1945).
—*De veritate cuestion*, I, trad. y comentarios de J. García López, Pamplona, 1967.

XIII

ANTONELLI, M. T.: «A propósito del averroísmo», *Crisis*, 2 (Madrid, 1955).
BAUMKER, Cl.: «Imposibilita», en *Beitrage...*, II/6, Münster, 1898.
BOECIO DE DACIA: *De aeternitate mundi*, ed. G. Sajó, Berlin, 1964.
—«Commentarii», en *Corpus philosophorum danicorum medii aevi*, Copenhage, 1955 ss.
DUIN, J.-J.: *La doctrine de la providence dans les écrits de Siger de Brabant*, Louvain, 1954.

García Estrada, A.: «Sigerio de Brabante y los límites de la síntesis medieval», *Humanistas*, 10 (Tucumán, 1962).
Gilson, E.: «Boèce de Dacie et la double vérité», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire*, 22 (Paris, 1955).
Grabmann, M.: «Die Opuscula *De summo bono sive de vita philosophi* und *De somniis* des Boetius von Dacien», *Archives d'Histoire...*, 6 (1932).
Mandonnet, P.: *Siger de Brabant et l'averroïsme latin au XIIIe siècle*, I, *Etude critique*, Louvain, 1911; II, *Textes inédits*, Louvain, 1908.
Marlasca, A.: «La antropología sigeriana en las *Quaestiones super librum de causis*», *Estudios Filosóficos*, 20 (Valladolid, 1971).
Nardi, B.: «Note per una storia dell'averroismo latino», *Rivista Storica Filosofica* (1947-1948).
Siger de Brabante: *De aeternitate mundi*, ed. W. J. Dwyer, Louvain, 1937.
—*Questions sur la métaphysique*, Louvain, 1948.
Steenberghen, F. van: *Siger de Brabant d'après ses oeuvres inédites*, I, *Les oeuvres inédites*, Louvain, 1931; II, *Siger dans l'histoire de l'aristotélisme*, Louvain, 1942.

XIV

Callus, D. A., y Bataillon, J.-J.: «Bibliographie et mises au point sur les *Correctoires*», *Bulletin Thomiste* (1956 y 1959).
Ehrle, F.: «Der Kampf um die Lehre des hl. Thomas von Aquin in den ersten fünfzig Jahren nach seinem Tode», *Zeitschrift für katholische Theologie* (1913).
Glorieux, P.: «Comment les thèses thomistes furent proscrites à Oxford (1284-1286)», *Revue Thomiste* (1927).
Koch, J.: «Philosophische und theologische Irrtumslisten von 1270-1329», en *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, II, pp. 259-291.

XV

Enrique de Gante: *Summa theologica*, Paris, 1520 (reimp. Estados Unidos, 1953).
—*Suma quaestionum ordinarium*, ed. E. M. Buytaert, Saint Bonaventure (Estados Unidos), 1953.
—*Quodlibeta*, Paris, 1518 (reimp. Heverle-Louvain, 1961).
Gómez Cafarena, J.: *Ser participado y ser subsistente en la metafísica de Enrique de Gante*, Roma, 1958.
—«Cronología de la *Suma* de Enrique de Gante por relación a sus *Quodlibetas*», *Gregorianum* (Roma, 1957).
Paulus, J.: *Henri de Gand*, Paris, 1938.

XVI

Boffito, G.: *Saggio di bibliografia egidiana*, Firenze, 1911.
Bruni, G.: «Egidio Romano e la sua polemica antitomista», *Rivista di Filosofia Neoscolastica*, XXVI (1934).
Gilles de Lessines: *De unitate formae*, Louvain, 1902.
Gilles de Roma: *De potestate ecclesiastica*, ed. R. Scholz, Weimar, 1929.
—*Theoremata de ente et essentia*, ed. Hocédez, Louvain, 1930.
—*De erroribus philosophorum*, ed. G. Rock, Milwaukee, 1944.
—*Opera theologica varia*, Roma, 1554-1556 (reimp. New York-Frankfurt, 1964).
Godofredo de Fontaine: *Quodlibets*, I-V, ed. M. de Wulf y otros, Louvain, 1904-1937.

HOCEDEZ, E.: «Gilles de Rome et saint Thomas», en *Mélanges Mandonnet*, Paris, 1930, I, pp. 385-409.
—«La condamnation de Gilles de Rome», *Recherches de Théologie Ancienne et Médiévale*, IV (1934).
HOFFMANS, J.: «La Table de divergences et innovations doctrinales de Godefroid de Fontaines», *Revue Néo-scolastique* (1934).
LAURENT, M.-H.: «Godefroid de Fontaines et la condamnation de 1277», *Revue Thomiste* (1930).
MANDONNET, P.: «La carrière scolaire de Gilles de Rome (1276-1291)», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques*, II (1910).
RIESGO, J.: «El ser metafísico en el pensamiento de Egidio Romano», *Salmaticensis*, 16 (Salamanca, 1969).
SUÁREZ, G.: «El pensamiento de Egidio Romano en torno a la distinción de esencia y existencia en las criaturas», *La Ciencia Tomista*, 75 (Salamanca, 1948).
—«La metafísica de Egidio Romano a la luz de las 24 tesis tomistas», *La Ciudad de Dios*, 161 (El Escorial, 1949).
WULF, M. de: *Un théologien-philosophe du XIIIe siècle. Etude sur la vie, les oeuvres et l'influence de Godefroid de Fontaines*, Bruxelles, 1904.

XVII

ALEXANDER NECKHAM: *De naturis rerum* y *De laudibus divinae sapientiae*, ed. Th. Wright, London, 1863 (reimp. New York, 1963).
ALFRED DE SERESHAL: «De motu cordis», ed. Cl. Baümker, en *Breitrage...*, 23/1-2, Münster, 1923.
BAÜMKER, Cl.: «Die Stellung des Alfredus von Sareshel und seiner Schrift *De motu cordis* in der Wissenschaft des Beginnen den XIII. Jahrhunderts», en *Sitzungsberichte der Akademie der Wissenschaften*, 9, München, 1913.
CALLUS, D. A.: *Robert Grosseteste, Scholar and Bishop*, Oxford, 1955.
ROBERT GROSSETESTE: *Die Philosophischen Werke*, ed. L. Baur, en *Beiträge...*, IX, Münster, 1912.
—*Summa physicorum* (atribuida a él), ed. C. A. Lertora-J. E. Bolzan, en *Sapientia*, 26 (Buenos Aires, 1971).
—*Suma de los ocho libros de la Física de Aristóteles*, Buenos Aires, 1972.
—*Commentarius in VIII libros physicorum*, ed. R. C. Dales, Boulder, 1964.

XVIII

AGUIRRE Y RESPALDIZA, A.: *La ciencia positiva en el siglo XIII. Rogerio Bacon*, Barcelona, 1935.
BACON, R.: *Opus majus*, I-III, ed. J. H., Bridges, Oxford, 1897-1900 (reimp. New York-Frankfurt, 1964).
—*Compendium studii theologiae*, ed. Rashdall, Aberdeen, 1911.
—*Opera quaedam hactenus inedita*, I-XVI, ed. R. Steele-F. M. Delorme y otros, Oxford, 1905-1940.
—*Moralis philosophia*, ed. F. M. Delorme-E. Massa, Zurich, 1953.
CARTON, R.: *L'expérience physique chez Roger Bacon*, Paris, 1924.
—*L'expérience physique de l'illumination intérieure chez Roger Bacon*, Paris, 1924.
—*La synthèse doctrinale de Roger Bacon*, Paris, 1924.
CROWLEY, T.: *Roger Bacon. The Problem of the Soul in his Philosophical Commentaries*, Louvain, 1950.
HECK, E.: *Roger Bacon. Ein mittelalterlicher Versuch einer historischen und systematischen Religionswissenschaft*, Bonn, 1957.

HERRAN, C. M.: «Sobre el problema del alma en los comentarios de Roger Bacon», *Notas y Estudios de Filosofía,* 3 (Tucumán, 1952).
LITTLE, A. G.: *Roger Bacon. Essays Contributed by Various Writers,* Oxford, 1914.

XIX

BIRKENMAJER, A.: «Etudes sur Witelo», *Bulletin de l'Académie des Sciences de Cracovie,* I-IV (1918-1922).
DIETRICH DE FREIBERG: «De intellectu et intelligibilis, de habitibus», en Krebs E., *Meister Dietrich,* Münster, 1906.
—«De iride et radialibus impressionibus», ed. J. Würschmidt, en *Beitrage*..., XII/5-6, Münster, 1914.
KREBS, E.: «Le traité *De esse et essentia* de Tierry de Fribourg», *Revue Neo-scolastique de Philosophie,* 18 (1911), pp. 516-536.
MAURER, A.: «The *De quidditatibus entium* of Dietrich of Freiberg and its Criticism of Thomistic Metaphysics», *Mediaeval Studies,* 18 (1956).
STEGMULLER, F.: «Meister Dietrich von Freiberg uber die Zeit und das Sein», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire,* 13 (1940-1942), pp. 153-221.
WALLACE, W. A.: *The Scientific Methology of Theodoric of Freiberg,* Freiburg, 1959.
WITELO: *De intelligentiis* (y extractos de la *Perspectiva*), ed. Nuremberg, 1535, en
Cl. Baümker, «Witelo, ein Philosoph und Naturforscher des XIII. Jahrhunderts», en *Beitrage*..., III/2, Münster, 1908.

XX

BATLLORI, M.: *Introducción bibliográfica a los estudios lullianos,* Barcelona, 1970.
CARRERAS ARTAU, T. y J.: *Historia de la filosofía española. Filosofía cristiana de los siglos XIII al XV,* t. I, Madrid, 1939.
COLOMER, E.: *De la Edad Media al Renacimiento. Raimundo Lull-Nicolás de Cusa-Juan Pico de la Mirándola,* Barcelona, 1975.
GONZALEZ CAMINERO, N.: «El puesto de Ramón Lull en la filosofía cristiana», *Estudios Lullianos,* 7 (Palma de Mallorca, 1963).
KEICHER, O.: «Raymundus Lullus und seine Stellung zur arabischen Philosophie», en *Beitrage*..., Münster, 1909.
LLINARES, A.: *Raymond Lulle, philosophe de l'action,* Paris, 1963.
OLIVER, A.: «El poder temporal del Papa según Raimundo Lull, y postura de éste relativa a las controversias de su tiempo», *Estudios Lullianos,* 5 (1961) pp. 66-131.
OTTAVIANO, C.: *L'ars compendiosa de R. Lulle, avec une étude sur la bibliographie et le fond ambrosien de Lulle,* Paris, 1930.
PLATZECK, E.: *Raimund Lull,* I-II, Düsseldorf, 1962.
—*Das leben des saligen Raimund Lull,* Düsseldorf, 1964.
RAIMUNDO LULIO, *Opera omnia,* I-X, ed. I. Salzinger, Mainz, 1721-1742.
—*Opera omnia latina,* ed. F. Stegmüller, Palma de Mallorca, I, 1959.
—*Obres,* Palma de Mallorca, 1901.
—*Obres essencials,* I-II, eds. J. Rubio i Balaguer, J. Carreras i Artau y M. Batllori, Barcelona, 1957-1960.
—*Antología,* I-II, ed. M. Batllori, Madrid, 1962.
—*Obres autentiques,* I-XXI, Palma de Mallorca, 1906-1950.
—*Liber praedicationis contra judeos,* ed. J. M. Villás Vallicrosa, Madrid, 1957.
—*Obras literarias. Libro de caballería. De Blanquerna. Félix. Poesías,* ed. M. Batllori y M. Caldentey, B.A.C., Madrid, 1948.
TORRAS I BAGES, J.: *La tradició catalana,* Barcelona, [4] 1924.
XIRAU, J.: *Vida y obra de Raimundo Lull. Filosofía y mística,* México, 1946.

CAPITULO VI

EL SIGLO XIV

1. DUNS ESCOTO

El primer síntoma de esa descomposición aparece en el movimiento intelectual encabezado por Duns Escoto, «el doctor sutil». Su carrera fue muy corta: nacido en Inglaterra antes de 1270, estudió «artes» y teología en diversas universidades, entre ellas las de París y Oxford. Comentó las *Sentencias* en Cambridge antes de 1300 y después en Oxford y París, donde fue doctor en 1306. Murió en Colonia en 1308. El único texto auténtico de su comentario a las *Sentencias* es la *Ordinatio* y la mejor *Reportatio,* la de Oxford. Suyas son unas *Cuestiones* sobre Porfirio y sobre numerosas obras lógicas de Aristóteles, así como sobre la *Metafísica,* el *De primo principio,* los *Theoremata* y los *Quodlibets.* La *Grammatica speculativa* y el *De rerum principio* que figuran en la edición Wadding-Vives son en realidad de Tomás de Erfurt y de Vital de Four.

Duns Escoto no encaja en ninguna de las corrientes que hemos estudiado: a los que hacen de él un agustiniano hay que objetarles la vivísima crítica de las teorías más apreciadas por esa escuela: la del conocimiento intelectual como iluminación, la de las razones seminales contenidas en la materia y los conocimientos innatos contenidos en el alma. Pero todavía es menos tomista; sus doctrinas más célebres: la existencia actual de la materia, la individuación por la forma y la prioridad de la voluntad, están en constante y consciente oposición con las de santo Tomás.

Uno de los rasgos esenciales que lo distingue y define es la afirmación sin reticencia de lo que podría llamarse carácter histórico de la visión cristiana del universo: la creación, la encarnación y la imputación de los méritos de Cristo son actos libres de Dios en el más pleno sentido de la palabra, es decir, que podrían no haber sucedido y que dependen de una iniciativa de Dios que no tiene más razón que su propia voluntad. El *credo ut intelligam* de san Anselmo, el esfuerzo para descubrir los motivos de Dios, están en abierta oposición con el nuevo espíritu; por eso amplió extraordinariamente la lista de los puros objetos de fe, de los *credibilia,* «que son tanto más ciertos para los católicos cuanto que no se apoyan en nuestro entendimiento ciego y a menudo vacilante, sino que encuentran apoyo firme en la más sólida de las verdades»: la omnipotencia, la inconmensurabilidad, la in-

finitud, la vida, la voluntad, la omnipresencia, la verdad, la justicia, la providencia, es decir, casi todos los atributos divinos que santo Tomás deducía de la noción de Dios como causa del mundo, son, para Escoto, objetos de fe. Admite, sin embargo, una prueba racional de la existencia de Dios: la prueba *a contingentia mundi,* que nos obliga a pasar, no ya de lo cambiante, cuya experiencia poseemos, sino de la mutabilidad como tal, al ser necesario que tiene en sí su razón de ser. Esta prueba no podría partir, como quería san Anselmo, de la noción del «ser mayor que pudiera pensarse», porque esa noción, que no es una idea simple e innata, ha sido formada por nosotros partiendo de seres finitos y sería preciso demostrar previamente que no es contradictoria.

Podríamos resumir estos puntos de vista diciendo que toda huella del espíritu neoplatónico, es decir, de la afirmación de continuidad y jerarquía entre las formas de lo real, ha desaparecido casi por completo en Duns Escoto. Si el agustinismo afirmaba la continuidad en el ser y, *por tanto,* la continuidad en el conocimiento, y el tomismo la continuidad en el ser, *pero* discontinuidad en el conocimiento, la fórmula de Escoto podría ser: discontinuidad en el ser *y* discontinuidad en el conocimiento. Escoto emplea, en efecto, todos los conceptos que hemos visto que se imponían en el siglo XIII: intelecto posible e intelecto agente, materia y forma, universal e individual, voluntad y entendimiento; pero, mientras que, según los pensadores precedentes, esos objetos se atraían, se unían, se jerarquizaban, se organizaban, el objetivo de Escoto parece ser mostrar que son términos independientes, cada uno con su realidad aparte, plena y suficiente, que indudablemente se agrupan, pero que no se exigen uno a otro.

Duns Escoto parece abandonar también el principio de analogía universal que para Buenaventura e incluso para santo Tomás era el gran motor de la continuidad. Al declarar que el *ser* tiene un sentido unívoco y no equívoco con respecto a Dios y a las criaturas (es decir, que significa la misma cosa), quita todo fundamento a la relación de analogía que permite pasar de un término (la criatura), ser en sentido derivado, a otro, Dios, que es ser en el sentido más noble; porque la criatura y Dios se remiten, por el mismo título, a la noción de ser, que no ofrece así medio alguno para distinguirlos al aproximarlos.

Ese discontinuismo se manifiesta, ante todo, en la teoría de la materia, hostil tanto al agustinismo como al tomismo; al agustinismo, porque Escoto niega la existencia de una razón seminal en el seno de la materia; al tomismo, porque niega el principio peripatético según el cual ninguna potencia permite a la materia existir sin la forma. En una palabra, niega lo que hay de común en dos teorías por otra parte tan opuestas, a saber, el vínculo entre materia y forma que hace que, en la primera, la materia contenga un principio interno que la lleva a aspirar a la forma, y en la segunda, la materia no tenga existencia

sino en relación con la forma que la actualiza[1]. Escoto pensaba (como Enrique de Gante) que la materia, puesto que tiene una idea distinta, es algo actual por sí; y no se detenía ante la objeción aristotélica de que, si así fuera, el compuesto de materia y forma estaría hecho de dos seres en acto, agregados, y no habría unidad.

La teoría de la sustancia «indiferente» de por sí a lo universal y a lo individual, inspirada en Avicena, no es tomista ni agustiniana. Como es sabido, una vez construido el esquema de géneros y especies hasta las especies inferiores o especialísimas, el peripatetismo se negaba a hallar lo que hubiera de inteligible en los individuos entre los cuales se distribuía la forma específica, atribuyendo esa división puramente numérica a la materia, a la unión de los accidentes con la forma específica. El agustinismo, por su parte, viendo en el alma individual el sujeto del destino sobrenatural y confiriendo, además, al alma un conocimiento de sí por sí, que la hace, aunque singular, inteligible en sí misma, rechazaba, en nombre de la fe, la teoría de la individuación por la materia. Algo quedaba, en el franciscano Escoto, de aquel espíritu agustiniano: admitir la tesis tomista, creer que la naturaleza o forma específica permanece idéntica en todos los individuos de la misma especie, equivalía a volver al «maldito Averroes»[2]; equivalía a creer que la naturaleza humana, indivisa de por sí, se divide sólo por la cantidad, como agua homogénea que se distribuyera en diferentes vasijas. Pero la doctrina de Escoto aspiraba a algo mucho más general: quería dar al individuo, como tal, una inteligibilidad análoga a la que daba el peripatetismo a la especie, es decir, una determinación mediante caracteres positivos y esenciales y no ya por caracteres negativos y accidentales; la «socraticidad», por ejemplo, es algo positivo, incluso antes de la existencia de Sócrates en la materia, y persiste independientemente de los posibles cambios de cantidad y accidentes en el Sócrates real. Es la unidad del individuo, admitida por todos, la que exige, según Escoto, una entidad determinada, que sería la *haecceidad:* la forma específica («la equinidad», por ejemplo) no incluye esa entidad, y la materia a la que se une (la estructura corporal común a todos los cuerpos equinos), tampoco. Por tanto, habrá que buscarla fuera de la forma, de la materia y, por consiguiente, del compuesto de ambas: en una realidad última. Pero conviene observar que el paso de la especie a los individuos no se realiza como el del género a las especies[3]. En el paso del género a las especies, el género es, respecto a la diferencia, lo que un ser en potencia respecto

---

[1] *In II Sententiarum, dist. XII,* en L. Wadding, *Opera omnia* I-XII, Lyon 1639; T. VI, pp. 664-669.

[2] *Ibid.* VI, p. 405.

[3] *Ibid.* VI, p. 413.

a la forma que lo determina, y por eso género y diferencia se unen en una realidad única. La especie especialísima, por el contrario, está enteramente definida: no exige la individualidad para completarse; de donde se deduce que, en un solo y mismo ser individual (ese caballo), «la entidad singular (la *haecceidad* de este caballo) y la entidad específica se mantienen como realidades formalmente distintas». Es decir, que la individualidad se añade simplemente de hecho a la especie, sin que haya vínculo alguno de continuidad inteligible entre ellas. Es este un rasgo importante que se manifiesta en la crítica que hace Escoto del conocimiento angélico explicado por santo Tomás; este pensaba, siguiendo la tradición neoplatónica, que los ángeles conocen las cosas singulares, no como nosotros, sino porque poseen un intelecto superior al nuestro en el que el conocimiento de los singulares está contenido en el de los universales: una continuidad absolutamente imposible, según Duns Escoto.

De la misma manera que hace de la materia una realidad actual, aun sin la forma, y del individuo una realidad positiva distinta de la especie, Escoto atribuye al intelecto posible una actividad que es, en cierta medida, autónoma frente al intelecto agente. El papel propio del intelecto agente consiste en separar la forma específica de la imagen sensible, en la que está en potencia; pero el del intelecto posible es el acto de comprender y es causa total de ese acto. La especie inteligible, producto de la abstracción, se requiere, no para producir el acto de comprender, que se deriva sólo del intelecto posible, sino para determinar ese acto en tal o cual objeto[4]. Creía, además, que la distinción de los actos se manifiesta sólo por la de los objetos, aunque en sí misma se derive sólo de la potencia intelectual. Obsérvese hasta qué punto aleja esta teoría a Escoto del iluminismo agustiniano. Frente a la tesis de Enrique de Gante de que los objetos sensibles no pueden esclarecer al alma y hace falta un rayo divino, Escoto replicaba citando la certeza de los primeros principios, que son aprehendidos con evidencia desde el momento en que lo son los términos, la certeza por experiencia y por último la certeza interior de los hechos de conciencia, como ejemplos de certezas directas y autónomas.

Con el mismo talante afirmaba, contra los tomistas, la primacía de la voluntad sobre el entendimiento. Aunque no desprecie en modo alguno el *dictamen* de la recta razón, la voluntad puede «mandar al entendimiento», inclinándolo a considerar tal o cual objeto; así, aunque «el entendimiento es causa de la volición, es una causa sometida a la voluntad». Lo que intentaba Escoto no era sustituir la opinión tomista por la agustiniana, que hacía del amor, más que del conocimiento, el objeto final de las cosas, sino liberar del entendimiento a

[4] *Ibid.* III, pp. 362 y 365.

la voluntad, de la misma manera que liberó de la forma a la materia, de la especie al individuo y de la iluminación divina al entendimiento. Porque esas consideraciones le llevaban a declarar que la voluntad es totalmente libre: «Sólo la voluntad es causa total de la volición en la voluntad».

Escoto traslada estos puntos de vista psicológicos a la teología: tampoco en Dios hay sumisión de la voluntad a un bien concebido por su entendimiento. Indudablemente, los posibles que Dios concibe en su entendimiento no son decisiones arbitrarias de su voluntad, y Escoto no enseñó jamás la creación de ideas eternas en sentido cartesiano. Sostuvo que la voluntad divina es siempre razonable. Pero las esencias no preexisten a la voluntad como normas incondicionales. «Para que su voluntad haya querido una cosa determinada no hay más causa que el hecho de que la voluntad es la voluntad» y «ninguna regla es recta sino en tanto que es aceptada por la voluntad divina».

Una tesis que tendría consecuencias importantes para el espíritu de la moral escotista. Los preceptos morales que nos hacen conocer el bien dependen de una ley divina; pero ese bien procede ante todo del hecho de que tales preceptos han sido queridos por Dios; y, como la omnipotencia divina *(potentia absoluta)*, que es un dato de fe, no tiene más límite que la no contradicción, sólo son necesarios de por sí (y exclusivos de toda *dispensatio)* los primeros mandamientos del decálogo. Los demás, que se refieren a obligaciones para con las criaturas contingentes, habrían podido ser diferentes y sólo tienen valor por el hecho de haber sido expresamente promulgados. Obligatorios por *potentia conditionata,* hubieran podido e incluso podrían ser modificados todavía por decisión divina, con vistas a un bien mayor.

Esta discontinuidad radical que Escoto introdujo hasta en la realidad divina determinó su concepción de la política. Sólo la familia era para él una sociedad de «derecho natural». Los demás grupos humanos se basan en un contrato libre (*electio* y *consensus)*. Una vez abolida por el pecado la comunidad de bienes original, las autoridades establecidas por el pacto social pueden regular el régimen de propiedad y la ley de los intercambios en función del interés común, sin referencia a una «ley de naturaleza» supuestamente inmutable. Esta doctrina dejaba amplio margen a la libertad y a la *industria* humana y anunciaba en muchos aspectos las teorías democráticas modernas.

El voluntarismo de Escoto adoptaría una forma más radical en un oxfordiano del siglo XIV, Thomas Bradwardin, nacido antes de 1290 y que murió en 1349, siendo arzobispo de Canterbury. Era matemático y, como tal, gustaba de la prueba anselmiana de la existencia de Dios, que pretendía completar demostrando que el concepto del ser soberanamente perfecto no implica contradicción. Fue sobre

todo antipelagiano, llegando casi a negar cualquier otra causalidad distinta de la causalidad divina; y, no sólo no hay para él «razón ni ley necesaria en Dios con anterioridad a su voluntad», sino que incluso «la voluntad divina es la causa eficiente de toda cosa, cualquiera que sea, la causa motriz de todo movimiento», y hasta el acto más libre que el hombre pudiese realizar ocurriría porque Dios lo necesita.

Esta teoría del siervo arbitrio, tan cruda, tan alejada del misticismo, puesto que, lejos de unir al hombre con Dios por la meditación y el amor, lo hace depender de él con una sumisión externa, como un siervo depende de su señor («El hombre es siervo de Dios, siervo espontáneo, quiero decir, no obligado»), se propagó durante el siglo XIV. Estuvo representada en la universidad de París por el cisterciense Jean de Mirecourt, que en 1347 vio condenadas cuarenta de sus tesis, entre ellas las que decían «que Dios quiere que alguien peque y que sea pecador; que quiere, al querer su bien, que sea pecador; que es causa del pecado como pecado, del mal de culpa como mal de culpa y autor del pecado como pecado»: un determinismo teológico que, a través del inglés John Wiclef, influyó sobre Lutero. El escotismo, que en los siglos XIV y XV tuvo tantos comentadores e incluso cátedras destinadas a enseñarlo en las principales universidades de Europa, contribuyó de muchas maneras a la creación de un nuevo espíritu.

2. LAS UNIVERSIDADES EN LOS SIGLOS XIV Y XV

Es difícil exagerar el papel social de las universidades en el siglo XIV y comienzos del XV. En el siglo XV, la *Pragmática sanción,* confirmada además por una ordenanza de Luis XII en 1499, reservaba a los graduados de las universidades grandes ventajas en la distribución de los beneficios. Para ser nombrado cura de las parroquias de las ciudades se requerían largos estudios universitarios (tres años de teología y de derecho canónico). No había entonces un ambiente más libre que el de las universidades: «Oráculo del espíritu y guía de la opinión europea, la más temible potencia erigida frente a los poderes legales. Ningún cuerpo ha sido más libre; ninguna organización, más democrática. Asambleas de compañías, facultades o naciones y asambleas generales; derecho de estatuir en todos los asuntos: administración, enseñanza, justicia; en algunos, hasta... una representación asignada a los estudiantes; profesores reclutados por ellas mismas; poderes elegidos y por corto espacio de tiempo (rector y procurador por tres, cuatro o seis meses, un año como máximo); contra la ingerencia del poder central y de los poderes locales, la armazón sólida de unos privilegios indiscutibles; exención fiscal, derecho a ser juzgado por sus iguales y, para hacer eficaces estas garantías, el poder de

suspender sus cursos... Así era el estatuto que el favor de los papas y de los reyes había reconocido y consagrado»[5].

El florecimiento de las universidades se mantuvo hasta mediados del siglo XV, cuando diversas circunstancias les restaron fuerza e influencia en beneficio del poder central, se abandonó la especulación, la preparación para los grados se convirtió en lo único importante: las universidades dejaron de ser entonces, y durante mucho tiempo, los centros activos que eran y veremos que la vida intelectual continuaría bajo nuevas condiciones.

Pero en los siglos XIV y XV aquella independencia se tradujo en especulaciones nuevas y atrevidas que enlazaban, más que con la tradición del siglo XIII, con la del XII. Toda la época estuvo dominada por el conflicto entre los *antiqui* y los *moderni* (modernos). Pero los antiguos eran, en realidad, los innovadores del siglo XIII, enzarzados en discusiones surgidas de los conceptos procedentes de Aristóteles y de sus comentaristas árabes: forma y materia, principio de individuación, intelecto agente e intelecto posible, especies inteligibles y sensibles, inteligencias motrices de los cielos; los modernos, por su parte, tendían a rechazar esas cuestiones, en beneficio de una visión nueva, en ocasiones muy próxima a la que veíamos apuntar en los siglos XI y XII: el nominalismo de Roscelin y Abelardo, el atomismo de Guillaume de Conches. Ya no se intenta racionalizar la fe, como san Anselmo, ni iluminar la razón, como san Buenaventura, ni imponerle los límites de su dominio, como santo Tomás, sino que la especulación filosófica ganaba en libertad, aunque se adhería generalmente a un cierto fideísmo.

Es sobradamente conocido lo turbulento de la época: nada se mantiene ya en la vieja cristiandad; el poder del emperador era aniquilado por la disgregación del imperio en más de trescientos principados que socavaban el poder central. «Igual que los príncipes devoran al imperio, el pueblo devorará a los príncipes», predecía en 1433 Nicolás de Cusa[6]. Pero el poder de los papas no se benefició de ello, ya que estaba desgarrado por el gran cisma (1348) que desembocó en los concilios de Constanza (1414-1418) y Basilea (1433), que en realidad vinieron a agudizar el conflicto entre los conciliares, partidarios de la supremacía del concilio sobre el papa, al que consideraban como administrador de la iglesia, y los ultramontanos, que defendían el poder ilimitado del papa. En medio de esa decadencia de los poderes tradicionales, las monarquías nacionales adquirieron una fuerza extraordinaria.

---

[5] P. IMBART DE LA TOUR, *Les origines de la Réforme* I-IV, Paris [2] 1946-1948; I, p. 347; p. 527 ss.

[6] Citado por E. VAN STEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action, la pensée*, Paris 1920, p. 47.

Los maestros de los siglos XIV y XV, casi todos juristas y políticos a la vez que filósofos, tomaron parte activa en esos conflictos en los que intervenían tantos intereses prácticos y que obligaban a reflexionar sobre tantas concepciones jurídicas. El gran iniciador del nominalismo, Guillermo de Ockham, se opuso también al papa Juan XXII; fue excomulgado en 1328 y recibido en la corte del emperador Luis de Baviera, donde ya estaba Jean de Jandun, otro enemigo del papa, que había sostenido en su *Défensor de la paz* que «el único legislador humano era la universalidad de los ciudadanos» y había sido excomulgado en 1327. Allí escribió Ockham, durante más de veinte años, obras contra el papa, como el *Compendio de los errores del papa Juan XXII* y una amplia obra sobre política, el *Diálogo entre maestro y discípulo acerca de la potestad de los emperadores y los pontífices*. El gran cisma dio ocasión al matemático y astrónomo Heinrich de Hainbuch para escribir numerosas obras sobre las condiciones de paz en la iglesia, a partir de 1378; también fue autor de escritos económicos y políticos. En el siglo XV, el cardenal Pierre D'Ailly defendió, en el concilio de Basilea, la postura de los conciliares, mientras que, en el concilio de Constanza, Nicolás de Cusa se pasó al bando del papa, fue nombrado cardenal y tomó parte muy activa en todos los asuntos eclesiásticos de su tiempo: la reforma interior del clero en Alemania, la negociación con los husitas, la reforma de la curia romana y la administración de los estados pontificios.

3. LOS COMIENZOS DEL NOMINALISMO

En los siglos XIV y XV encontramos, junto a los espirituales y místicos, a quienes volveremos a ver, una serie de hombres prácticos y lógicos, de espíritu frío y sobrio, que han perdido el entusiasmo religioso que animaba a las generaciones de las grandes cruzadas y han adquirido, en la complicada diplomacia que exigía en aquella época hasta el menor de los asuntos, un talante claro y positivo que caracterizará a su doctrina. Bajo los golpes de los nominalistas veremos caer toda aquella maquinaria metafísica construida en el siglo XIII. El nominalismo de esta época sería algo muy diferente de una mera solución particular al problema concreto de los universales: era un espíritu nuevo que desconfiaba de todas aquellas realidades metafísicas que creían haber descubierto los peripatéticos y los platónicos, que se mantenía lo más cerca posible de la experiencia y que, sin rechazar las verdades de fe, las consideraba en general heterogéneas e inaccesibles para la razón.

El dominico Durand de Saint-Pourçain, muerto en 1334 cuando era obispo de Meaux, no aceptaba la autoridad de ningún doctor «por muy célebre o solemne que fuese». Aunque no profesaba un verdade-

ro nominalismo, rechazaba la mezcla de «especies» sensibles e inteligibles y tendía a privar de sustancialidad al intelecto agente. Para él, lo universal nace en el espíritu, sólo de una cierta manera de considerar la imagen sensible, sin tener en cuenta lo que hay en ella de individual; lo universal no existe previamente a esta consideración, y se distingue del individuo como se distingue lo indeterminado de lo determinado. Por tanto, es falso el problema de la individuación que supone que la especie exista antes que el individuo, ya que se pregunta qué es lo que individualiza; y no existe nada más que lo individual, que es el primer objeto de nuestro conocimiento.

El franciscano Pierre Auriol fue profesor de teología en París en 1318 y murió en Aviñón en 1322, en la corte del papa Juan XXII, que le protegía. En su *Comentario* sobre *las Sentencias* sostenía que «es más noble conocer una realidad individual y designada *(demonstratam)* que conocerla de modo abstracto y universal»[7]. Esta formulación se entenderá mejor si se sigue el análisis del conocimiento que intentaba Pierre Auriol: las cosas producen en el intelecto unas «impresiones» que pueden ser diferentes en cuanto a fuerza y precisión; como consecuencia de ello se produce en el intelecto una «apariencia» a la que Auriol llama también ser intencional *(esse intentionale)*, reflejo *(forma specularis)*, concepto, concepción o apariencia objetiva, palabras sinónimas para él, que designan, no ya, como la *species* del tomismo, al intermediario a través del cual conocía el alma la cosa, sino al objeto propio del conocimiento. Añadamos que esa apariencia no era en modo alguno para él como una imagen de la cosa que tuviese una realidad distinta de lo que representa, sino que era la cosa misma, «presente» en el espíritu, en la medida de lo que tiene de actualmente visible para él. A partir de ahí, se dice que hay conocimiento del género cuando la concepción es totalmente imperfecta e indistinta, y conocimiento de la especie cuando se hace más perfecta y definida. El progreso del conocimiento va, pues, de lo universal a lo singular, lo que equivale a decir: de lo confuso a lo claro y a lo distinto.

4. GUILLERMO DE OCKHAM

El más ilustre de los nominalistas, el que extrajo todas las consecuencias de la teoría, fue el franciscano inglés Guillermo de Ockham, nacido entre 1280 y 1290 y muerto en 1349 ó 1350. Estudió en Oxford pero no consiguió el grado de doctor, llegando sólo a *inceptor*. Jugando con el sentido de ese término, se le llamó venerable iniciador

[7] PIERRE AURIOL, *Commentaire sur les Sentences et Quodlibeta*, I, Rome 1596-1600, p. 816 b.

(venerabilis inceptor) del nominalismo, monarca o portaestandarte *(antesignanus)* de los «nominales», como se conocía a sus partidarios, llamados también terministas o conceptistas.

Los argumentos de Ockham contra la existencia de los universales no eran nuevos. Eran los mismos que, utilizados ya en los siglos XI y XII, se remontaban a través de Boecio a la crítica que hacía Aristóteles a las ideas de Platón: si se supone que el universal es algo existente en sí, será un individuo, lo cual es contradictorio; por otra parte, plantear lo universal para explicar lo singular, no es explicar, sino duplicar los seres (aplicación del célebre principio de economía que ya empleaba Pierre Auriol y que Ockham enunciaba así: *Nunquan ponenda est pluralitas sine necessitate)*. Por último, situar a lo universal en las cosas singulares, de donde lo sacaría el espíritu por abstracción, es también hacerlo individual.

Sin embargo, Ockham, fiel también en esto a Boecio y a todos los comentaristas antiguos de las *Categorías*, no sitúa los universales en las palabras mismas ni en las cosas, sino en las significaciones de una palabra *(intentio animae, conceptus animae, passio animae)*, o bien en las palabras en cuanto que significan alguna cosa: en el segundo sentido son convencionales, ya que las palabras son de institución humana; pero, en el primer sentido, son universales naturales *(universalia naturalia)*.

Al designar a los universales como signos o significaciones, Ockham trasponía, como había hecho antes Abelardo, la cuestión de la naturaleza de los universales a la de su uso en el conocimiento; ese uso, que constituye todo su ser, consiste en reemplazar en la proposición a las cosas mismas a las que designan *(supponere pro ipsis rebus)*. Lejos de ser una ficción, una quimera, son imágenes que representarán indiferentemente a una cualquiera de las cosas singulares contenidas en su extensión, y podrán reemplazarlas de la misma manera que el signo reemplaza a la cosa significada. Lo único que hay que hacer es no perder nunca de vista esa referencia a las cosas, recordando que el universal es siempre un predicado que puede decirse de muchas cosas y que no es, por tanto, una cosa, en virtud del axioma: *res de re non predicatur*.

El conocimiento primitivo es, pues, para Ockham, la intuición de las cosas singulares, «acto aprehensivo» que, a la manera de la comprensión estoica, incluye siempre un juicio de existencia. Esa intuición puede ser, o bien exterior, en cuyo caso alcanza a las cosas sensibles, o bien interior, y entonces «nuestro intelecto conoce en particular e intuitivamente ciertos inteligibles que escapan a nuestros sentidos, tales como las intelecciones, el acto de voluntad, el gozo, la tristeza y cosas de ese tipo que el hombre puede experimentar en sí» [8].

---

[8] *In Sententias*, Prolegómenos, q. 1.

La oposición de lo sensible con lo inteligible persiste, pues, para este nominalista; pero no es, en modo alguno, la de lo concreto con lo abstracto, ni la de los datos de los sentidos con las realidades metafísicas que son su origen o modelo, sino que es la oposición entre dos experiencias: la externa y la interna. De ahí se deduce que no ofrece ningún motivo para completar los datos de la experiencia mediante una realidad metafísica a la que tuvieran que referirse; así, ignoramos enteramente por la razón y por la experiencia si nuestra alma es una forma incorruptible e inmaterial, si el acto de comprender implica tal forma y si el alma así comprendida es la forma del cuerpo[9]. Por el contrario, la oposición de la sensibilidad con la razón llevaría a Ockham, al revés que a santo Tomás, a separar, como hacía Aristóteles, el intelecto del alma sensible, y a añadirle una tercera forma, la *forma corporeitatis.* Dios y sus atributos no son mejor conocidos. Como no conocemos a Dios intuitivamente, nos esforzamos en construir una idea de él; pero, con esa idea, hecha de rasgos tomados de las cosas de nuestra experiencia, no podremos llegar, como quería san Anselmo, hasta su existencia; ni tampoco remontándonos, como quería santo Tomás, de los efectos a la causa; porque el principio de esta demostración, que «todo lo que se mueve, es movido por otra cosa», no es evidente por sí ni está demostrado (y pronto veremos los ataques que sufrió por parte de los ockhamistas), y el otro principio, que dice que al ascender en la serie de las causas hay que detenerse en una causa primera, es probable, pero no puede ser rigurosamente probado. Con más razón todavía, la unidad de Dios, su infinitud y la trinidad de las personas son puros artículos de fe.

Una fe así entendida conduce a conclusiones aún más radicales que las del Escotismo: todos los mandamientos del decálogo son puros actos de la voluntad de Dios, a quien debemos obediencia sin más razones que esa voluntad. «Dios no está obligado a ningún acto: eso es, pues, lo justo».

5. LOS NOMINALISTAS PARISINOS DEL SIGLO XIV CRITICA DEL PERIPATETISMO

Las teorías de Ockham fueron prohibidas en la facultad de artes de la universidad de París en 1339 y en 1340. Más de un siglo después, en 1437, un edicto del rey Luis XI prohibiría de nuevo el ockhamismo, y los profesores debían comprometerse, bajo juramento, a enseñar el realismo. Entre esas dos fechas y mientras languidecía la ciencia de Oxford, se produjo en la universidad de París un movimiento

[9] *Quodlibeta,* I, q. 10.

nominalista muy importante para la historia de las ciencias y de la filosofía, que P. Duhem fue el primero en estudiar a fondo y valorar adecuadamente. En 1346, el papa Clemente VI veía con inquietud que los maestros en artes se inclinaban hacia estas «doctrinas sofísticas» [10]. Al año siguiente condenó las tesis del cisterciense Jean de Mirecourt que, inspirándose en Duns Escoto, declaraba que Dios es la única causa, y, basándose en Ockham, que el odio hacia el prójimo sólo es malo por el hecho de que está prohibido por Dios.

En 1346 condenó también las tesis de otro profesor, un maestro en artes, Nicolas de Autrecourt, que tuvo que abjurar de ellas públicamente al año siguiente ante la asamblea universitaria. Una física corpuscular en la que todo cambio se redujese a movimiento local, un mundo en el que la única causa eficaz fuese Dios y en el que se negase toda causalidad natural, esa era la imagen esquemática del universo que proponía Nicolas para sustituir a la física y la metafísica de Aristóteles que, a su entender, no contenían una sola demostración y que debían ser abandonadas para emplear el esfuerzo en estudiar su *Etica* y su *Política*.

Nicolas demostraba la necesidad de ese rechazo atacando las dos grandes nociones utilizadas por la física y la metafísica aristotélicas: la de causalidad y la de sustancia. El método de tales críticas, que a veces han sido comparadas con las de Hume, pero que deberían relacionarse sobre todo con los tropos sobre las causas de Sexto Empírico, cuyas *Hipotiposis* eran conocidas desde la traducción de Guillaume de Moerbeke, consiste esencialmente en aplicar como criterio de verdad el principio de contradicción, tal como se encuentra enunciado en la metafísica. A partir de ahí, mostrará con facilidad que «de que una cosa sea conocida como existencia, no puede inferirse con evidencia (con una evidencia reductible al primer principio o a la certeza del primer principio) que existe otra cosa». De que la llama se aproxime a la estopa, no puede concluirse con evidencia que vaya a arder. De que mi mano se haya calentado al acercarla al fuego, sólo puedo concluir con probabilidad que la estopa se calentará en las mismas condiciones. Esa crítica ponía en entredicho a la física peripatética, que consideraba al vínculo de causalidad como padre del de identidad (toda causalidad es, en principio, la producción de lo semejante por su semejante) y que aseguraba así la unidad del devenir, la unidad del mundo y, por ella, el monoteísmo, mientras que, para Nicolas, el devenir se convierte en una sucesión de momentos sin vinculación alguna.

La misma crítica se aplicaba a la noción de sustancia: la sustancia que Aristóteles planteaba como sujeto de apariencias dadas por los

---

[10] *Cartulario de la Universidad de Paris,* II, I, p. 588.

sentidos no es conocida ni intuitivamente (puesto que la conocerían todos), ni por razonamiento discursivo, ya que una cosa son las apariencias y otra la sustancia, y no es lícito concluir una cosa de otra. De ahí se sigue que «no estoy seguro, con evidencia, más que de mis actos y de los objetos *(objectis)* de mis sentidos». Entre los *Impossibilia* que Siger de Brabante se proponía demostrar, a modo de juego lógico, figura la siguiente proposición: «Todo lo que se nos aparece no es sino simulacro y sueño, hasta el extremo de que no estamos seguros de la existencia de ninguna cosa»[11]. Y Siger se apoyaba en el siguiente argumento: no son los sentidos los que nos dan las apariencias, sino otra facultad que es la única que puede juzgar si esas apariencias son verdaderas. Nicolas no hace más que completar el argumento mostrando que el principio de contradicción no puede servir para pasar de las apariencias a la realidad. Y ataca igualmente a la noción de facultades del alma, afirmando que no es lícito concluir del acto de voluntad la existencia de la voluntad.

6. LOS NOMINALISTAS PARISINOS Y LA DINAMICA DE ARISTOTELES

Asistimos, pues, a la desarticulación del mundo de Aristóteles. Sólo faltaba atacar al fondo mismo de su sistema, es decir, la dinámica. Recordemos que el principio de esa dinámica era: «Todo lo que se mueve, es movido por otra cosa». Hay que entender tal principio en el sentido de que, no sólo en su momento inicial, sino también en cada uno de sus momentos sucesivos, el movimiento es producido por un motor que contiene en acto lo que, en el móvil, está en vías de realización. De ahí dos de las más singulares teorías que hemos expuesto anteriormente: la del movimiento de los proyectiles que sólo puede continuar gracias a un impulso incesantemente renovado y la del movimiento de los cielos que sólo es posible gracias a las inteligencias motrices eternamente existentes. Ahora bien, esa teoría de las inteligencias motrices de los cielos había sido unida por los árabes y por los filósofos del siglo XII a una concepción teológica del universo a la que ofrecía un apoyo indispensable: la jerarquía angélica del Areopagita se materializaba en esas inteligencias separadas sobre cuya naturaleza se especulaba tanto. Añadamos que este principio dinámico servía también de apoyo al tomismo, ya que era la premisa mayor de su primera prueba de la existencia de Dios.

Vemos, pues, qué poderosos intereses dependían de ese principio, atacado por los nominalistas parisinos y por algunos escotistas, que

[11] P. MANDONNET, *o.c.*, II, p. 77.

dejaban así el campo libre para el desarrollo de la física moderna, sustituían la mitología de las inteligencias motrices por una mecánica celestial cuyos principios eran idénticos a los de la mecánica terrestre y rompían al mismo tiempo el vínculo de continuidad que establecía la dinámica antigua entre la teoría física de las cosas y la estructura metafísica del universo.

En primer lugar tenemos a Jean Buridan, que nació en Béthune hacia el año 1300, fue rector de la universidad de París hacia 1348 y murió poco después de 1358. Inspirándose en el comentarista bizantino Juan Filipón, recuperó y precisó la noción de *impetus*, que hay que entender como algo frontalmente opuesto al principio de la física de Aristóteles. La idea está tomada del movimiento de los proyectiles, que era el punto crucial de la física de Aristóteles: si se lanza una piedra al aire, el motor comunica al móvil una determinada potencia que lo hace capaz de seguir moviéndose por sí mismo en la misma dirección; ese *impetus* es tanto más poderoso cuanto mayor sea la velocidad con que es movida la piedra; y el movimiento duraría indefinidamente si no se viera debilitado por la resistencia del aire y la gravedad. Pero si suponemos unas circunstancias en las que no tuviese lugar ese debilitamiento, el movimiento no cesaría. Cabe imaginar que ese es el caso de los cielos: Dios, al comienzo de las cosas, animó a los cielos con un movimiento uniforme y regular que continúa sin fin: una tesis que hace inútiles a las inteligencias motrices, e incluso a todo concurso especial de Dios, asimila los movimientos de los cielos al movimiento de los proyectiles y, al prefigurar el principio de inercia, tiende a devaluar la teoría de los lugares naturales y, con ella, como veremos muy pronto, la finitud del mundo y el egocentrismo. Pero ese principio no deja ver de un golpe toda la riqueza de sus consecuencias, y el propio Buridán lo aplicaba incorrectamente cuando consideraba que el movimiento circular y uniforme de una esfera era capaz de mantenerse, igual que el movimiento rectilíneo, en virtud de un primer impulso.

El mismo error cometió Albert de Saxe, rector de la universidad de París en 1353 y muerto en 1390, siendo obispo de Halberstadt. Pero, al propio tiempo, enunció una hipótesis que planteaba de manera absolutamente nueva el problema de la mecánica celeste: «La tierra se mueve y el cielo está en reposo». A partir de ahí, en efecto, la inmovilidad de la tierra no tiene ya, como en Aristóteles, una razón física y no se trata de saber si la nueva hipótesis «salvará los fenómenos». Renacía así la vieja concepción pitagórica de la inmovilidad de los cielos, que nunca fue desconocida a lo largo de la edad media, ya que algunos intérpretes la encontraban en el *Timeo* de Platón, Escoto Eriugena y Alberto Magno la mencionaban y el escotista François de Meyronnes, hacia 1320, la prefería; pero que encontraría entonces las nociones de mecánica general adecuadas para darle pleno

sentido. Por otra parte, y con el mismo talante, Albert de Saxe emprendió investigaciones sobre la gravedad, al margen de cualquier hipótesis sobre los lugares naturales, y ofreció una determinación, todavía inexacta, de las relaciones entre la velocidad, el tiempo y el espacio recorrido en la caída de los cuerpos.

Nicolas de Oresme, que estudiaba teología en París en 1348 y murió en 1382, siendo obispo de Lisieux, fue uno de los que propagaron la nueva mecánica celeste. En su *Comentario a los libros del cielo y del mundo* (escrito en lengua vulgar, como otras muchas obras suyas) mostraba que ninguna experiencia ni razón prueba el movimiento del cielo y señalaba «muchas hermosas persuasiones para mostrar que la tierra se mueve con un movimiento cotidiano y el cielo no»; lo cual le parecía más compatible con la primacía metafísica del reposo sobre el movimiento (señal de imperfección). El mismo Nicolas de Oresme ideó, antes que Descartes, el uso de las coordenadas, y esperaba poder medir el «flujo» del calor; encontró, antes que Galileo, la fórmula exacta del espacio recorrido por un cuerpo que cae con movimiento *uniformemente* acelarado. Esas ideas encontrarían difusión a través de Marsilio de Inghem, que murió en 1396, y de Heinrich de Hanbuch, que fue rector de la universidad de Viena en 1393 y murió en 1397, y cuyos escritos astronómicos y físicos permanecen inéditos.

Entretanto, el espíritu ockhamista continuó en el cardenal Pierre de Ailly, que nació en 1350, fue canciller de la universidad de París en 1389 y murió en 1420, siendo legado del papa en Aviñón. Estaba convencido, igual que Nicolas de Autrecourt, de que el mundo exterior no puede ser probado, ya que «aunque fuese destruída toda cosa sensible exterior, Dios podría conservar en nuestras almas las mismas sensaciones». La existencia de Dios sólo es demostrable mediante razones probables y el «orden» del mundo —vinculado a la *potentia determinata*— no es en definitiva más que un «hábito de la naturaleza». Al defender, en moral, el voluntarismo de Ockham, Pierre de Ailly se enfrentó a los juristas que pretendían someter las decisiones divinas a una supuesta *lex naturae*.

7. OCKHAMISMO, ESCOTISMO Y TOMISMO

La historia de las universidades del siglo XV fue, sobre todo, la historia de la lucha entre «antiguos» y «modernos». El ockhamismo se extendió principalmente en Alemania, donde encontró un vulgarizador sin originalidad, pero fiel, en la persona de Gabriel Biel, que enseñaba en 1484 en la universidad de Tubinga y murió en 1495. Fueron los discípulos de Biel, los gabrielistas, como Staupitz y Nathin, quienes, en el convento de los agustinos, iniciaron a Lutero en la teología nominalista, cuyo Dios se parecía más a un Jehová caprichoso

y arbitrario que a un Dios que sometiese su voluntad a la ley del orden y del bien concebida por su entendimiento.

Los «antiguos» seguían sin duda presentes en las universidades; eran, sobre todo, comentaristas como Juan Capreolo (1380-1444), en París y Tolosa, o Antonino (1389-1459), en Florencia. Colonia, en particular, seguía siendo una universidad puramente tomista, de donde salió Dionisio el Chartrense (1402-1471). A comienzos del siglo XVI, Cayetano, de 1505 a 1522, y Francisco Silvestre de Ferrara, en 1516, comentaban, uno la *Suma teológica* y el otro la *Suma contra gentiles*. Un franciscano de la primera mitad del siglo XIV, Juan de Ripa, se dedicó a establecer sutiles distinciones entre lo *inmenso* y lo *infinito*. Uno de sus discípulos, Juan de Padua, vio condenadas en 1362, en París, varias proposiciones suyas sobre la contingencia y el cambio en la voluntad de Dios, que había extraído de las enseñanzas de su maestro.

8. EL MISTICISMO ALEMAN DEL SIGLO XIV: ECKHART

La contrapartida del movimiento nominalista que acabamos de analizar fue el movimiento místico que se desarrolló hacia la misma época, principalmente en Alemania. Hacia finales del siglo XIV, Gerson definía la teología mística como «inteligencia clara y sabrosa de las cosas que se creen según el evangelio» [12]. Esa teología «debe ser adquirida por la penitencia, más que por la investigación humana», y habría que preguntarse «si Dios no es mejor conocido por el sentimiento de penitencia que por el entendimiento que investiga». En este místico francés, amigo de Pierre de Ailly, se observa la influencia de los pensadores de San Víctor, para quienes el misticismo era, ante todo, un método de meditación unido al progreso espiritual. La teología escolástica prueba y demuestra, y desemboca en un sistema de ideas bien clasificadas; la teología mística ve y saborea, y culmina en una inefable unión con Dios.

Tanto el ambiente y las condiciones en que se desarrolló el misticismo en Alemania como las formas literarias que adoptó lo distinguían profundamente de la filosofía de las universidades. Era inseparable de la vida conventual, con toda la vinculación a la meditación espiritual que suponían la organización monástica, las predicaciones

[12] *Contra vanam curiosi o.c. in negotio fidei*, en E. Dupin, *Opera omnia* I-V, Amberes 1706, T.I, p. 106. Por supuesto, el matiz del misticismo gersoniano, que aproxima al canciller de la universidad de París a san Buenaventura y a san Bernardo más que al Aroepagita y al Eriugena, no contiene ninguno de los rasgos que encontramos en los místicos alemanes (cf. A. COMBES, *Jean Gerson*, Paris 1940, p. 469).

en lengua vulgar dirigidas al sentimiento más que al intelecto y un movimiento general de los espíritus que llegaba hasta las gentes del pueblo y se manifiesta, sobre todo, en la creencia milenarista, de la que hubo múltiples ejemplos en el siglo XII; en el XIV conduciría a una extraordinaria floración de profetas y profetisas que anunciaban que los tiempos estaban revueltos y que iba a aparecer el Anticristo. El misticismo [13], aun siendo doctrinal, conservaba muchos rasgos que lo emparentaban con el pueblo; los místicos alemanes del siglo XIV utilizaban preferentemente la lengua vulgar; exponían mediante afirmación y visión, sobre todo; su objetivo era siempre, como decía Eckhart, el más especulativo de todos, llevar al alma a aislarse y a informarse en Dios, a convencerse de su nobleza y de la pureza de la naturaleza divina [14].

No de otro modo hablaba Plotino, con quien el pensamiento de Eckhart tenía tanta afinidad, aunque no dependiese directamente de él. El dominico Eckhart, nacido en 1260, estaba en la universidad de Paris en 1300; pero desde 1304 hasta su muerte, en 1327, salvo una corta estancia en París, en 1311, residió en Estrasburgo y Colonia, donde adquirió gran reputación, enseñando, predicando y supervisando los conventos de su orden. Los dos últimos años de su vida se vieron ensombrecidos por los ataques de los franciscanos, que en 1329 hicieron condenar en Aviñón veintiocho de sus tesis.

Sería difícil entender cómo este maestro en teología que fue, a su manera, también un hombre de acción, llegó a unas especulaciones metafísicas en las que se ha visto, con razón, el origen de la filosofía alemana, si no se explica previamente cómo concebía la vida cristiana. Parece que lo hacía a través de todo un sistema de interpretación espiritual de los preceptos evangélicos y de las reglas monásticas inspiradas en ellos: pobreza, castidad, obediencia, caridad, oraciones, reglas destinadas a apartar al hombre de sí mismo y del mundo y a acercarlo a Dios, que Eckhart interpretaba en un sentido puramente espiritual: la pobreza es el estado del hombre que no quiere nada ni tiene nada propio. El pobre de verdad, despojado por completo de sí mismo y de las criaturas, ni siquiera tiene la voluntad de cumplir la voluntad de Dios; se mantiene en un estado de absoluta pasividad, dejando que Dios haga su obra en él, tan dispuesto a sufrir las torturas del infierno como a participar en los goces de la beatitud. Tan inseparable de la inteligencia como el Espíritu santo lo es del Verbo, el amor es una unión total que sólo tiene su fin en sí mismo. Siguiendo una característica constante del misticismo, no se trata ya del *eros*,

---

[13] L. PASTOR, *Geschichte der Päpste seit dem Ausgang des Mittelalters* (Freiburg 1878-1893), I, 166, citada por E. VAN STEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues*, p. 33.

[14] Fr. Pfeiffer, *Meister Eckhart*, Gottingen 1857, p. 191 (en el T. II del *Deutche Mystiker des Vierzehnten Jahrhunderts)*: Compárese con PLOTINO, *Enéadas*, IV, 3, 1.

siempre deficiente, que describía Platón, sino de una plenitud que es idéntica al mismo Dios. La acción del alma amorosa no tiene ya, por tanto, nada de deficiente y no está sometida a ningún fin: el amor y las obras que inspira, lejos de ser conquistas del alma, son, pues (como dice Eckhart siguiendo a Plotino), el ser mismo del alma; constituyen esa unidad profunda en que se fusionan, indisolublemente unidas, todas las virtudes, alcanzadas, desde ese momento, sin esfuerzo e incluso sin voluntad ni conciencia y que no implican grados. Las buenas obras, las limosnas o ayunos no tienen valor, salvo si se considera la voluntad de la que parten: la voluntad, despreocupada de cualquier triunfo exterior, superior, por eso mismo, a cualquier circunstancia, al espacio y al tiempo, y que no puede ser constreñida jamás, es la obra verdadera, la obra interna, la única que aproxima a Dios. La verdadera plegaria no es la plegaria externa, limitada a un fin determinado y momentáneo, sino el abandono constante a la voluntad de Dios.

Aquí reaparece con toda su fuerza una manera de entender la vida interior que, desde Plotino, no había encontrado jamás una formulación tan nítida y completa: el amor convertido en fin de la vida espiritual, todas las virtudes comprendidas en una sola, alcanzada la libertad plena que restituye al alma a su propio fondo, es decir, más acá de los estados en que tiene una actividad limitada y determinada... esa es la tradición plotiniana, que hemos visto oponerse tantas veces a otra tradición, según la cual la virtud, en vez de ser un repliegue y una vuelta sobre sí, es una conquista voluntaria que depende de múltiples y repetidos contactos con el ambiente exterior y el medio social. Hay que subrayar, sin embargo, que ni la doctrina de Eckhart ni el plotinismo provocaban esa abstención de toda actividad externa que en el siglo XVII se llamó quietismo. Las actividades inferiores del alma, las que desembocan en la acción: voluntad, razón, entendimiento, sentidos externos, no quedan suprimidas por el repliegue del alma sobre sí misma, sino que son, al contrario, ordenadas y dirigidas. El problema que tanto atormentó al estoicismo queda ahora resuelto: cuando se posee el principio recto, las acciones rectas se deducen de él por sí mismas.

Esta concepción de la vida espiritual domina la teología y la metafísica de Eckhart con un ritmo que conocemos desde tiempo atrás: unidad originaria de los seres, división, vuelta a la unidad; pero ese ritmo no constituye, desde la época de los estoicos, una única visión del universo, cuyo esquema, más o menos deformado a consecuencia de distintas preocupaciones, proporcionase el diseño general: tanto si se concibe el paso de lo uno a lo diverso como una emanación o como una creación, la concepción global de las cosas seguirá siempre dominada por la idea de que la consumación de las cosas es una vuelta a la unidad con Dios, una auténtica deificación.

El punto de vista de Eckhart era que esa vuelta a la unidad sería totalmente imposible, y no tendría sentido, si se concibiera a las criaturas como finitas e individuales, situadas al margen de Dios, como dotadas de una verdadera realidad, en el mismo sentido que la realidad divina. Toda la metafísica de Eckhart se funda, por tanto, en esa negación: «La individualidad es un puro accidente, nada; suprimida esa nada, todas las criaturas son una». Para él se trataba de mostrar que esa unificación con Dios, que consuma el destino, nos descubre, al mismo tiempo, la realidad de las cosas. Es en este sentido en el que el misticismo de Eckhart puede ser considerado especulativo; su doctrina del destino es, al mismo tiempo, una doctrina del ser.

La unidad de Dios no se pierde, en modo alguno, cuando se concibe la diversidad de las cosas como la *manifestación* o *revelación* de una unidad más profunda; si una palabra expresa un pensamiento interior, no constituye sino un solo ser con el pensamiento que expresa; y basta con que lo diverso se nos aparezca así, para que sea inmediatamente negado como diverso, como ser independiente, y para volver al Dios de donde ha salido; así, desde el momento en que concibo las cosas como revelaciones de Dios, conozco que vuelven a Dios.

Eckhart aplica este método a lo que hay de diverso en Dios: la trinidad. Muchos puntos de vista agustinianos sobre la trinidad se prestaban a esta aplicación: el Hijo, ¿no es el Verbo, la palabra o la inteligencia por la que se explica el Padre, y el Espíritu santo, el amor que une al Padre con el Hijo? Pero, siguiendo el ejemplo de las tríadas de los *Elementos de teología* de Proclo, traducidos por Moerbecke, concebía por encima de la trinidad, la deidad *(Gottheit)* como unidad no participada, «naturaleza no naturada», que permanece en sí misma, mientras que, por debajo, las tres personas forman la «naturaleza naturada»; la primera de ellas, el Padre, corresponde a la unidad participada de Proclo y es la unidad absoluta en la que se identifican lo conocido y el cognoscente, mientras el Hijo expresa el pensamiento del Padre y el Espíritu santo los une.

La creación del mundo o procesión de las cosas creadas fuera de Dios no es estrictamente diferente en naturaleza de la generación del Hijo por el Padre; porque el mundo creado no es otra cosa que una expresión de Dios. Cada cosa tiene en Dios su ser eterno, comprendido en el Verbo: la creación es el acto intemporal por el que Dios se expresa en su Hijo. Y como Eckhart no acepta otra causalidad divina que no sea esa causalidad inmanente, apenas puede concebir la existencia individual de cada criatura, en un tiempo y un espacio determinados, como resultado de un acto positivo de Dios; y es incluso impropio decir que Dios ha creado en determinado momento el cielo y la tierra. Esa existencia finita de las cosas fuera de Dios, esa diversidad que las separa, no puede concebirse más que como una negación

o privación. Y eso equivale a decir con qué fuerza se adhería Eckhart a la teoría plotino-agustiniana que hace del mal una simple privación y un defecto, unidos a esa diversidad.

Ahora bien, es precisamente mediante el conocimiento mismo de esa unidad originaria de las criaturas como vuelve el mundo a su origen. El alma no tiene más funciones que ese conocimiento. Eckhart tenía que admitir las afirmaciones aristotélicas de que «el alma es, en cierto modo, todas las cosas» o que, en la inteligencia en acto, el objeto es idéntico al sujeto, y aceptar también la tesis neoplatónica de que cada hipóstasis, alma e inteligencia, comprende todas las cosas a su manera. Esta es la verdadera base de su teoría del alma, que no puede ser considerada, como se ha hecho algunas veces, como punto de partida de su doctrina, sino, al revés, como un desenlace de la misma, igual que en Plotino: el fondo del alma, lo que él llama también *synteresis*, es como el lugar en el que toda criatura vuelve a encontrar su unidad. El conocimiento, en el sentido más elevado (que es conocimiento suprarracional de esta unidad o fe), no es, por tanto, la representación de cosas que fuesen y siguieran siendo exteriores a él; es una transmutación de las cosas mismas en su vuelta hacia Dios; podría decirse que es como el aspecto espiritual de esa conflagración universal en la que algunos estoicos veían más una purificación que un incendio material.

En el cristianismo de Eckhart, el Verbo encarnado no actúa tanto como redentor cuanto como la igualdad de la unidad, en la que se realiza eternamente la unión entre la fuente y el fluido que emana de ella y a ella vuelve. El aspecto histórico y jurídico, sacramental, de la doctrina cristiana pasa a un segundo término; la encarnación, que se habría producido aun sin el pecado de Adán, no tiene, en modo alguno, como razón de ser principal el dar satisfacción a Dios por una falta que no es en realidad —como la *ex-sistencia* de la criatura como tal— sino una entidad menor, casi una «nada». Cristo es, más bien, según los textos más audaces, la «imagen» que la inefable deidad engendra en toda alma despojada por completo.

Los místicos alemanes del siglo XIV extrajeron del pensamiento de Eckhart, no tanto su teoría metafísica cuanto una regla interior de vida; Johann Tauler (1300-1361) y Heinrich Suso (1300-1365) fueron fundamentalmente predicadores; el flamenco Johann Ruysbroeck (1293-1381), prior del convento de Grünthal, cerca de Bruselas, con su afición a la interpretación alegórica de la Escritura, recordaba más a la piedad de Filón que al don especulativo de Plotino: «Es preciso, decía en *El ornamento del matrimonio espiritual*, que el alma comprenda a Dios por Dios mismo; pero sepan los que pretendan estudiar y saber lo que es Dios, que eso está prohibido. Se volverían locos. Toda luz creada debe apagarse aquí; la quididad de Dios sobrepasa a todas las criaturas; hay que creer los artículos de la fe

sin intentar penetrar en ellos..., en eso consiste la sobriedad»[15].

Se trata de un texto interesante porque nos permite comprobar la profunda escisión de los espíritus en los últimos tiempos del siglo XIV. No hay nada más que ese universo en el que el mundo conduce a Dios y donde la razón culmina en la fe. Por una parte el nominalismo, en el que la razón, dirigida por la experiencia, empieza a conocer las leyes naturales de las cosas pero donde la fe remite a la omnipotencia de un Dios que habría podido crear unas leyes muy distintas y que sigue siendo libre para modificarlas. Por otra parte el misticismo, que va directamente a Dios, sin pasar por la naturaleza, y después sólo la ve como impregnada de Dios y reabsorbida, de algún modo, en él.

Lo más grave es quizá que esa decisión respondía a la separación de dos medios intelectuales: por una parte las universidades, donde se creaba, en aquellos momentos, una verdadera aristocracia intelectual y donde se elaboraban los métodos de la ciencia; por otra, los conventos, donde la vida espiritual, mucho más unida a la de las masas, llevaba consigo, junto a las especulaciones de místicos profundos, unos movimientos populares muy extensos y más sociales que intelectuales.

BIBLIOGRAFIA

DUFOURCQ, A.: *Histoire moderne de l'Eglise*, t. VII, *Le christianisme et la désorganisation individualiste*, Paris, [4] 1924.

LAGARDE, D. de: *La naissance de l'esprit laïque au déclin du Moyen Âge*, Paris, 1948 ss.

LANG, A.: «Die Wege der Glaubensbegründung bei des Scholastikern des XIV. Jahrhunderts», en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie des Mittelalters*, Münster, 1930.

MAIER, A.: *Metaphysische Hintergründe der spätscholastischen Naturphilosophie*, Rome, 1955.

MICHALSKI, C.: *Les courants philosophiques a Oxford et a Paris*, Cracovia, 1922.

—*La physique nouvelle et les nouveaux courants philosophiques au XIVe siècle*, Cracovia, 1928.

—*Les sources du criticisme*, Cracovia, 1934.

—*Le probleme de la volonté a Oxford et a Paris au XIVe siècle*, Cracovia, 1937.

I

BALIC, C.: «La vida y obras de J. Duns Escoto ante la crítica textual», *Verdad y Vida* (Madrid, 1966).

BETTONI, E.: *Vent'anni di studi scotisti*, Milano, 1943.

CARRERAS ARTAU, J.: *Ensayo sobre el voluntarismo de Juan Duns Escoto*, Gerona, 1923.

---

15 Ed. de los Benedictinos de S.-P. de Wisques, 6 vols., Oosterhout (Holanda) 1915 ss.

CROSBY, H. L.: *Thomas of Bradwardine, his «Tractatus de proportionibus»*, Madison, 1955.
DUNS ESCOTO: *Opera omnia*, I-XII, ed. L. Wadding, Lyon, 1639 (reimp. Hildesheim, 1968).
—*Opera omnia*, I-XXVI, ed. L. Vives, Paris, 1891-1895.
—*Opera omnia*, I-VIII, ed. C. Balic, Roma, 1956-1966.
—*Obras*, texto latino-castellano, B. A. C., Madrid 1960.
—*Philosophical Writings*, trad. inglesa de A. Wolter, Edimburgh, 1962.
FRANZINELLI, A.: «Questioni inedite di Giovanni di Mirecourt», *Rivista Critica della Storia della Filosofia* (1958).
GANDILLAC, M. de: «Actualidad de Duns Escoto», *Notas y Estudios de Filosofía*, 4 (Tucumán, 1953).
GILSON, E.: «Les seize premiers Theoremata et la pensée de Duns Scot», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire*, 12-13 (1937-1938), pp. 5-86.
—*Jeans Duns Scot*, Paris, 1952.
GRAJEWSKI, M. J.: *The Formal Distinction of Duns Scotus*, Washington, 1944.
HARRIS, C.: *Duns Scotus*, I-II, Oxford, 1927.
KOIRE, A.: *Le vide et l'espace infini au XIVe siecle*, V, *Thomas Bradwardine*, Munster, 1949.
LAUN, J.-F.: «Recherches sur Thomas de Bradwardine», *Revue d'Histoire de Philosophie Religieuse* (1929).
LONGPRÉ, E.: *La philosophie du bienheureux Duns Scot*, Paris, 1925.
MESSNER, R.: *Schauendes und begriffliches Erkennen nach Duns Scotus*, Freiburg i.B., 1942.
MINGES, P.: *Johannis Duns Scoti doctrina philosophica et theologica*, Quaracchi, 1930.
MÜHLEN, H.: *Sein und Person nach J. Duns Scotus*, Werl, 1954.
OBERMAN, H. A.: *Archbishop Thomas Bradwardine, A Fourteenth Century Augustinian*, Utrecht, 1959.
OROMI, M.: «Bibliografía», en *Obras del doctor Sutil Juan Duns Escoto*, B. A. C., Madrid, 1960.
RYAN, J. K. y BONANSEA, B. M.: «John Duns Scotus (1265-1965)», en *Studies in Philosophy and the History of Philosophy*, III, Washington, 1965.
SCHAFER, O.: *Bibliographia de vita, operibus et doctrina J. Duns Scotus*, Roma, 1955.
STEGMÜLLER, F.: «Die zwei Apologien des Jean de Mirecourt», en *Recherches de théologie ancienne et médievale*, 1933.
SWIEZAWSKI, S.: «Les intentions premières et les intentions secondes chez Jean Duns Scoto», *Archives d'Histoires Doctrinale et Littéraire* (1934).
TIERNO GALVÁN, E.: *Los supuestos scotistas en la teoría política de Juan Bodin*, Murcia, 1951.
VARIOS: *Duns Escoto y las corrientes filosóficas de su tiempo*, Conmemoración del VII centenario de su nacimiento, Madrid, 1968.
VIGNAUX, P.: *Justification et prédestination au XIVe siècle*, Paris, 1934.
WOLTER, A. B.: *The Transcendentals and their Function in the Metaphysics of Duns Scotus*, Saint-Bonaventure (Estados Unidos), 1946.

II

RITTER, G.: «Studien zur Spätscholastik», en *Sitzungsberichte der Heidelberger Akademie*, 1922.

III

BOEHNER, P.: «Notitia Intuitiva of Non-Existents According to Peter Aureoli», *Rivista della Filosofia Neoscolastica* (1949).

BUYTAERT, E. M.: *Scriptum super I Sententiarum*, I-II, Saint Bonaventure-Louvain-Paderborn, 1953-1956.
DREILING, R.: «Der Konzeptualismus in der Universalienlehre des Franziskanerbischofs Petrus Aureoli», en *Beitrage...*, Münster, 1913.
DURAND DE SAINT-POURÇAIN: *In Sententias theologicas Petri-Lombardi Commentariorum libri quator*, Venezia, 1572 (reimp., London, 1964).
—*Quaestiones de naturae cognitiones*, ed. J. Kock, Münster, 1929.
—*Quodlibeta Avenioniensia tria*, ed. P. T. Stella, Zurich, 1965.
—*Commentaire sur les Sentences*, Paris, 1508.
KOCH, J.: «Durandus de S. Porciano», en *Beitrage...*, 26/1, Münster, 1927.
PHILIPPE, M.-D.: «Les processions divines selon Durand de Saint-Pourçain», *Revue Thomiste* (1947).
PIERRE AURIOL: *Commentariorum in primum Sententiarum par prima* y los *Quodlibeta sexdecim*, Roma, 1605.

IV

ANDRES, T. de: *Significación representativa y significación linguística en la lógica de G. de Ockham*, Madrid, 1966.
—*Singular y significación. Dos aspectos fundamentales del pensamiento ockhamista*, Madrid, 1967.
—*El nominalismo de G. de Ockham como filosofía del lenguaje*, Madrid, 1969.
BAUDRY, L.: *Guillaume d'Occam*, t. I, *L'homme et les oeuvres*, Paris, 1950.
—*Lexique philosophique de Guillaume d'Occam*, Paris, 1958.
BOEHNER, P.: «The realistic conceptualism of William Ockham», *Traditio*, 4 (1946), pp. 307-335.
CAZZOLA PALAZZO, L.: *Osservazioni critiche sull'agnosticismo teologico di Guglielmo di Ockham*, Torino, 1961.
FIASCONARO, M.: *La filosofia morale di Ockham*, Milano, 1958.
FUCHS, O.: *The Psychology of Habit According to William Ockham*, Saint-Bonaventure, 1952.
GHELLUY, R.: *Philosophie et théologie chez Guillaume d'Ockham*, Lund, 1947.
HAGGLUND, B.: *Theologie und Philosophie bei Luther und in der occamistischen Tradition*, Lund, 1955.
HOCHSTETTER, E.: *Studien zur Metaphysik und Erkenntnislehre Wilhelms von Ockham*, Berlin-Leipzig, 1927.
HOCHSTETTER, E., VIGNAUX, P., y BOEHNER, P.: *Contributions au numéro commémoratif des Franziskanische Studien*, 1950.
KOLMEL, W.: *Wilhelm Ockham und seine kirchenpolitischen Schriften*, Essen, 1962.
MANSER, G. M.: «Drei Zweifler am Kausalprinzip im XIV, Jahrhundert», en *Jahrbuch für Philosophie und spekulative Theologie*, 1912.
MENGES, M.: *The concept of Univocity Regarding the Predication of God and Creature According to William Ockham*, Saint-Bonaventure, 1952.
MONTERO DIAZ, S.: *Las ideas político-sociales de Guillermo de Ockham (1300-1349)*, Madrid, 1949.
MOODY, E. A.: *The Logic of William of Ockham*, London, 1935.
OCKHAM, Guillermo de: *Expositio aurea*, Bologna, 1496.
—*Summulae in libros Physicorum*, Roma, 1637.
—*Commentaire des Sentences*, Lyon, 1495; ed. crítica por P. Boehner, Zurich-Paderborn-New Jersey, 1939.
—*Summa totius logicae*, Paris, 1488; ed. crítica por P. Boehner, Saint-Bonaventure, 1951-1954.
—*Quodlibeta septem*, Louvain, 1962.
—*Opera philosophica et theologica*, ed. J. P. Labor, Saint-Bonaventure Institute, New York, 1967 ss.

—*Opera politica,* Manchester, 1940-1963.
—*Oeuvres politiques et polémiques,* en M. Goldast, *Monarchia sancti romani imperii,* II, Frankfurt, 1614 (reimp. Torino, 1959).
—*Opera politica,* ed. J. G. Sikes-H. S. Offler, Manchester, 1956-1963.
—*Opera plurima,* London, 1962.
—*Philosophical Writings,* trad. P. Boehner, Edimburgh, 1957.
—*Expositionis in librorum artis logicae proemium,* ed. E. A. Moody, New York, 1965.
—*De praedestinatione,* trad. A. González, en *Ideas y valores* (Bogotá, 1963-1964).
PELZER, A.: «Les 51 articles de Guillaume Occam censurés á Avignon en 1326», *Revue d'Histoire Ecclésiastique* (1922).
RÁBADE ROMEO, S.: *Guillermo de Ockham y la filosofía del siglo XIV,* Madrid, 1966.
TORELLO, R. M.: «El ockhamismo y la decadencia de la escolástica en el siglo XIV», *Pensamiento,* 9 (1953), pp. 199-227.
VIGNAUX, P.: Art. «Nominalisme», en *Dictonnaire de théologie catholique,* Paris, 1931.

V

DAL PRA, M.: *Nicola di Autrecourt,* Milano, 1951.
LAPPE, J.: «Nikolaus von Autrecourt», en *Beiträge zur Geschichte,* VI/2, Münster, 1908.
NICOLAS DE AUTRECOURT: «Exigit ordo executionis», ed. J. R. O'Donnell, *Mediaeval Studies,* I (1939).
O'DONNEL, J. R.: «The Philosophy of Nicholas of Autrecourt», *Mediaeval Studies* (1942).
RASHDALL, H.: «Nicholas de Ultricuria, a Mediaeval Hume», en *Proceedings of the Aristotelician Society,* 1907.
WEINBERG, R.: *Nicholas of Autrecourt,* Princeton, 1948.

VI

ALBERT DE SAXE (ALBERTO DE SAJONIA): *Questiones super artem veterem,* London, 1966.
—*Questiones super Analyticos post.,* Venezia, 1497.
—*Questiones super physicam,* Venezia, 1504.
—*Questiones et decisiones,* Paris, 1516-1518.
—«De quadratura circuli», en H. Suter, *Zeitschrift fur Mathematik und Physik,* 1883.
BORCHERT, E.: «Die Lehre von der Bewegung bei Nicolas Oresme», en *Beitrage...,* Münster, 1934.
BURIDAN, Jean: *Summulae logicae,* London, 1740.
—*Quaestiones super octo phisicorum libros Aristotelis,* Paris, 1509.
—*In Metaphysicam Aristotelis quaestiones argutissimae,* Frankfurt, 1963.
—*Quaestiones super decem libros ethicorum Aristotelis,* Oxford, 1637.
—*Quaestiones in librum politicorum Aristotelis,* Oxford, 1640.
—*Quaestiones super libros quattuor De coelo et mundo,* ed. E. A. Moddy, Cambridge (Estados Unidos), 1942.
—«Tractatus de suppositionibus», ed. M. E. Reina, *Rivista critica di Storia della Filosofia,* 12 (1957), pp. 157-208, 323-352.
—*Tractatus de consequentiis,* ed. H. Hubier, 1976.
CAMENZIND, C.: *Die antike und moderne Auffassung vom Naturgeschehen mit besonderer Berucksichtigung der mittelalterlichen Impetus-theorie,* Langensalza, 1926.
CLAGETT, M.: *The Science of Mechanics in the Middle Ages,* Madison, 1959.
COOPLAND, G. W.: *Nicole Oresme and the Astrologers,* Liverpool, 1952.
CURTZE, M.: *Die mathematischen Schriften des Nicolaus Oresme,* Berlin, 1870.
DUHEM, P.: *Etudes sur Léonard de Vinci,* II, Paris, 1909; III, Paris, 1913.

—«Un précurseur français de Copernic: Nicolas de Oresme», *Revue Générale des Sciences Pures et Appliquées* (Paris, 1909).
DYROFF, A.: «Über Albertus von Sachsen», en *Baumker Festgabe*, Münster, 1913, pp. 330-342.
FARAL, J.: «Jean Buridan», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire* (1946).
FERRATER MORA, J.: «De Boecio a Alberto de Sajonia: un fragmento de historia de la lógica», *Imago Mundi*, 3 (Buenos Aires, 1954).
GANDILLAC, M. de: «De l'usage et de la valeur des arguments probables dans les Questions du cardinal Pierre d'Avilly sur les Sentences», *Archives d'Histoire Doctrinale et Littéraire*, 8 (1933).
HEIDINGSFELDER, G.: «Albertus von Sachsen», en *Beiträge zur Geschichte...*, Münster, 1926.
JULLIEN, M.: «Un scolastique de la décadence, Albert de Saxe», *Revue Augustinienne* (1910).
MAIER, A.: «La doctrina de Nicolas d'Oresme sur les "configurationes intensionum"», *Revue des Sciences Philosophiques et Théologiques* (1948).
MEIER, A.: *Die Vorlaufer Galileis im IX. Jahrhundert*, Roma, 1949.
MELLER, B.: *Studien zur Erkenntnislehre des Peter von Ailly*, Freiburg, i.B., 1954.
MOODY, E. A.: «John Buridan and the Habilitability of the Earth», *Speculum* (1941).
NICOLAS DE ORESME: *Tractatus de origene, natura, iure et mutationibus monetarum*, ed. L. M. R. Wolowski, Paris, 1864.
—*Tractatus de configurationibus qualitatum et motuum*, ed. M. Claget, Madison, 1968.

—*Quaestiones de sphera*, ed. G. Droppers, Ann Arbor, 1969.
—*De proportionibus proporcionum* y *Ad pauca respicientes*, ed. E. Grant, Madison, 1966.
—«Livre du ciel et du monde», ed. A. D. Menut-A. J. Denony, *Mediaeval Studies III y IV* (1941-1943).
—*Livre de divination*, ed. G. W. Coopland, Cambridge (Estados Unidos), 1952.
PIERRE DE AILLY: *De anima*, Bruxelles, 1484.
—*Tractatus exponibilium*, Paris, 1494.
—*Imago mundi*, ed. C. Calombe, Paris, 1930.
—*Commentaire de la Sphere d'Holywood*, Paris, 1503.
—*Commentaire des Sentences*, Bruxelles, 1478.
SALEMBIER, L.: *Petrus de Aillaco*, Lille, 1886.
—*Le cardinal Pierre d'Ailly*, Tourcoing, 1932.
TSCHACKERT, P.: *Peter von Ailly*, Gotha, 1877.
VIGNAUX, P.: *Luther, commentateur des Sentences*, Paris, 1935.

VII

COMBES, A.: *Jean Gerson, commentateur dionysien*, Paris, 1940.
—*Jean de Montreuil et le chancelier Gerson*, Paris, 1942.
—*Essai sur la critique de Ruysbroeck par Gerson*, I-III, Paris, 1945-1959.
—*La théologie mystique de Gerson*, Roma, 1963.
—«La metaphysique de Jean de Ripa», en *Die Methaphysik im Mittelalter*, Berlin, 1963.
GERSON, Jean: *Oeuvres completes*, ed. P. Glorieux, Paris, 1960 ss.
—*De mystica theologia*, ed. A. Combes, Lugano-Padova, 1958.
GLORIEUX, P.: «La vie et les oeuvres de Gerson», *Archives d'histoire...* (1950).
—«Le chancelier Gerson et la réforme de l'enseignement», en *Mélanges Gilson*, Toronto-Paris, 1959.
JEAN DE LA RIPA, *Conclusiones*, ed. A. Combes-P. Vignaux, Paris, 1957.
—*Determinationes*, ed. A. Combes, Paris, 1957.
—*Prologue et deux premières questions du Commentaire sur les Sentences*, ed. A. Combes, Paris, 1961.

—*Quaestio du gradu supremo*, ed. A. Combes-P. Vignaux, Paris, 1964.
MOURIN, L.: *Gerson, prédicateur français*, Brugges, 1952.

VIII

ANCELET-HUSTACHE, J.: *El Maestro Eckart y la mística renana*, Madrid, 1963.
ASBECK, A. M. de: *La mystique de Ruysbroeck l'Admirable*, Paris, 1930.
BIZET, J. A.: «La querelle de l'Anonyme de Francfort», *Etudes Germaniques* (1948).
DELACROIX, H.: *Essai sur le mysticisme speculatif en Allemagne au XIVe siècle*, Paris, 1900.
EBELING, H.: *Meister Eckharts Mystik*, Stuttgart, 1941.
ECKHART, Maestro: *Die Deutschen und lateinische Werke*, ed. K. Weiss, Stuttgart, 1936 ss.
—«Commentaire du Livre de la Sagesse», *Archives d'Histoire*... (1928-1929).
—*Deutche Predigten und Traktate*, ed. J. Quint, 1955.
—*Sermons et Traités*, Petit, Paris, 1942.
—*Traités et Sermons*, Aubier, Paris, 1942.
—*Cuestiones parisienses*, trad. A. J., Capeletti, Tucumán, 1962.
FAGGIN, G.: *Meister Eckhart y la mística medieval alemana*, Buenos Aires, 1953.
GANDILLAC, M. de: «De Johan Tauler à Heinrich Seuse», *Etudes Germaniques* (1950).
—*Valeur du temps dans la pédagogie spirituelle de Jean Tauler*, Montréal-París, 1956.
GANDILLAC, N. de; ANCELET-HUSTACHE; J. BIZET, J. A., y KOCH, J.: *La mystique rhénane*, Paris, 1963.
GONZALEZ-HABA, M. J.: «La muerte en el pensamiento del Maestro Eckhart», *La Ciudad de Dios*, 175 (El Escorial, 1962).
HEINRICH SUSO: *Deutsche Schriften*, ed. K. Biehlmeyer, 1907 (reimp., Frankfurt, 1961).
—*Oeuvres choisies*, ed. J. Ancelet-Hustache, Paris, 1943.
—*L'oeuvre mystique*, I-IV, trad. B. Lavand, Freiburg (Suiza), 1946-1947.
HERMANS, F.: *Ruysbroeck l'Admirable et son école*, Paris, 1958.
KARRER, O.: *Meister Eckhart*, München, 1928.
KOPPER, J.: *Die Metaphysik Meister Eckharts*, Sarrebruck, 1955.
LOSSKY, V.: *Théologie negative et connaissance de Dieu chez Maitre Eckhart*, Paris, 1960.
RUYSBROECK, J. van: *Werken*, I-VI, Gante, 1858-1868; I-IV, Amberes, 2 1944-1945.
—*Opera omnia*, Colonia, 1967.
—*Oeuvres choisies*, trad. J. A. Bizet, Paris, 1946.
—*Noces spirituelles*, trad. Maeterlinck, Bruxelles, 1891.
TAULER, Johann: *Predigten*, ed. F. Vetter, Berlin, 1910; ed. G. Hofmann, Freiburg-Bassel-Viena, 1961.
—*Sermones*, I-III, Paris, 1930-1935.
UHL, W.: *Der Frankfurter, ein deutsch Theologie*, Bonn, 1912.

CAPITULO VII

EL RENACIMIENTO

1. CARACTERES GENERALES

En los ambientes humanistas del siglo XV, tan diferentes de las universidades, se reunían, laicos y eclesiásticos, bajo la protección de los príncipes y los papas, tanto en la Academia Platónica de la Florencia de Lorenzo el Magnífico, como en la Academia aldina de Venecia. En aquellos medios nuevos no había ninguna consideración práctica que pudiese prevalecer sobre el deseo del saber por sí; el espíritu, liberado por completo, no estaba sometido, como en las universidades, a las necesidades de una enseñanza formadora de clérigos. En el siglo siguiente se fundaría el Colegio de Francia, separado de la universidad y creado, no para clasificar el saber adquirido y tradicional, sino para promover nuevos conocimientos.

Aquella libertad produjo una floración de doctrinas y pensamientos que apuntaban durante toda la edad media pero que hasta entonces habían podido ser rechazados. Era una mezcla confusa a la que se puede dar el nombre de naturalismo porque, de manera general, no sometía al universo ni a la conducta a ninguna norma trascendente, sino que buscaba sólo las leyes inmanentes y daba cabida, junto a las ideas más viables y fecundas, a las peores monstruosidades. Ante todo, aparentaba volver la espalda a todo lo hecho hasta el momento: «Lorenzo Valla —escribía Poggio, amigo suyo, humanista y epicúreo como él— condena la física de Aristóteles, considera bárbaro el latín de Boecio, destruye la religión, profesa ideas heréticas, desprecia la Biblia... Y ¿acaso no ha declarado que la religión cristiana no se apoya sobre pruebas, sino sobre la creencia, que pretende que sea superior a cualquier prueba?» [1]. Y resulta que Poggio era un funcionario de la curia romana; en cuanto a Lorenzo Valla, el cardenal de Cusa lo había recomendado en 1450 al papa y pretendía introducirlo también.

Ese intenso deseo de una vida distinta, nueva y peligrosa [2], venía

---

[1] Cf. H. BUSSON, *Les sources et le développement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris [2] 1957, p. 55.

[2] En *Un nouveau moyen âge* (Paris 1927), N. BERDIAEFF, se sentía impresionado sobre todo por el individualismo: «El hombre no puede soportar el aislamiento en el que lo ha precipitado la época humanista.»

provocado o, al menos, acentuado por el enorme crecimiento de la experiencia y de las técnicas que, en un siglo, modificó las condiciones de vida intelectual y material de Europa. Crecimiento de la experiencia del pasado, gracias a los humanistas que leían los textos griegos y que, en el siglo XVI, se iniciaron en las lenguas orientales; lo importante no era tanto el descubrimiento de nuevos textos cuanto el modo de leerlos: san Ambrosio y Erasmo conocieron el mismo *De officiis* de Cicerón; san Ambrosio buscaba en él unas normas para sus clérigos, mientras que Erasmo encontraba allí una moral autónoma e independiente del cristianismo. No se trataba ya de adaptar aquellos textos a la explicación de la Escritura, sino de entenderlos en sí mismos. Crecimiento también de la experiencia en el espacio, cuando, desbordando los límites de la «tierra habitada» (οἰκουμένη) trazados por la cristiandad de acuerdo con los datos de la antigüedad, se descubrieron no sólo nuevas tierras que desviaban las miradas de la cuenca del Mediterráneo, sino también nuevos tipos de humanidad cuya religión y costumbres se desconocían. Crecimiento de las técnicas, no sólo gracias a la brújula, la pólvora, la imprenta, sino también a unos inventos industriales o mecánicos, muchos de los cuales se debieron a artistas italianos que eran al mismo tiempo artesanos. Los hombres de aquella época, aunque apegados a la tradición, tenían la impresión de que la vida, detenida durante mucho tiempo, volvía a empezar y que el destino de la humanidad se abría de nuevo. «Vemos por todas partes —escribía el cardenal de Cusa hacia 1433— cómo los espíritus de los hombres más dados al estudio de las artes liberales y mecánicas se vuelven hacia la antigüedad con extrema avidez, como si se esperase ver muy pronto la culminación del ciclo completo de una revolución» [3].

Los espíritus se veían naturalmente inclinados a confrontar con esa experiencia acrecentada las concepciones tradicionales del hombre y de la vida, fundadas sobre una experiencia mucho más restringida. Durante toda la edad media, a pesar de las divergencias y diversidades, no hubo más que una sola imagen o, si se quiere, un solo esquema en el que se encuadrasen naturalmente todas las imágenes posibles del universo; el que hemos llamado teocentrismo: de Dios como principio a Dios como fin y consumación, pasando por los seres finitos; una fórmula que puede convenir tanto a la más ortodoxa de las *Sumas* como a la más heterodoxa de las místicas, y tanto el orden de la naturaleza como el de la conducta humana se situaban, con una especie de necesidad, entre ese principio y ese fin.

Esa síntesis sólo era posible gracias a una doctrina que concibiese

---

[3] Citado por E. VAN STEENBERGHE, *Le cardinal Nicolas de Cues. L'action, la pensée,* Paris 1920, p. 17.

todas las cosas del universo en relación con ese origen o ese fin: todos los seres finitos, como criaturas o manifestaciones de Dios, todos los espíritus finitos, como en vías de aproximación o alejamiento de Dios. Y fue esa referencia la que poco a poco llegó a ser imposible: ya hemos visto cómo en el siglo XII se esbozaba un naturalismo humanista que estudiaba en sí mismas la estructura y las fuerzas de la naturaleza y de la sociedad; mas aún, en el siglo XIV los ockhamistas estudiaban la naturaleza en y por sí misma, dejando deliberadamente a un lado todo lo que se refería al origen y fin de las cosas e incluso demostrando que era un error el haber creído que en la oposición entre el cielo inmóvil y la región sublunar se dejaba entrever algo del plan divino. Pero en los dos siglos siguientes se multiplicaron extraordinariamente las razones nuevas para abandonar el teocentrismo, empezaron a aparecer extrañas y misteriosas profundidades, apenas sospechadas, en la historia y en la naturaleza. La filología por una parte y la física experimental por otra ofrecían nuevas enseñanzas sobre el hombre y las cosas. El drama cristiano, con sus momentos históricos: creación, pecado, redención, no podía decididamente servir de marco a una naturaleza cuyas leyes le son totalmente indiferentes, a una humanidad que en parte lo ignoraba por completo, a una época en que los propios pueblos cristianos, proclamándose independientes del poder espiritual, daban prioridad en su política a fines totalmente ajenos a los fines sobrenaturales de la vida cristiana e incluso deliberadamente contrarios a la idea de unidad de la cristiandad.

Un cambio tan vital tuvo infinidad de repercusiones. La más importante, para nosotros, fue que situó en primer plano a los hombres prácticos, hombres de acción, artistas y artesanos, técnicos de todo género, en lugar de los meditativos y los especulativos. La nueva concepción del hombre y de la naturaleza se practica más que se piensa. Los nombres de filósofos propiamente dichos, desde Nicolás de Cusa a Campanella, tenían muy poca resonancia en comparación con los de los grandes capitanes y artistas. Todo lo que entonces se apreciaba era técnico en algún sentido; su modelo más acabado era Leonardo de Vinci, pintor, ingeniero, matemático y físico a la vez. Y apenas se encuentra un filósofo que no fuese también médico o, por lo menos, astrólogo y ocultista. La política de Maquiavelo es una técnica dirigida a los príncipes italianos; los humanistas, antes de ser pensadores eran filólogos practicantes, preocupados por los métodos que les permitiesen reconstruir las formas y pensamientos de los antiguos.

Sin embargo, y ésta es quizá la gran paradoja de la época, la mayoría de los filósofos del Renacimiento se esforzaban en organizar su pensamiento en torno al antiguo esquema del universo. La vuelta al platonismo, incluyendo un sincretismo bastante confuso, lejos de conducirlos a ideas nuevas, no hizo más que convencerlos profundamente de que la gran tarea de la filosofía consistía en ordenar las cosas

y los espíritus entre Dios como principio y Dios como fin. El contraste entre ese esquema viejo y la nueva filosofía de la naturaleza que introducían en su sistema constituyó, como veremos, la gran dificultad de su doctrina.

2. LAS DIVERSAS CORRIENTES DE PENSAMIENTO

Estas reflexiones nos permitirán individualizar muchas corrientes de ideas relativamente distintas en aquel período tan confuso. En primer lugar, la corriente platónica. Recordemos que el platonismo había sido, desde los primeros siglos cristianos, bien acogido por la nueva religión; los humanistas platónicos del siglo XV, como Marsilio Ficino, conservaban todavía la esperanza de encontrar en el platonismo una síntesis filosófica favorable al cristianismo; continuaban, sin saberlo, la tradición de los chartrenses y de Abelardo. La segunda corriente era la de los averroístas de la universidad de Padua, que seguían una tradición interrumpida después de Siger de Brabante, transmitida, en la propia Padua, por Pedro de Abano a principios del siglo XVI y que se apoyaba en una interpretación de Aristóteles opuesta a la del peripatetismo cristiano. En ella se describía a un Aristóteles naturalista, negador de la providencia y de la inmortalidad del alma y defensor, en cambio, de un riguroso determinismo; una tradición en la que no debe verse el amanecer de la ciencia moderna, porque los paduanos eran reaccionarios que mantenían el espíritu de la física de Aristóteles. La tercera corriente es la de los sabios verdaderos, para quienes el modelo no era ni Platón ni Aristóteles, sino Arquímedes, el primer hombre que supo unir las matemáticas con la experiencia. Arquímedes, ignorado por completo en la edad media, condujo de golpe a un nivel de ciencia mucho más avanzado que todo lo que podía enseñar la tradición. Una cuarta corriente, no menos original que la tercera, aunque no llegase a ninguna fórmula fija y determinada, fue la de los moralistas que, de la misma manera que el sabio busca lo que es la naturaleza independientemente de su origen y de su fin, se proponían describir al hombre de la naturaleza, haciendo abstracción de su destino sobrenatural. Las morales antiguas y en especial la estoica habían sido en realidad las iniciadoras de esa descripción de la naturaleza humana.

Da la impresión de que el ockhamismo había formulado ya en el siglo XIV la suposición implícita en todas estas doctrinas, salvo en la de la primera corriente: nada hay en la naturaleza que pueda llevarnos a los objetos de la fe; la fe es un campo cerrado, reservado, incomunicable, salvo por un don gracioso de Dios. Pero ¿no fue ésta también la idea fundamental de la Reforma? Ni nuestra inteligencia ni nuestra voluntad pueden ser preparadas para la fe por medios natu-

rales. La Reforma se oponía tanto a la teología escolástica como al humanismo; rechazaba la teología escolástica porque negaba, con Ockham, que nuestras facultades racionales pudiesen conducirnos de la naturaleza a Dios; rechazaba el humanismo, no tanto por sus errores como por sus peligros, ya que las fuerzas naturales no pueden comunicar ningún sentido religioso.

En cambio, la Reforma era tan hostil como el humanismo frente a la concepción teocéntrica del universo y a las tesis morales y políticas unidas a ella: una y otro querían ignorar la síntesis de lo natural con lo divino, del mundo sensible con su principio, junto con todas las consecuencias que había soñado el siglo XIII.

Así se intentó reconstruir la unidad mental perdida por la escisión, que se vivía como definitiva, entre el conocimiento de la naturaleza y la realidad divina, de dos maneras opuestas entre sí: esforzándose en organizar una vida moral autónoma que tuviese como norma a la naturaleza, o bien quitando al hombre toda posibilidad de justificarse de otro modo que no fuese la gracia.

3. EL PLATONISMO DE NICOLAS DE CUSA

La lucha intestina entre el antiguo esquema teocéntrico del universo y el método humanista se manifiesta de modo preciso en el único gran pensador del siglo XV, el cardenal Nicolás de Cusa (1401-1464). Hay en él una mezcla muy curiosa de ockhamismo, cuya tradición había recibido a través de sus maestros de Heidelberg, y neoplatonismo, que conocía a fondo no sólo por la lectura del Areopagita, sino sobre todo por la de las grandes obras de Proclo: *Elementos de teología, Comentario al Parménides* y *Teología platónica,* todas ellas según la traducción de Guillaume de Moerbecke, que habían utilizado también los místicos alemanes del siglo anterior. Porque una cosa es el neoplatonismo de los árabes e incluso el del Areopagita, y otra muy distinta el de Plotino y Proclo. Al primero le interesa sobre todo describir la jerarquía de los seres, desde los ángeles o inteligencias hasta los espíritus inferiores, para determinar de algún modo la posición metafísica de cada uno de ellos; el segundo, mucho más cercano a Platón, a pesar de las diferencias, pretende mostrar cómo cada grado de la jerarquía contiene toda la realidad posible, aunque bajo aspectos diferentes: el Uno contiene todas las cosas, la inteligencia también y el alma igualmente, y lo mismo el mundo sensible, pero cada hipóstasis a su manera; en el Uno son indistintas; en la inteligencia se penetran gracias a una visión intuitiva que ve a todas en cada una; en el alma están unidas por los lazos de la razón discursiva; en el mundo se mantienen exteriores unas a otras: la diferencia entre una y otra puede expresarse por tanto mejor en términos de conoci-

miento que en términos de ser. El neoplatónico ve el paso de una hipóstasis a la superior, no tanto como paso de una realidad a otra cuanto como visión cada vez más profunda, cada vez más unitaria, de un mismo universo.

Esta idea neoplatónica, expresada de mil formas en *La docta ignorancia* (1440) y otras obras de Nicolas de Cusa, constituía el fondo mismo de su pensamiento: la búsqueda de un método que le permitiera pasar a un plano de visión del universo superior al de la razón y al de los sentidos: llegar a captar todas las cosas *intellectualiter* y no *rationaliter*, ése era su objetivo. Vemos un ejemplo característico de ello en su manera de abordar las matemáticas. Aunque no consiguiese grandes resultados en este campo, su pensamiento nos interesa, al menos, por su orientación. Recordemos primero brevemente lo que fueron las matemáticas para Aristóteles: para él, las características geométricas de un ser de la naturaleza, como la estatura de un hombre o la configuración física del cielo, dependían de la esencia de ese ser; por tanto, la geometría, estudio de esas configuraciones, no podría ser sino una ciencia de las realidades abstractas que no tienen sus razones en sí mismas; el razonamiento matemático enlaza entre sí a las propiedades de esas formas, estáticamente dadas en la definición; así, la geometría ocupó durante mucho tiempo una posición inferior, en la que muchos pensadores del Renacimiento estaban dispuestos a dejarla. Fracastor, por ejemplo, decía que las matemáticas, aunque ciertas, tenían objetos demasiado humildes y bajos; y el eco de esa reflexión llegó hasta el *Discurso del método*. Nicolás de Cusa quería instituir, junto a la matemática sensible que es el arte del agrimensor y a la matemática racional de Euclides, una «matemática intelectual», a la que calificaba expresivamente como arte de las «transmutaciones geométricas» (1450), y que abordaría los problemas que los matemáticos modernos llaman problemas límite, casos en los que coinciden formas que el geómetra considera distintas; así, por ejemplo, se ve por intuición que un arco de círculo coincide con la cuerda cuando el arco es mínimo.

Esa coincidencia del arco y su cuerda no es sino una aplicación del principio general de la coincidencia de los contrarios, que es el principio del conocimiento intelectual de las cosas, mientras que el principio de contradicción es el principio del conocimiento racional. La inteligencia ve unidos a contrarios que la razón enfrenta y declara incompatibles. El conocimiento tiende, pues, hacia lo irracional, es decir, hacia lo intelectual, como hacia un límite. La *docta ignorantia* es el estado de espíritu de aquél que toma conciencia de los límites de la razón y reconoce la coincidencia de los contrarios, o sea, ese estado de unidad de todas las cosas en el que los platónicos veían el principio del ser y del conocimiento; pero, desde esta perspectiva, puede dar cabida a tantos problemas concretos como parejas de contra-

rios haya: así la curva coincide con la recta; el reposo coincidirá con el movimiento; «el movimiento no es más que un reposo ordenado en serie *(quies seriatim ordinata)*»[4]. Todas las grandes oposiciones sobre las que descansaba la física aristotélica quedan así superadas y el universo mismo aparece como una realidad indefinida cuyo centro está en todas partes y su circunferencia en ninguna. A lo que los platónicos llamaban estado de unión lo llama Nicolás de Cusa *complicatio,* y a lo que ellos llamaban estado de dispersión, *explicatio.* «Dios es todas las cosas» en el estado de *complicatio;* el mundo es todas las cosas en el estado de *explicatio;* Dios y el universo son, uno y otro, un *máximum* que contiene todo el ser posible; pero Dios es el *máximum* absoluto, el *possest,* en el que todo poder *(posse)* es ser en acto *(est).* El *máximum* no significa aquí el mayor de los seres, lo que supondría que se le comparaba con los seres finitos; y hay que decir, para concebir ese exceso que lo sitúa al margen de toda proporción con las cosas, que es también el *mínimum,* o sea, que sobrepasa toda oposición. El universo es el *máximum contractum,* es decir, reducido, en el que la realidad compuesta y sucesiva pasa de la potencia al acto; o, aun más: «Dios es la quididad absoluta del mundo, y el universo, su quidididad contracta». En ese *maximun* contracto que es el universo, Nicolás de Cusa muestra a la *explicatio* más en vías de realización que como cosa acabada. En efecto, su física, como la de Plotino, intenta mostrar que todo está en todo; así, los cuatro elementos no existen en estado puro, como en Aristóteles, sino como mixtos, y el fuego mismo contiene, reunidos en sí, a los otros tres elementos. Es la matemática la que puede captar ese devenir a partir de una serie sistemática de experiencias.

El conocimiento es el movimiento inverso de la *explicatio,* por el cual la diversidad se reduce, en el alma, a la unidad. Para Nicolás de Cusa, como para Aristóteles, el alma es, a su manera, todas las cosas en estado de *complicatio,* y el conocimiento que produce poco a poco es la *explicatio* de lo que hay en ella; como la *explicatio* es un estado de expansión y de multiplicidad, es, en principio, inferior a la *complicatio.* Sin embargo, el conocimiento, actuación de las potencias del alma, es, de hecho, un enriquecimiento. Parece que Nicolás de Cusa percibió, de modo bastante vago, que el conocimiento se realiza mediante dos movimientos inversos, uno de análisis y otro de síntesis, pero a uno y otro los llamó *explicatio.*

¿Cómo se concilia el dogma con este platonismo? El espíritu conciliador de Nicolás de Cusa, que le inspiró un *Examen del Corán* de talante irénico y un curioso diálogo *Sobre la paz de la fe,* que sería interpretado en el siglo XVIII como una llamada a la religión natural,

---

[4] *La docta ignorancia,* trad. de M. FUENTES BENOT, Orbis, Barcelona 1985, II, 3.

le permitió interpretar el cristianismo a la vez desde una perspectiva de teología negativa y mediante una especie de intelectualización de los dogmas de manera que la *fides* no era para él, en algunos textos, sino el límite superior del *intellectus*. La creación, por ejemplo, acto positivo y libre de la voluntad divina, aparecerá en esta fórmula: «Puesto que la criatura ha sido creada por el ser del *máximum*, y puesto que, en el *máximum*, son una misma cosa el ser, el hacer y el crear, crear significa que Dios lo es todo» [5]. Sin embargo, Nicolás de Cusa no admitía que hubiese principio alguno necesario que obligase a lo múltiple a salir de lo uno; le parecía absolutamente imposible «comprender cómo una forma infinita única es participada de manera diversa en criaturas diversas» [6]. Aquí se ve por qué Nicolás de Cusa era un moderno que intentaba extraer del neoplatonismo, no ya una metafísica que explicase el universo en conjunto, sino un método y un espíritu que condujesen a problemas concretos y limitados.

4. OTROS PLATONISMOS

El platonismo de Nicolás de Cusa superaba con creces en muchos aspectos al que ahora vamos a exponer: el cardenal, abrumado de ocupaciones, podía dedicar pocos momentos a la meditación filosófica, y sus ideas resultan frecuentemente vagas; pero consiguió algo más que entrever que en el platonismo había un método. Por el contrario, los platónicos a partir de Marsilio Ficino, pretendían acentuar sobre todo el fondo religioso o poético de las doctrinas del maestro y buscaban en ellas no sólo la coincidencia con el cristianismo, que debía demostrar, contra los averroístas paduanos, que hasta la filosofía es cristiana, sino también la unidad de una religión común a toda la humanidad, que aparecería más o menos oscuramente en las tradiciones de todos los pueblos y de la que el cristianismo es quizá sólo un aspecto momentáneo; una idea que situaría a los platónicos humanistas en conflicto con la Reforma pero también, al final, con la Contrarreforma.

En ello se ve el sentido de la lucha entre aristotélicos y platónicos que desencadenó Plethon en Florencia en 1440, con su libelo contra Aristóteles. Para él, como para el cardenal Besarión y sus partidarios, se trataba de emplear a Platón como defensa contra el fatalismo y la negación de la inmortalidad del alma. Ese era también el sentido de los trabajos de Marsilio Ficino, que en 1492 tradujo a Plotino y comentó a Platón en su *Teología platónica sobre la inmortalidad de*

[5] *La docta ignorancia*, II, 2, p. 92.
[6] *Ibid.*, p. 93.

las almas. Veía en sus investigaciones filosóficas el complemento necesario para la predicación religiosa, impotente para destruir la impiedad de Averroes. Haría falta «una religión filosófica, que sea escuchada con placer por los filósofos y que quizá les convenciera. Realizando algunos cambios, los platónicos serían cristianos»[7]. Ficino encontraba en Platón al Dios creador y unas almas dotadas de existencia personal, de libertad y de inmortalidad. Fue un pensador poco original, pero hábil traductor y comentarista cuyos libros, varias veces editados en París en el siglo XVI, serían durante todo el Renacimiento la fuente del conocimiento de Platón y Plotino.

Un talante análogo pero con una imaginación más cálida encontramos en Pico de la Mirandola (1463-1494), que en su *Hectaplus* reemprendió, como tantos otros, la interpretación alegórica del *Génesis* mosaico, donde encontraba la metafísica deslumbrante y complicada de la Cábala y del Zohar. Nada que no conociéramos ya desde Filón de Alejandría, pero interesa señalar de nuevo esa unión de la alegoría con la idea de una religión universal.

Toda la fantasmagoría de la Cábala reaparece en el siglo XVI en las construcciones metafísicas de los místicos alemanes. En su mundo, como en el de Plotino, todo es símbolo, todo está en todo, y la ciencia consiste en determinar los grados de afinidad, por cuyo conocimiento se sabrá igualmente cómo actúan unas cosas sobre otras. Ese es el objetivo del médico Paracelso (1493-1541), cuyas obras no son sino descubrimientos de pretendidas correspondencias de ese tipo entre las cosas de la naturaleza.

Nos limitaremos a señalar estas rarezas, subrayando su difusión en los países de lengua alemana, no sin protestas por parte de la ortodoxia luterana. Continuando la labor subterránea de las sectas medievales, fermentaban, toda clase de ideas, que se manifestaron especialmente en las obras de Weigel (1533-1588) y Boehme (1575-1624), iniciados que, sobrepasando la letra de la Escritura, alcanzaban a los misterios de la vida divina. Más adelante volveremos a encontrar consecuencias de este movimiento.

Al final de este capítulo veremos cómo el espiritualismo platónico dio origen a auténticos sistemas filosóficos. Aquí indicaremos brevemente cómo, bajo una forma difusa y asistemática, se unió a las creencias cristianas. El cristianismo de Platón se convirtió entonces en la tesis favorita de los humanistas. Erasmo, en su *Elogio de la locura* (1511), aparecido en París y que tuvo un extraordinario éxito, se mostraba muy satisfecho al comprobar el acuerdo de las doctrinas cristianas y platónicas sobre el alma encadenada al cuerpo e impedida por

[7] M. FICINO, *Theologiae platonicae proemium,* IV, citado por H. BUSSON, *o.c.,* p. 174.

la materia para contemplar la verdad y, después, la identidad existente entre los sabios «que lamentan la locura de los que toman a las sombras por realidades» y los piadosos «que se entregan por completo a la contemplación de cosas invisibles» (cap. XLVI). Ese eclecticismo se desarrolló en Francia durante todo el siglo XVI: Amaury Bouchard, «magistrado del consejo real», escribió hacia 1530 un tratado *Sobre la excelencia e inmortalidad del alma,* «extraído no sólo del *Timeo* de Platón, sino también de otros muchos filósofos griegos y latinos de las escuelas pitagórica y platónica», es decir, citas de Pitágoras, Lino y Orfeo, que tomaba de la *Teología platónica* de Ficino[8]. La *Encíclica de los secretos de la eternidad* de Fèvre de la Boderie, un poema en ocho cantos escritos en 1570, es el modelo de esa apologética del cristianismo dirigida «a los libertinos y descarriados» y enlazada con el platonismo: el alma inmortal del *Fedro,* el alma separada del cuerpo del *Fedón,* con sus ideas innatas, la prueba de la existencia de Dios por el hecho de que el alma participe en la eternidad:

> Y puesto que llega hasta la eternidad,
> Debes confesar una divinidad:
> Porque si no la hubiese, siendo tu alma mortal,
> No podría concebir una esencia eternal.

Aparecen ahí los elementos de un platonismo cristiano, los mismos que iba a utilizar Descartes setenta años después[9].

Hay un aspecto particular de esta influencia de Platón que debe atraer nuestra atención: la difusión, en los medios literarios y filosóficos, de las ideas del *Fedro* y del *Banquete* sobre el amor. Porque el amor platónico (ἔρως) es muy diferente del amor de Dios (*charitas*) que el evangelio sitúa en la cumbre de las virtudes; éste, ya sea considerado por los tomistas como profundamente idéntico al amor de sí mismo, o por los de San Víctor y franciscanos como amor puro y desinteresado, libre de todo apego a los impulsos naturales, es, en cualquier caso, un fin[10]; el amor platónico, hijo de la necesidad y de la pobreza, es siempre incompleto: deseo nunca satisfecho y carente siempre de la belleza que busca; inquietud sin reposo. Esa doctrina del *Banquete* se encuentra en obras muy difundidas a mediados del siglo XVI. Baltasar de Castiglione describía en *El perfecto cortesano* (1540) la trayectoria por la que el amor asciende de las bellezas inferiores a las superiores. Y especialmente Leon Hebreo sostenía en sus *Diálogos de Amor* (1535) que el amor y el deseo coinciden con frecuencia,

---

[8] H. BUSSON, *o.c.*, pp. 174-176.

[9] *Ibid.*, pp. 600-601.

[10] Cf. J. ROUSSELOT, en *Beiträge zur Geschichte der Philosophie und Theologie der Mittelalters* VI (Münster 1908).

que el amor se expresa ya en el mundo sublunar a través del deseo de engendrar, aunque no sea más que una débil imagen del amor que reina en el mundo de las inteligencias [11]. Pontus de Tyard, que tradujo a León Hebreo al francés, dio a conocer, al mismo tiempo, en el *Solitario primero* (1552), la teoría de la locura amorosa del *Fedro,* donde la locura del amor, es decir, «el ferviente deseo que tiene el alma de gozar de la divina y eterna belleza», era situado en paralelo con la inspiración profética y poética; y Ronsard seguía a Pontus de Tyard y afirmaba (*Odas,* I, X) que «los versos vienen de Dios, no del poder humano». El amor se convertía así, no ya en el objetivo de una vida superior, sino en su punto de partida y su motor [12].

5. LOS PADUANOS: POMPONAZZI

La universidad de Padua, que desde 1405 dependía de la serenísima república de Venecia, que nombraba y destituía a sus profesores sin intervención del poder religioso, se mantuvo, durante los siglos XV y XVI, como un centro de libertad. La propia inquisición y los jesuitas que más adelante fundaron allí un colegio, veían anulado su poder por el del Senado veneciano: el estado laico era allí el protector de los filósofos [13].

El más célebre de sus maestros fue Pomponazzi (1462-1525) que planteaba la cuestión siguiente: Suponiendo que no poseamos ninguna revelación divina, ¿qué idea debemos hacernos del hombre y de su puesto en el universo? Y encontraba respuesta en Aristóteles y sus comentaristas. En su tratado *Sobre la inmortalidad del alma* (1516) no sólo demostraba que el alma intelectual, inseparable del alma sensitiva (puesto que no puede pensar sin imágenes), debe ser mortal como el cuerpo, sino que deducía de ello consecuencias prácticas: el hombre, que no tiene ningún fin sobrenatural, debe tomar como fin la humanidad misma y sus deberes cotidianos; debe encontrar en el amor a la virtud y el odio al mal motivo suficiente de acción; debe saber que «el legislador, que conoce la inclinación del hombre al mal y se preocupa por bien común, ha decidido que el alma sea inmortal, no por motivos de verdad, sino de honradez, y por llevar a los hombres a la virtud».

Esto era lo que no encontrábamos en Siger de Brabante: una concepción positiva de la vida humana sin referencia al destino sobrena-

[11] Cf. H. PFLAUM, *Die Idee der Liebe bei Leone Hebreo,* Tubingen 1926, pp. 112-113, donde muestra detalladamente la influencia de san Buenaventura.

[12] H. BUSSON, *o.c.,* pp. 399-400.

[13] Cf. J.-R. CHARBONNEL, *La pensée italienne au XVIe siècle et le courant libertin,* Paris 1917, pp. 258-259.

tural. Y salta a la vista su matiz estoico. La misma inspiración estoica que encontramos en *Sobre el hado, el libre albedrío y la predestinación,* escrito en 1520, y donde atacaba, sobre todo, la supuesta conciliación que se había querido establecer entre el libre albedrío, el destino y la providencia: «Si se admite la providencia, se admite el destino y se destruye el libre albedrío; si se admite el libre albedrío, se destruyen la providencia y el destino». En esta afirmación de la identidad entre providencia y destino se reconoce el talante estoico e incluso al final del libro encontraremos toda la teodicea estoica, que es también la de Plotino: todos los males quedan justificados porque entran en el plan del universo; el mal es inseparable del bien; la rueda de la fortuna distribuye a los hombres las suertes más diversas. Una concepción del destino que nada tiene que ver con la del determinismo científico, donde unos hechos determinan a otros, sino que equivale a la del estoicismo, en la que las partes vienen determinadas por su relación con el todo.

Pomponazzi extraía las consecuencias de esa concepción naturalista en su *Libro de las causas de los admirables efectos naturales o encantamientos,* aparecido en 1556. La teoría del milagro que allí se ofrece procede, ciertamente, más de la doctrina estoica y plotiniana del universo que de un auténtico determinismo científico. Afirma, como Plotino, que los hechos milagrosos son acontecimientos excepcionales que acompañan, por ejemplo, al establecimiento de las religiones y que «no se adecúan al curso ordinario de la naturaleza». Son, sin embargo, hechos naturales; pero, para explicarlos, hay que llegar, en el conocimiento de la naturaleza, hasta una profundidad que no se alcanza comúnmente; hay que conocer las fuerzas ocultas de las hierbas, de las piedras y de los minerales, tal como las describió Plinio el Viejo; hay que descubrir la simpatía que une al hombre, microcosmos, con las diversas partes del mundo y le hace sufrir influencias a distancia [14]; hay que conocer, por último, la fuerza de la imaginación, capaz de producir curaciones mediante la sugestión. El tratado fue escrito, en su conjunto, para oponer la astrología a la demonología y constituyó un gran avance, si no especulativo, sí por lo menos social, ya que ofreció importantes argumentos contra los procesos por brujería.

Pomponazzi, a pesar de que se confesaba creyente fiel, contribuía a acostumbrar a las mentalidades a una concepción del hombre y del universo que era independiente del dogma. Hay que sañalar, sin embargo, que esa concepción estaba todavía muy lejos de la experiencia y de las ciencias positivas, y se refería exclusivamente a unas concepciones muy antiguas del universo. Los aristotélicos de Padua se man-

---

[14] Compárese Plotino, *Enéadas,* IV, 4, 36-42.

tenían absolutamente al margen de la corriente de pensamiento que va de Buridan a Kepler, Galileo y Descartes: durante todo el siglo XVI, el peripatetismo italiano opuso a la nueva dinámica la absurda teoría de Aristóteles sobre el movimiento de los proyectiles [15].

Sin embargo, el universo de los paduanos era más estoico-plotiniano que específicamente aristotélico. Las famosas discusiones entre alejandristas y averroístas, es decir, entre quienes prentendían seguir a Alejandro de Afrodisias o a Averroes en la interpretación de la teoría aristotélica de la inteligencia, no llegaban al fondo de las cosas. Los alejandristas admitían, como Pomponazzi, que el alma era mortal, ya que el intelecto posible, sobre el que actúa el intelecto agente, no es otra cosa que una disposición de los órganos humanos favorable a esa acción. Los averroístas, al admitir que el intelecto posible era eterno, como el intelecto agente, pero también impersonal, conferían al alma humana, en cuanto que participa del conocimiento intelectual, una inmortalidad impersonal. Uno de los más célebres averroístas fue Nifo, cuyo libro *Sobre la inmortalidad* (1518) combatía a Pomponazzi, y a quien León X alentó en su lucha contra el alejandrismo [16], considerado como más peligroso aún que el averroísmo. Señalemos que aquel pretendido alejandrismo reproducía la enseñanza de Aristocles, uno de los maestros de Alejandro de Afrodisias, imbuido por completo de la doctrina estoica, de manera que lo que encontramos en esa interpretación de Aristóteles es otra vez el estoicismo; pero indiquemos también que ese debate suponía que se había permanecido en una concepción del mecanismo del conocimiento intelectual abandonada ya desde hacía mucho tiempo por los ockhamistas.

6. DESARROLLO DEL AVERROISMO

Girolamo Cardan (1501-1576), que estudió en Pavía y después en Padua, hasta 1525, y que fue célebre como médico, representa bastante bien aquel naturalismo paduano, es decir, una concepción estoico-plotiniana del mundo (la teoría del mundo de Plotino, dejando a un lado su teoría de las hipóstasis, está muy cerca del estoicismo), proclive al ocultismo y a la astrología. Aquel bohemio incorregible, del que Leibnitz decía que «era realmente un gran hombre con todos sus defectos y habría sido incomparable sin sus defectos» [17] dejó unas confesiones (*Sobre la propia vida)* donde se declaraba entre

[15] Cf. P. Duhem, en Bulletin italien (1900).
[16] J.-R. Charbonnel, *o.c.*, p. 229.
[17] *Teodicea*, § 251.

otras cosas «detractor de la religión, vengativo, envidioso, melancólico, hipócrita, pérfido y mago». Recuperando una concepción defendida por algunos árabes y admitida en parte por Ficino, relacionaba el desarrollo de las religiones con la influencia de las conjunciones de los astros y establecía correspondencias entre su historia y los grandes períodos cósmicos; sacó el horóscopo de Cristo, nacido bajo la conjunción de Júpiter y el Sol, mientras que la ley judaica habría nacido bajo Saturno [18]. En su mundo, animado por un alma única cuyo órgano es el calor y que incluye a todas las almas individuales, en ese mundo donde todos los seres, aun los aparentemente insensibles, están vivos, las influencias mágicas se propagan a voluntad para quien sepa captarlas. Esa concepción del alma, llamada a veces espíritu universal, predisponía a Cardan para aceptar el averroísmo y rechazar la inmortalidad.

El movimiento paduano culmina en Italia con Cremonini (1550-1631), profesor en Padua que entre 1611 y 1615 fue objeto de una investigación de Roma. Los puntos doctrinales que se le reprochaba haber sostenido en su *Sobre el cielo* eran característicos del aristotelismo paduano: eternidad y necesidad del cielo, que le llevaban a negar la creación; unión íntima del alma con el cuerpo, que le hacía negar la inmortalidad; acción de Dios como simple causa final, que no concuerda con la personalidad y la providencia divinas. El peligro que representaban aquellas proposiciones para las creencias, fue lo que llamó principalmente la atención de los contemporáneos, ya que, desde que aparecieron Copérnico, Kepler y Galileo, el cielo de Aristóteles, con su eterna circulación y su finalidad, no era más que una antigualla molesta. Como veremos, los platónicos estaban mucho más atentos al progreso científico.

En el pensamiento paduano hay que distinguir, pues, las construcciones dogmáticas, mediocres y antiguas, de la crítica moral y religiosa cuya influencia fue inmensa, sobre todo en Francia; fue el desencadenante de ese pensamiento libre e independiente que, aunque no se tradujo en ninguna doctrina filosófica concreta, sino que se deslizó de mil maneras en la literatura y la poesía, acabaría siendo habitual entre los llamados «libertinos». Hacia 1540 las relaciones intelectuales entre Francia e Italia eran intensas [19]. Calvino conocía bien a los italianos y desconfiaba de ellos: eran ellos, escribía en 1539, los que decían «que la religión fue inventada en la antigüedad por la astucia y picardía de unos cuantos, para mantener en la humildad al pueblo ingenuo» [20].

---

[18] Cf. P. BAYLE, *Dictionnaire historique et critique*, Rotterdam 1697, artículo *Cardam*, nota P.

[19] H. BUSSON, *o.c.* 1.ª parte, lib. I, caps. IV y V.

[20] Calvino, *Institution chrétienne*, ed. de J. Pannier, Paris 1936, I, p. 5.

De 1542 a 1567, Vicomercato, llamado por Francisco I, enseñó averroísmo en el Colegio de Francia y tuvo discípulos como Jean Fernel que, en el tratado *Sobre las causas ocultas de las cosas* (1548) describía, bajo el nombre de Brutus, a un alejandrista convencido.

7. EL MOVIMIENTO CIENTIFICO: LEONARDO DE VINCI

«La mentira es tan vil, escribía Leonardo de Vinci (1452-1519), que, incluso si hablase bien de las cosas de Dios, haría perder su gracia a lo divino; y la verdad es tan excelente que presta su nobleza aun a las menores cosas que elogie. La verdad, aunque trate de una cosa pequeña e insignificante, supera infinitamente a las opiniones erróneas sobre los problemas más sublimes y elevados... Pero tú, que vives de sueños, encuentras más placer en los sofismas de las cosas reveladas e inciertas que en las conclusiones seguras y naturales que no se elevan a esa altura». Una opinión frontalmente opuesta a la de los paduanos, ya que Pomponazzi declaraba que la nobleza de una ciencia se apoya en la nobleza de su objeto más que en la certeza de la demostración. Veamos lo que implica la afirmación de Leonardo: en los siglos cuya historia acabamos de escribir, lo verdadero se identificaba con Dios mismo; el medio de alcanzar «lo verdadero» era, pues, o bien la revelación de Dios mediante su palabra, o bien el razonamiento; pero lo verdadero en sí mismo queda siempre por encima de los medios de que dispone el espíritu humano. Por el contrario, si se define lo verdadero mediante conclusiones seguras y naturales, quedará por ello proporcionado a las fuerzas del espíritu humano y definido sin ninguna referencia a realidades trascendentes y externas al espíritu mismo. Pero también, y por idéntica razón, lo «verdadero» no se puede exponer bajo la forma de visión sistemática y total del universo, tanto si esa visión se debe a la revelación como a la razón o a las dos juntas, sino que se descompone, a su modo, en multitud de proposiciones cuyo vínculo común no consiste en que expresan un «verdadero» único, sino en la manera en que se ha adquirido su certeza.

Leonardo, como sabio, aun sin aceptar los resultados de la dinámica de los ockhamistas, fue uno de los propagadores de ese espíritu. Mientras criticaba las telas de araña del silogismo y trataba a los alquimistas y astrólogos de «charlatanes o locos», ponía por encima de todo las obras de Arquímedes, como Tartaglia o Galileo, volviendo a tomar las cuestiones de dinámica en el punto en que aquél las había dejado. Pero, por otra parte, como italiano del Renacimiento, Leonardo era un dinamicista que buscaba en el movimiento el motor espiritual y en el cuerpo humano la obra del alma que ha realizado en él su idea de la forma humana; para él, el espíritu es deseo «que, con

una impaciencia gozosa, espera siempre la nueva primavera, siempre el nuevo verano», «y ese mismo deseo es la quintaesencia inseparable de la naturaleza». Se observa, sin embargo, la diferencia que hay entre ese deseo, producción de formas siempre nuevas, y la antigua forma aristotélica que imponía a las cosas un orden estático y, en la medida en que lo permite la materia, eterno.

8. EL PIRRONISMO: MONTAIGNE

No es posible menospreciar la importancia de unos pensadores que, desdeñando todo sistema y hablando de hombres a hombres y no como maestros a discípulos, dieron, en el estudio del espíritu humano, el mismo ejemplo de sinceridad que un Leonardo de Vinci en el estudio de la naturaleza.

Los hubo, ciertamente, simples negadores, los libertinos propiamente dichos, como Buenaventura de Périers, que, en su *Címbalo del mundo* (1537), escrito al modo de Luciano, se burlaba del evangelio y de sus milagros.

Pero hubo también, a lo largo del siglo XVI, una corriente pirrónica y escéptica que iba no contra la religión, con la que incluso estaba frecuentemente de acuerdo, sino contra la filosofía y la ciencia propiamente dicha. Agripa de Nettesheim, en su tratado *Sobre la incertidumbre y vanidad de las ciencias y las artes* (1527), recordaba las viejas diatribas de la alta edad media contra la dialéctica: las ciencias (y entendía por tales tanto las matemáticas como las artes mágicas o la equitación) son inciertas e inútiles, puesto que la religión nos enseña por sí sola el camino de la felicidad. Omer Talon, autor de la *Academia* (1548), afirmaba que Aristóteles es «el padre de los ateos y de los fanáticos» [21] y combatía en él «la filosofía de los paganos y los gentiles». De manera que el pirronismo, cuyas formulaciones, tomadas de Sexto Empírico, ofrecía Rabelais burlonamente, no era en modo alguno anticristianismo [22]. Omer Talon no veía en él una crítica de la fe, sino la auténtica filosofía «que es libre en la apreciación y el juicio que da sobre las cosas y no está sometida a una opinión o un autor». Su libro seguía en lo esencial las *Académicas* de Cicerón.

La obra de Rabelais y la de Montaigne van mucho más lejos que esos escritos de circunstancias. En ellas se crearon formas literarias incomparables en las que el pensamiento, liberado del uniforme dialéctico, va directamente a las cosas y a los hombres; en esos moralis-

---

[21] Citado por H. BUSSON, *o.c.*, p. 287.
[22] FR. RABELAIS, *Tercer libro de Pantagruel* (1546), cap. XXIX.

tas, que tuvieron poco contacto con el movimiento científico de la época, nace, sin embargo, una conciencia intelectual escrupulosa que no se dejaba sorprender fácilmente. La sátira brillante de Rabelais llegaba tanto a los discutidores oficiales de las universidades como a los fabricantes de milagros o de falsas decretales. Montaigne, lejos de cualquier construcción teórica, se esforzaba en econtrar, en sí y en los demás, al hombre tal como es, en su desnudez intelectual y moral, sin las máscaras que le añaden las pretenciosas doctrinas que lo definen por su relación con el universo y con Dios.

Es conocida la página de la *Apología de Raimundo Sebond* (*Ensayos*, II, XII) (1580) en la que Montaigne traza una especie de balance de la ciencia de su siglo: «El cielo y las estrellas han estado dando vueltas durante tres mil años; todo el mundo lo creía así hasta que hace unos mil ochocientos años alguien se encargó de sostener que era la tierra la que se movía; en nuestra época, Copérnico ha apoyado tan bien esa doctrina, que se sirve de ella con toda regularidad para cualquier consecuencia astrológica... Antes de que se diese crédito a los principios de materia, forma y privación, introducidos por Aristóteles, otros principios satisfacían a la razón humana... ¿Qué títulos o qué privilegio particular iban a tener éstos para que el proceso de investigación se detuviese en ellos?... ¿Cuánto tiempo lleva la medicina en el mundo? Se dice que un recién llegado, llamado Paracelso, cambia y trastorna el orden de las reglas antiguas... Y me han contado que, en geometría (que se supone que ha alcanzado el más alto grado de certeza entre las ciencias), hay demostraciones inevitables que subvierten la verdad de la experiencia; como Jacques Peletier, que me decía en casa que había encontrado dos líneas que, aunque se dirigen una hacia la otra para juntarse, él había comprobado que jamás llegarán a tocarse hasta el infinito... Hace mil años, poner en duda la ciencia de la cosmografía y las opiniones sobre ella que eran aceptadas por todos, hubiese sido pirronizar. Hablar de los antípodas era una herejía. Y de pronto, en nuestro siglo, se acaba de descubrir una cantidad infinita de tierra firme». No hay fragmento que pueda expresar mejor la forma en que a finales del siglo XVI comprendían los espíritus reflexivos la fragilidad de la visión medieval del universo. La caída del geocentrismo, la crítica de los principios de Aristóteles, las innovaciones médicas, el hallazgo de las asíntotas y el descubrimiento del continente americano fueron acontecimientos que demostraron que la razón no llega, como se había creído, a principios fijos e inmutables sobre los que pudiese fundar una ciencia definitiva. Las matemáticas, la astronomía, la medicina, la filosofía: todo cambiaba en aquellos momentos.

Ese cambio, ¿tendía a sustituir una ciencia inconsistente por otra ciencia que habría de ser definitiva? Montaigne estaba muy lejos de creerlo así: «¿Quién asegurará, decía, hablando de Tolomeo y de Co-

pérnico, que una tercera opinión no trastornará, de aquí a mil años, las de ellos dos?». Y, a pesar de los nuevos exploradores, «los geógrafos de hoy» se equivocan «al asegurar que todo está ya descubierto y todo visto». Ese cambio no es un estado provisional, sino que es el estado constante del espíritu humano. Pero tampoco el pirronismo es entonces indiferencia e inercia; lo inerte es el dogmatismo. El escepticismo es búsqueda constante e investigación interminable propia de un espíritu exigente y difícil de contentar. Montaigne no era un académico como Omer Talon; no compartía la «opinión moderada y suave», «introducida por gentes de componenda», según la cual «nuestra suficiencia nos puede conducir hasta el conocimiento de algo y tiene ciertas medidas de poder, fuera de las cuales es temerario emplearla». Su escepticismo no se adapta a unos límites fijos, impuestos al espíritu humano; «es difícil poner límites a nuestro espíritu, curioso y ávido... Habiendo probado por experiencia... que las ciencias y las artes no encajan en ningún molde, sino que se forman y configuran poco a poco, manejándolas y puliéndolas muchas veces, aunque mi fuerza no pueda descubrirlas, yo no dejo de sondearlas y tantearlas, y manipulando y amasando esta nueva materia, doy a quien me siga facilidades para gozar de ella más a gusto;... otro tanto hará el siguiente con el tercero, lo cual impide que la dificultad me arrastre a la desesperanza, ni tampoco mi impotencia, porque esa impotencia es sólo mía».

La ciencia que él no aceptaba es la que pretende partir de principios fijos; de ella decía: «Si [el hombre] confiesa la ignorancia de esas causas primeras y de los principios, que se atreva a dejarme el resto de su ciencia: si el fundamento le falla, su discurso se derrumba». La crítica de Montaigne no se refiere a los resultados positivos de las ciencias, sino a sus pretendidos principios y a la seguridad de los que «proceden de un tronco demasiado imperiosamente magistral» (III, 8).

El universo de Montaigne era, por decirlo así, tan diverso y variado como monótona y única era la imagen tradicional del mundo legada por la antigüedad. Ya no quedaba nada de aquella analogía universal que dominaba la concepción de las cosas. «El mundo no es sino variedad y disparidad» (II, 2). «No hay ninguna cualidad tan universal en esa imagen de las cosas como la diversidad y la variedad...; y la semejanza no hace lo uno en el grado en que la diferencia hace lo otro» (III, 13). Y ni siquiera se puede afirmar todavía demasiado tajantemente esta diversidad: la experiencia mostraba la existencia, en las nuevas Indias, en «naciones que jamás han oído noticias nuestras», de usos y creencias extrañamente semejantes a los de las naciones cristianas (II, 12). ¿Hay, pues, un fondo natural común? ¡No! Porque se trata de creencias «que en ningún aspecto tienen nada que ver con nuestro discurso natural». Esas semejanzas extrañan más

de lo que tranquilizan. «¡El espíritu humano es un gran fabricante de milagros!».

No hay ninguna naturaleza única y permanente en el fondo de las cosas. La naturaleza humana que los estoicos recomendaban seguir no es nada cognoscible; sin duda «es creíble que haya algunas leyes naturales, como se ven en otras criaturas; pero en nosotros se han perdido, porque la hermosa razón humana se ha empeñado en dominarlo y dirigirlo todo, enredando y confundiendo la faz de las cosas conforme a su vanidad e inconstancia» (II, 12).

En tales condiciones, el saber doctrinal de los sabios de profesión obtiene su fijeza, no ya del conocimiento de la naturaleza, sino de los que quieren establecer «su fundamental suficiencia y valor». Lo cual no impide que «en su uso adecuado sea la más alta y poderosa adquisición de los hombres... algo de muy noble y preciosa utilidad que no se deja poseer a bajo precio» (III, 8). Y éste fue, quizá, el verdadero descubrimiento de Montaigne: que la ciencia por sí no hace entrar al hombre en una región divina y superior a la humanidad, que no obtiene su valor de su objeto, sino de su uso. Poco importa la vanidad de un cirujano que cuente sus curaciones «si no sabe deducir de ellas juicios útiles para su formación». El valor de la ciencia procede del valor del hombre que la domina y la emplea. Por eso Montaigne tenía como objeto constante de estudio al hombre y no a la naturaleza humana, que se esfuma, ni tampoco al hombre salvado por la gracia de Dios, sino al hombre tal como es en sí, «sin ayuda ajena, armado sólo con sus armas y desprovisto de la gracia y del conocimiento divino» (II, 12). De ahí el objetivo de los *Ensayos*, cuyo carácter metódico se iba concretando a medida que los escribía: «Me atrevo no sólo a hablar de mí, sino a hablar solamente de mí» (III, 8). «Es más difícil de lo que se cree el seguir una marcha tan errabunda como la de nuestro espíritu, penetrar en las profundidades opacas de sus repliegues internos, escoger y sujetar tantos vientos como lo agitan... Hace muchos años que sólo me tengo a mí mismo como objeto de mis pensamientos, que no examino ni estudio otra cosa que mi propio yo; o, si estudio otra cosa, es para aplicarla al instante sobre mí o, mejor dicho, en mí... No hay descripción que se parezca en dificultad ni, desde luego, en utilidad, a la descripción de sí mismo» (II, 6). No se trata ya de enfrentarse con la experiencia, mediante supuestos principios racionales, sino de dejarse llevar por el cambio universal; también aquí es preciso «escoger y sujetar», y eso no es producto de determinada razón que nos permita apoyarnos en un mundo divino, sino de la reflexión sobre sí, sincera, atenta y prolongada.

El mismo escepticismo activo fue defendido por el médico portugués Francisco Sánchez en su obra *De lo que nada se sabe* (1576), un manual de escepticismo en el que acumulaba argumentos contra la

existencia de una ciencia perfecta y completa, dado que las cosas están enlazadas de tal modo que el conocimiento completo de una de ellas implicaría el conocimiento de todo lo que nos resulta inaccesible, pero que contiene, en cambio, consejos positivos para alcanzar aquello que el hombre puede llegar a saber de las cosas: «No hay que volverse hacia los hombres y sus escritos ya que eso sería abandonar a la naturaleza, sino ponerse ante todo en contacto con las cosas a través de la experiencia» [23].

9. MORALISTAS Y POLITICOS

Las condiciones de desarrollo de la vida intelectual condujeron en el siglo XVI a un renacimiento del estoicismo: los autores antiguos leídos con más pasión, Cicerón, Séneca y Plutarco, estaban impregnados de ese estoicismo popular que tiene que ver más con la dirección de la conciencia que con la exposición de una doctrina filosófica razonada. Y sin embargo, casi no puede decirse que se tratase de un renacimiento, ya que durante la edad media nunca desapareció del todo un fondo de ideas estoicas, más o menos ignoradas: recuérdese el estoicismo de san Ambrosio que mantenía, como fin de los bienes, la adecuación con la naturaleza y consigo mismo [24], y cómo los manuales de moral, como el de Alcuino [25], el de Hildebert de Lavardin [26] y otros muchos, seguían a Séneca y Cicerón en sus definiciones de virtudes y vicios y en su concepción de la honradez. La moral de Roger Bacon, ¿se inspiraba de extremo a extremo en Séneca? La moral estoica pudo superponerse a la vida cristiana, pero el cristianismo, en cambio, jamás pudo absorberla ni sustituirla. Y los estoicos del Renacimiento eran conscientes de esa independencia, sin hostilidad alguna hacia el cristianismo, sino al contrario, esforzándose en conciliar la doctrina estoica con la vida cristiana. Contra ello protestaba Calvino, que, al contrario, defendía ardientemente la doctrina cristiana contra la aproximación del estoicismo, ya que veía con horror la confusión que establecían «maliciosamente» sus enemigos entre la predestinación y el *fatum* de los estoicos, es decir, «una necesidad contenida naturalmente por la conjunción perpetua de todas las cosas»; y había gran diferencia entre el cristiano que lleva la cruz y el sabio estoico que parece «completamente estúpido y no sentir dolor alguno» [27].

---

[23] Citado por G. SORTAIS, *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'a Leibniz*, Paris 1920, p. 40.

[24] San Ambrosio, *De officiis*, 1, 535; 1, 85.

[25] MIGNE, *Patrologie latine* CI, pp. 613 ss.

[26] *Ibid.* CLXXI, p. 1.007.

[27] CALVINO, *Institución cristiana*, lib. I, caps. XVI y VII; lib. III, caps. VIII y IX.

También es cierto que, en la segunda mitad del siglo XVI, sobre todo, muchos espíritus se alimentaban de las obras morales de Cicerón, de Marco Aurelio y, más aún, de Séneca y Epicteto; todos sus libros fueron traducidos, meditados, comentados e imitados. Esas obras procedían por imágenes y preceptos que se imprimen en el alma mediante una especie de necesidad inmediata y sin demostración y correspondían a la necesidad de aliento y consuelo, por lo cual conseguían un éxito notable. Acostumbraban al espíritu a establecer una especie de separación entre el fin sobrenatural de nuestras acciones, que sólo la revelación puede dar a conocer, y la dirección efectiva de nuestra conducta. «Aunque ese Marco Tulio Cicerón y todos los demás filósofos paganos hayan errado por ignorancia del fin de esas buenas obras, los cristianos pueden aprender de ellos y recoger doctrinas provechosas» [28].

El erudito de Lovaina, Juste Lipse, se esforzó en dar a conocer la doctrina estoica completa, incluida su metafísica. Los excelentes libritos en los que reunió y clasificó lo que se podía saber en su tiempo sobre los estoicos (*Guía de la filosofía estoica*, 1603, y *Fisiología de los estoicos)*, sobre todo a través de Séneca, iban precedidos por una introducción en la que el autor advertía: «Que nadie ponga, con los estoicos, el fin de los bienes o la felicidad en la naturaleza, a menos que entienda por naturaleza al mismo Dios». Cabe decir que, gracias a la inspiración de Séneca, pudo negar en el estoicismo todo lo que pudiera chocar a la conciencia cristiana: Séneca le diría, por ejemplo, que el destino no es sino la voluntad misma de Dios y que Dios es libre, «puesto que él mismo constituye su propia necesidad».

El alcance práctico de este neoestoicismo se puede comprobar en la vida y en las obras de Guillaume Du Vair (1556-1621); pertenecía a una familia de magistrados; después de haber sido muy sospechoso a la Liga, con el advenimiento de Enrique IV llegó a ser magistrado del parlamento de París y, después, primer presidente del parlamento de Aix. Su estoicismo no era, en modo alguno, como parece haber sido frecuente en la época, el de una persona resignada que obtiene de sus lecturas la fuerza para someterse a lo inevitable, sino que estaba (y ése es el verdadero estoicismo: el de Epicteto) absolutamente orientado a la acción; su *Tratado de la constancia y consolación de las calamidades públicas*, escrito en 1590, durante el sitio de París por el Bearnés, mientras defendía con riesgo de su vida la causa del rey legítimo, está impregnado del deseo de «servir a la patria», de curar a Francia de todos sus males: el lujo de la nobleza, la simonía de la iglesia y la perversión de la justicia.

---

[28] Introducción a *Les offices de M. T. Ciceron*, traducido por A. BELLEFOREST, 1583; citado por L. ZANTA, *La renaissance du Stoïcisme au XVI[e] siècle*, Paris 1914, p. 131.

Este neoestoicismo, que surge del deseo de una dirección de conciencia, es muy diferente (y hay en ello una especie de paradoja histórica) del naturalismo estoico que alimentaba el espíritu de librepensadores como los paduanos o los platónicos de finales del Renacimiento. El sentimiento de espiritualidad que anima a los estoicos de los que acabamos de hablar se mantiene independiente de tal o cual concepción del universo; concierne únicamente al fuero interno del hombre y, desprovisto de toda visión panteísta del mundo, está, por el contrario, dispuesto siempre a unirse con la espiritualidad platónica cuyo lugar hemos sañalado ya. Es interesante ver que el *Tratado* de Du Vair acaba con las palabras del presidente de Thou en su lecho de muerte, a propósito del conocimiento de la fe: «Hacen falta razonamientos para conocer las cosas cuyas formas están sumergidas en la materia; ... pero querer comprender la naturaleza de nuestra alma por ese mismo medio equivale a no querer conocerla. Porque siendo simple, como es, debe entrar completamente desnuda en nuestro entendimiento y ocupar toda su extensión; todo lo que la acompañe le servirá de impedimento... Y por eso el verdadero medio de conocer la naturaleza de nuestra alma consiste en elevarla por encima del cuerpo y apartarla completamente de sí, a fin de que, reflejándose en sí misma, se conozca por sí misma» [29]. Este estoicismo, afirmación de la independencia del yo, se desliza hacia el espiritualismo, afirmación de la autonomía del espíritu en el conocimiento que tiene de sí mismo.

Aun entre los moralistas que no son estoicos propiamente dichos subsiste cierta tendencia estoica a encontrar la fuente de nuestros males en un juicio mal regulado, cuya reforma depende de nosotros. Esa idea de Epicteto, que aparece perfectamente expresada en Du Vair («porque nuestra voluntad tiene la fuerza de disponer nuestra opinión de forma que sólo preste su consentimiento a lo que se es debido..., se adhiere a las cosas evidentemente verdaderas, se retrae y suspende ante las dudosas, y rechaza las falsas») [30], constituye también el fondo de la *Sabiduría* de Pierre Charron (1603) por muy intensa que sea, por otra parte, la influencia de Montaigne en este libro. Aunque Charron se guarda de dar a la palabra sabiduría un «sentido altivo e hinchado, como los teólogos y filósofos que se complacen en describir y pintar cosas que aún no han sido vistas y elevarlas a tal perfección que la naturaleza humana no se encuentra capaz de alcanzarlas sino con la imaginación», no es menos cierto que exige como condiciones de la sabiduría «la liberación de los errores y vicios del mundo y de las pasiones» y la «plena libertad de espíritu, tanto en el juicio como en la voluntad» [31], todo lo cual es puro Epicteto. Añadamos que esa

[29] G. Du Vair, *Tratado*, ed. Flach, p. 221.
[30] *La philosophie morale des Stoïques*, citado por L. Zanta, *o.c.*, p. 293.
[31] P. Charron, *De la sabiduría*, Buenos Aires 1948, lib. II, caps. I y II.

libertad va acompañada del precepto «de obedecer y observar las leyes, costumbres y ceremonias del país».

El moralista se ve así inclinado a estudiar al hombre tal como es, en vez de buscar para su conducta algún principio trascendental. El conocimiento de sí, es decir, de las debilidades humanas, es, según Charron, un elemento importante de la sabiduría, y corresponde al moralista describir las pasiones y sus causas.

Al mismo tiempo que estas morales humanistas, nacía una política realista que ignoraba todo lo que se refiriera a un supuesto derecho divino de los príncipes o a cualquier tipo de contrato entre los príncipes y los pueblos, y no quería ver en la sociedad sino el juego de las fuerzas humanas y el conflicto de las pasiones. Su prototipo es el célebre *Príncipe* de Nicolas Maquiavelo (1469-1527), que en sus funciones de agente diplomático de la república florentina había adquirido una experiencia cuyos frutos nos muestra. «La plebe tiende por naturaleza a alegrarse del mal...; una multitud sin jefe no es útil para nada» [32]: dos aforismos que justifican los medios por los que el príncipe garantiza su autoridad. Ya sea príncipe por la voluntad del pueblo, que quiera servirse de él contra los grandes, o por el favor de los grandes, deberá amoldarse a todo, ya que el príncipe no es un legislador sino un guerrero. «La guerra, sus instituciones y su disciplina, son el único objeto que merece los pensamientos y la aplicación de un príncipe, y de ello hará su oficio, pues ése es el verdadero oficio de cualquiera que gobierne» [33]. Tampoco debe preocuparse el príncipe por los reproches de crueldad cuando se trate de mantener a sus súbditos en la obediencia. ¿No consiste la verdadera clemencia en realizar algunos escarmientos, en vez de permitir que los desórdenes trastornen la sociedad entera? Tampoco está obligado el príncipe a mantener su palabra, si esa fidelidad le perjudica. Todo depende de las circunstancias: un príncipe «debe saber actuar oportunamente, como bestia y como hombre»; actúa como hombre cuando combate con leyes; pero esa clase de combate no basta, por lo cual necesita actuar frecuentemente «como bestia», es decir, emplear la violencia.

Maquiavelo ofreció a su época auténticas lecciones de realismo y, un siglo después, Francis Bacon podía decir: «Hay que dar las gracias a Maquiavelo y demás escritores de ese género por decir abiertamente y sin disimulo lo que los hombres suelen hacer, no lo que deben hacer» [34].

Maquiavelo planteaba en Italia, a principios de siglo, el problema del príncipe; Etienne de la Boètie (1530-1563) plantearía el del tirano en el *Discurso sobre la servidumbre voluntaria*, que escribió, según

[32] N. Maquiavelo, *Historia*, II, 34; *Discursos*, I, 44.
[33] N. Maquiavelo, *Príncipe*, cap. XIV, Madrid [2] 1951.
[34] *De la dignidad y del aumento de las ciencias*, lib. VII, cap. II, 10.

su amigo Montaigne, antes de haber cumplido los dieciocho años, en homenaje a la libertad y contra los tiranos. Cómo un número infinito de personas puede dejarse tiranizar por una sola, era el mismo problema de Maquiavelo, pero visto, no desde la perspectiva del príncipe, sino desde la de los pueblos. El tirano no podría hacer nada si no encontrase en el pueblo la voluntad de ser esclavo: «Es el pueblo quien se esclaviza, quien se corta el cuello, quien, ante la disyuntiva de ser siervo o libre, abandona la libertad y acepta el yugo, quien consiente en su desgracia o, mejor, la busca.» [35]. Si el pueblo renuncia así al uso de su «derecho natural» es porque «las semillas del bien que la naturaleza pone en nosotros son tan menudas y resbaladizas que no pueden aguantar el menor ataque del elemento contrario; porque es muy difícil mantenerlas y en cambio se degradan, desmoronan y se reducen con la mayor facilidad a la nada» [36]. Hay, pues, en el pensamiento de De la Boètie una vivencia del derecho de los pueblos y un idealismo jurídico opuesto por completo a la doctrina de Maquiavelo.

10. UN ADVERSARIO DE ARISTOTELES: PIERRE DE LA RAMEE

Al leer las elegantes producciones de Pierre de la Ramée (1515-1572), un lector moderno podría extrañarse de la celebridad de su nombre, de las tempestades que provocaron sus libros y de los episodios trágicos que desencadenaron. Porque hay que contemplarlo no tanto como filósofo especulativo cuanto como un profesional indignado por la esterilidad de la enseñanza de las escuelas parisinas, a las que quisiera poner remedio y que tropieza con todas las resistencias de la inercia. Son conocidas sus tribulaciones: hijo de una familia pobre de Vermandois, conquistó en 1536 el grado de maestro en artes defendiendo la tesis siguiente: «Todo lo que dice Aristóteles es ficción *(commenticia)*». En 1543 publicó las *Aristotelicae animadversiones;* los peripatéticos le persiguieron, acusándole ante el Parlamento; el asunto llegó hasta el rey; Francisco I, en sus «solicitudes» para «acrecentar y enriquecer su reino con todas las buenas letras y ciencias» [37], prohibía a Pierre de la Ramée que enseñase o publicase libros, porque, dice la sentencia, «en lo que reprocha a Aristóteles, en su libro

[35] La Boètie, *Discours de la servitude volontaire,* ed. P. Bonnefon, Paris 1922, p. 56.

[36] *Ibid.*, p. 69.

[37] Decreto-sentencia, citado por CH. WADDINGTON, *Ramus et ses écrits,* Paris 1856, p. 50.

de las *Animadversiones*, manifiesta evidentemente su ignorancia, además de su mala voluntad, puesto que condena muchas cosas que son buenas y verdaderas». La prohibición fue levantada por Enrique II en 1551 y, durante diez años, Pierre de la Ramée enseñó con éxito en el Colegio de Francia, sin salir del viejo esquema del *trivium* y el *quadrivium*, ya que sus lecciones eran de gramática, retórica, dialéctica, aritmética y geometría. Convertido al calvinismo en 1562, abandonó París durante las guerras civiles, hallando solícita acogida en Alemania y Suiza, donde enseñó desde 1568 a 1570; repatriado en 1570, fue asesinado dos días después de la noche de San Bartolomé, el 26 de agosto de 1572, y de aquel crimen se acusó a su colega e implacable enemigo Charpentier.

Profesor ante todo, procuraba dotar a las materias que enseñaba de una claridad y simplicidad desconocidas hasta entonces. Era, como dijo Bacon con ironía, el «padre de los resúmenes». A sus *Animadversiones* de 1543 se añadirían una breve *Dialéctica* de 1555, escrita en francés, y unas *Advertencias al rey sobre la reforma de la universidad de París*, de 1562, en las que protestaba contra la complicación de la enseñanza. Su principal reproche a Aristóteles aparece en estas líneas: «Quiso hacer dos lógicas: una para la ciencia, otra para la opinión» [38]. Aristóteles pretendió distinguir la discusión viva, la que practican naturalmente los «poetas, oradores, filósofos y, en resumen, todos los hombres ilustres», de un montón caótico de reglas que no tienen utilidad alguna y que aturden al espíritu. Todo Pierre de la Ramée está aquí: la lógica o dialéctica es un arte práctico, basado en la naturaleza. Se empieza por la doctrina: se cree conocer la lógica «porque se sabe cacarear sus reglas» [39]. Lo necesario, por el contrario, es empezar por la naturaleza y practicar durante mucho tiempo con los poetas, oradores y filósofos.

La dialéctica de Pierre de la Ramée, como se ha señalado muy acertadamente [40], está calcada de la retórica de Cicerón y de Quintiliano; distingue dos partes: la invención, que consiste en encontrar argumentos, y la disposición, que consiste en ponerlos en orden. Y ésas son las dos primeras partes de la retórica. La invención es la antigua *tópica*, que indica las clases generales de argumentos: causas, efectos, etc. La disposición se refiere a la ordenación de esos argumentos; la última parte de la disposición es el método, que consiste en agrupar los argumentos en el orden más claro posible. Hay que observar que en Pierre de la Ramée el orden es algo aparte del descubrimiento de los argumentos. El método u orden no tiene que resolver más que pro-

---

[38] *La dialectique*, ed. de 1576, p. 3.
[39] *Ibid.*, p. 65.
[40] G. Sortais, *o.c.*, p. 24, nota 3; p. 39.

blemas de este tipo: ¿Cómo ordenar unas cuartillas, en cada una de las cuales se ha puesto un precepto gramatical, y que han sido barajadas después? Pierre de la Ramée insiste: «Primero, no se necesitan invenciones, puesto que ya está todo descubierto». No hay pues el menor presentimiento de esa estrecha vinculación entre el orden y la invención que Descartes descubriría, no entre los oradores y los poetas, sino entre los matemáticos.

En algunos tratados de la época se observa un presentimiento más nítido del método. Aconcio publicó en 1558 su *Sobre el método*, donde lo definía como «un procedimiento correcto que permite, antes del examen de la verdad *(citra veritatis examen)*, perseguir el conocimiento de una cosa y enseñar convenientemente la manera de adquirirlo»[41]. Esa definición tiene, pues, dos partes: método de investigación y método de exposición. El método de investigación consiste en ir de lo más conocido a lo menos conocido, y lo menos conocido era, para Aconcio, no sólo las ideas generales, sino también las «nociones innatas, que son tales que, una vez formuladas, nadie puede negarles su asentimiento; por ejemplo: el todo es mayor que la parte». Sin embargo, el método sigue siendo un simple auxiliar que no dispensará del examen de la tesis a la cual conduce.

A pesar de esas limitaciones reales, las teorías de Pierre de la Ramée ejercieron gran influencia, sobre todo en Alemania, hasta mediados del siglo XVII.

Pierre de la Ramée experimentó y formuló la exigencia de claridad que caracteriza a su época y que impulsaba a salir de las escuelas y escribir en lengua vulgar: «Cuando vuelvo de las escuelas griegas y latinas y deseo, a ejemplo e imitación de los buenos escolares, ofrecer mi lección a la patria... y declarar en su lengua e inteligencia vulgar el fruto de mi estudio, observo muchas cosas que repugnan a estos principios y que no puedo observar en la escuela en medio de tanta disputa»[42]. Añadamos que, por ser enemigo del aristotelismo, Ramée tropezó en su camino con todos los discípulos de los paduanos. Atacaba a Aristóteles, no sólo como lógico, sino como librepensador, como autor de una teología que negaba la providencia y la creación y de una moral independiente de la religión. Tuvo, pues, en contra a todos los libertinos de su tiempo. Galland, amigo del peripatético paduano Vicomercato, en su respuesta (*En defensa de la escuela parisina y contra la nueva Academia de P. Ramus*, 1551), le oponía también el carácter indispensable de una moral independiente, que «ha enseñado a los paganos los deberes de la vida doméstica, pública y civil, que nos acostumbran a refrenar nuestros deseos y nuestras pa-

---

[41] *Ibid.*, p. 46.
[42] Prólogo a *La dialectique*, citado por CH. WADDINGTON, *o.c.*, p. 405.

siones». «No aguantaré, a ningún precio, que se recomienden los deberes para con Dios y la piedad y se dejen en silencio las virtudes cívicas» [43].

II. EL PLATONISMO: POSTEL Y BODIN

El espíritu platónico tiene en sí una exigencia de unidad que falta en todos los demás. Y los intentos de unidad fueron, precisamente, características de los grandes sistemas que cerraron la era renacentista.

Destaquemos el esfuerzo tanto teórico como práctico de Guillaume Postel, que quería utilizar su conocimiento de las lenguas orientales para conseguir la unidad religiosa de la tierra (*De orbis terrae concordia,* 1542) y pensaba que ese acuerdo era posible gracias al carácter racional de las verdades religiosas. Hostil tanto a los protestantes que rompieron la unidad cristiana, como al catolicismo autoritario establecido en el concilio de Trento, sólo encontraba solución salvadora en el retorno al origen olvidado de todas las religiones, que es la razón. Trató de demostrar, contra los paduanos, la creación *ex nihilo* y la inmortalidad personal. Y se apoyaba en Platón para oponerse a ellos: «Porque, decía, para contradecir las ideas de Platón, las sustancias separadas y, en general, toda la sabiduría creada acaban negando a Dios, al presentarlo como si estuviese obligado a actuar» [44].

Hay que añadir que la religión «racional» de Postel era la de un hombre del Renacimiento, un erudito, que intentaba unirla, como Marsilio Ficino y Pico de la Mirandola, a determinada tradición cuyos ecos encontraba en Platón, pero también en la revelación de las Sibilas, en la Cábala judía y entre los etruscos, a los que dedicó un libro; una tradición que procedía de la razón, no concebida ya como simple facultad de razonar, sino como el Verbo, el Logos, el alma del mundo que anima a todos los seres e inspira a los profetas.

El jurista Jean Bodin fue autor de una *República* (1577) en la que enfrentaba a Platón con Maquiavelo, declarando que la autoridad del estado sigue sometida al derecho natural; que no puede, por ejemplo, suprimir la propiedad individual y que el estado no tiene más fin que el soberano bien humano. La idea fundamental de su *Heptaplomeres,* coloquio entre siete sabios, un católico, un luterano, un calvinista, un judío, un musulmán, un partidario de la religión natural y un escéptico, recuerda a las de Lulio, Nicolás de Cusa y Postel: extraer de todas las religiones existentes un contenido común que pudiese con-

[43] Citado por H. Busson, *o.c.*, p. 225.
[44] Citado por H. Busson, *o.c.*, p. 297.

vertirse en la religión universal, que «no es otra cosa que la mirada de un espíritu puro hacia el verdadero Dios». Pero esa fe común queda simplificada al máximo ya que apenas contiene más que la afirmación de un Dios único y de su culto a través del ejercicio de las virtudes morales; y, en la práctica, Bodin llegaba a una tolerancia que le llevaba a reconocer a todas las religiones «para no ser acusado de ateísmo o de ser un sedicioso capaz de perturbar la tranquilidad de la República» [45].

12. EL PLATONISMO ITALIANO: TELESIO

Las preocupaciones sociales predominaban en el pensamiento de Postel y Bodin. Los especulativos italianos de los que vamos a tratar ahora fueron muy diferentes: todos defendían el animismo universal, la teoría del universo vivo que ya tuvimos oportunidad de ver en los paduanos, de los que se distinguían, primero, por ser hostiles a Aristóteles y, después, porque presentaban su doctrina como una visión total y suficiente de la realidad y no como simple añadidura a la fe.

Telesio (1509-1588) fue, en expresión de Francis Bacon, el primero de los modernos (*novorum, hominum, primum*); volvió al animismo estoico que pudo conocer a través de Diógenes Laercio, Séneca y Cicerón: admitía el dinamismo con sus dos principios: una fuerza activa y una materia totalmente inerte y pasiva; sólo que esa fuerza motriz se desdobla en fuerza expansiva o calor y fuerza de contracción o frío. Expansión y contracción explican, por sus diversos grados, todas las diferencias cualitativas de los seres. Esa fuerza activa es un cuerpo, y el alma del ser vivo, que es parte de ella, es también un cuerpo, un hálito o *pneuma*, extendido a través de las cavidades cerebrales y los nervios. Esa concepción del alma, que será vulgarizada en la teoría corriente de los espíritus animales, implica, respecto a la naturaleza del conocimiento, una tesis análoga a la de los estoicos: la sensación es un contacto en el que el objeto modifica al aliento o espíritu, que reacciona mediante una actividad de conservación. Esa actividad de conservación (Telesio sigue en esto al libro III de *Sobre los fines*, de Cicerón) da origen a la moral, gracias al conocimiento que adquiere el hombre de la solidaridad de su conservación con la de otro; y la principal virtud social es, como en *Los deberes* de Cicerón, la humanidad, mientras que la virtud interior es la sublimidad que lleva a encontrar la felicidad en la virtud. En cuanto al conocimiento intelectual, memoria y pensamiento, consiste en una conservación de las sensaciones, capaz de suplir a los sentidos cuando és-

[45] *Ibid.*, p. 163.

tos fallan. La sensación y la conciencia aparecen, por lo demás, no sólo en los hombres y los animales, sino también en todos los seres de la naturaleza cuyo conjunto simpático forma el animal universo.

Telesio sostenía ciertamente también la tesis de un alma inmaterial que se añade a la otra y que está en relación con nuestro destino sobrenatural; pero es difícil ver en ese añadido algo más que una medida de prudencia frente a los poderes de la iglesia.

13. GIORDANO BRUNO

Giordano Bruno (1548-1600) fue contemporáneo de Francesco Patrizzi (1529-1597), profesor de Ferrara, que contribuyó mucho a extender el platonismo esotérico, especie de sincretismo entre las ideas de los *Diálogos,* la mística de los libros herméticos y los oráculos de los caldeos. Aunque su sistema fuese más personal, Bruno escribió: «Es propio de una persona ambiciosa y de un cerebro presuntuoso el querer convencer a los demás de que no hay más que un sólo camino para llegar al conocimiento de la naturaleza... Así, aunque hay que preferir honrar y cultivar siempre la vía más constante y firme, más contemplativa y clara y el modo de reflexión más elevado, eso no quiere decir que haya que condenar cualquier otro modo que produzca buenos frutos, aunque no sean del mismo árbol. Los epicúreos han dicho muchas cosas buenas, aunque no se elevan apenas más allá de las cualidades de la materia; Heráclito fue conocido por muchas ideas excelentes, aunque no llegase más allá del alma. Anaxágoras extrajo resultados positivos de la observación de la naturaleza, porque no sólo de ella, sino quizá también al margen y por encima de ella, reconoció la existencia de un intelecto al que Sócrates, Platón, Trismegisto y nuestros teólogos han llamado también Dios»[46].

Ningún pasaje puede expresar mejor el eclecticismo de Bruno y su aspiración a una filosofía total. No tenía más que un enemigo: Aristóteles, hombre «injurioso y ambicioso, que pretendió despreciar las opiniones de todos los demás filósofos con sus maneras de filosofar».

Esa riqueza, o mejor esa profusión de pensamientos en un filósofo que no quería perder, como más adelante Leibnitz, ninguna de las especulaciones del pasado, ha desconcertado siempre a quienes intentaron realizar una exposición sistemática de la doctrina de Bruno. Una jerarquía de realidades (Dios, inteligencia, alma del mundo y materia) que, a pesar de las numerosas críticas contra Plotino, recuerda

[46] G. BRUNO, *Della causa,* ed. G. Gentile, Firenze [3] 1958, I, p. 170. Este tipo de enumeraciones era frecuente en Nicolás de Cusa y procede, de manera paradójica, del libro A de la *Metafísica.*

a veces las hipóstasis neoplatónicas; el heliocentrismo de Copérnico, aunque corregido por la hipótesis de una infinidad de mundos; la identidad de Parménides; el atomismo de Demócrito con una física corpuscular: ésas eran las principales tesis de Bruno, que prácticamente nunca habían podido encontrarse juntas: el plotinismo iba íntimamente unido al geocentrismo, único sistema que podía proporcionarle una imagen sensible de la unidad, y Plotino condenaba el atomismo, que sustituiría la continuidad de la vida por la composición mecánica. Quizá podamos ver en Bruno una serie de sistemas sucesivos, lo cual parecería imposible, en las obras que compuso durante una década, entre 1582 y 1592, cuando tenía entre 34 y 44 años. O tal vez prefiramos ver una maraña de contradicciones en los libros que, tras abandonar su convento de dominicos en 1576, escribió en medio de continuos azares, convertido en sospechoso para todos, tanto luteranos como calvinistas, y pasando ocho años encerrado en las cárceles del santo Oficio, de las que no saldría hasta 1600, camino del cadalso... Ciertamente hubo en él muchas inconsecuencias y aun absurdos, como su peculiar atomismo matemático, compuesto de líneas y puntos, y que parecía datar de una época anterior a Platón, cuando aún no se habían descubierto los irracionales. Pero, por lo demás, Bruno supo, en cambio, liberar al platonismo de adherencias comprometedoras; recordemos, en efecto, que el platonismo, en sus orígenes, no tuvo nada que ver, al contrario que el sistema de Aristóteles, con el geocentrismo; que algunos platónicos habían sido proclives al heliocentrismo de los pitagóricos y que el propio Platón, en el *Timeo*, después de haber hablado del mundo como de un ser vivo y de su alma, exponía un atomismo que constituye el mundo a base de corpúsculos, sólidos regulares inscribibles en esferas. Precisamente a ese atomismo de Platón, y no al de Demócrito, se refería Bruno en el pasaje siguiente: «Para Pitágoras, los primeros principios son las mónadas y los números; para Platón los átomos, las líneas y las superficies» [47]. Fue Platón, y no Epicuro, quien le sugirió la idea de dar a todos los átomos una figura esférica.

Bruno, como verdadero intuitivo, rompió así seculares asociaciones de ideas. Los platónicos vulgares seguían dedicados a la *contemplatio ordinis,* al conocimiento del orden jerárquico de las cosas; pero eso no era más que el cuarto peldaño de una escalera que tenía quince, los dos últimos de los cuales eran «la transformación de sí mismo en la cosa y la transformación de la cosa en sí mismo» [48]. Bruno, por lo demás, veía una vinculación perfecta entre todos los momentos del conocimiento: «Se puede demostrar, escribió, que si hay

[47] *De Minimo*, I, cap. X.
[48] *Sigillus sigillorum*, I, 34.

participación de la inteligencia en el sentido, éste será la inteligencia misma». Texto significativo, en el que desaparece la oposición entre sentidos e intelecto, que era una de las más gratas al platonismo vulgar, y que pone de manifiesto la tendencia constante de Bruno a deslizarse siempre desde la participación hacia la identidad, ya se trate de los sentidos y el intelecto, o de lo sensible y lo inteligible.

Eso explica los rasgos principales de su visión del mundo. En él, todas las hipóstasis, Dios, inteligencia, alma del mundo, materia, se reducen a una sola, que es la vida, a la vez una y múltiple, del universo, «el animal santo, sagrado y venerable»[49]. No podía admitir una materia que no fuese más que un no ser y que no contuviese ya todas las razones seminales; en lo cual no se apartaba de Plotino tanto como habitualmente se ha creído, ya que, bajo el nombre de materia inteligible, aquél concebía precisamente una realidad verdadera y divina. Los individuos todos no podían ser para él sino modos de la sustancia única, que fuesen respecto a la substancia como los números respecto a la unidad o, mejor, como las unidades componentes de los números respecto a la unidad primitiva que es su condición. Dios es la mónada de las mónadas, la entidad de los seres, la sustancia de la sustancias o, como dice el *De Immenso:*

> *... Rerum facies dum tantum fluctuat extra,*
> *Intimius cunctis quam sint sibi quaeque, vigens est*
> *Entis principium, cunctarum fons specierum,*
> *Mens, Deus, Ens, Unum, Verum, Fatum, Oratio, Ordo*[50].

En algunas exposiciones, ese espíritu se descompone en realidades de grados diferentes: espíritu superior a todo o Dios, Espíritu inserto en todas las cosas o naturaleza, Espíritu que penetra todas las cosas o razón[51]; en otras, no se trata más que de una realidad única; diferencias poco importantes, salvo para los interesados en averiguar si Bruno era partidario de la trascendencia o de la inmanencia; pero esa cuestión, a su vez, sólo tiene sentido cuando se hace de Dios y de la naturaleza realidades estáticas y yuxtapuestas, y no cuando se acepta el dinamismo de Bruno, que tiene en cuenta la fuerza viva y activa.

Así se explican tanto la tesis de la infinitud del universo, puesto que el infinito divino sólo puede expresarse en un universo igualmente infinito como, a pesar de la aparente paradoja, incluso el atomismo, que en realidad debería llamarse mejor monadología. Bruno, co-

---

[49] *De Immenso*, citado por J.-R. CHARBONNEL, *o.c.*, p. 455, n.° 2.

[50] «Mientras que el aspecto de las cosas es dudoso, él es más íntimo a todas de lo que puedan serlo ellas mismas entre sí, principio vivo del ser, fuente de todas las formas, mente, Dios, ser, uno, verdad, destino, verbo, orden»: *De Immenso*, VIII, 10, 1.

[51] *De Minimo*.

mo más tarde Leibnitz, hacía efectivamente de la simplicidad la característica de la sustancia:

Compositum porro nullum substantia vera est [52].

Aunque, por esta razón, acepte los átomos, no son los «elementos impíos» [53] de Demócrito; la física de Bruno no es en modo alguno mecanicista: fuera de los átomos está el éter, «región inmensa en la que se mueve y vive el mundo» [54], medio que llena el espacio, cuerpo del alma del mundo por el cual se componen y combinan los átomos; y, en cada individuo, un alma que es como el centro alrededor del cual se agrupan y ordenan los átomos. De esta manera, Bruno mantiene simultáneamente la concepción plotiniana del individuo como imagen del todo y microcosmos, y la de lo indivisible de Demócrito como unidad componente.

Bruno esperaba de su sistema, como Ficino del platonismo, la verdadera unidad religiosa, que él oponía a la de los reformadores, espíritus misántropos que sembraban la discordia por todas partes, a la del catolicismo, fanático, pesimista y enemigo de la naturaleza, y a la del judaísmo, con su dios celoso y sanguinario [55]. Remitía esa unidad a la «religión egipcia», es decir, al platonismo religioso del pseudo-Hermes Trismegisto. Tal religión era una gnosis: el conocimiento para el hombre «de que Dios está próximo a él, con él y más dentro de él de lo que él mismo pueda estarlo» [56].

El pensamiento de L. Vanini (1585-1619) estaba muy lejos del rigor y la amplitud del de Bruno. Fue, sobre todo, el propagador y vulgarizador de las tesis de los paduanos; tuvo que buscar por todas partes refugio frente a sus perseguidores y acabó siendo víctima de la Inquisición, que lo condenó a la hoguera, en Toulouse, por hereje.

14. CAMPANELLA

La corriente animista culminaría en el sistema de Campanella, que, a pesar de las fechas (1568-1639), seguía siendo un hombre del Renacimiento. Su obra más importante, *El sentido de las cosas y la magia*, redactada en 1604 y publicada en 1620, se presentaba en el subtítulo como «una parte admirable de la filosofía oculta, donde se demuestra que el mundo es la estatua de Dios viva y cognoscente, que todas sus partes y las partes de sus partes están dotadas de sentido, más o

[52] *De Minimo*, I, III, 29.
[53] *De Immenso*, V, 8, 36.
[54] *De Minimo*, I, 2, 10.
[55] Cf. los textos en J. R. CHARBONNEL, *o.c.*, pp. 488-490.
[56] Citado por L. BLANCHET, *Campanella*, Paris 1920, p. 452.

menos claro u oscuro, pero suficiente para su conservación y la del todo». Es fácil reconocer ahí el pampsiquismo de Bruno y de Telesio. Dos de sus principales argumentos para demostrar que el mundo es un ser sensible eran de origen estoico: el mundo siente porque algunas de sus partes sienten y lo que está en las partes está a *fortiori* en el todo: argumento de Crisipo en *De natura dearum* de Cicerón; y todas sus partes sienten porque todas tienen instintos o impulsos que implican la sensación; argumento que empleaba la teoría de *De finibus,* también de Cicerón, pero extendiendo a todos los seres de la naturaleza, como había hecho Plotino, lo que los estoicos afirmaban sólo del animal. Campanella no admitía ya la jerarquía de Aristóteles y de los estoicos entre el animal, la planta y el ser inanimado; no distinguía ya, como Platón y Plotino, más que grados: la facultad nutritiva presupone la facultad sensitiva; el intelecto es idéntico al sentido; la bestia piensa y tiene ya una especie de razón discursiva *(discursus universalis).* A esta concepción del mundo se remite la magia natural, concebida como la concebía Plotino en la *Enéada* IV, como un arte positivo para de uso de las fuerzas ocultas que emanan de los astros o de la simple tensión de la voluntad[57]; esta acción mágica, que es el modelo de la acción natural, se oponía por completo al mecanicismo, cuyo triunfo estaba tan próximo.

Sobre ese naturalismo se edificaba una metafísica que venía a desarrollar el principio del sistema de Plotino: lo que es simpatía en el mundo sensible, es unión íntima e identidad en la realidad inteligible. El conocimiento sensible no es más que un contacto del objeto con el sujeto; sólo nos revela del objeto aquel aspecto por el cual el que siente puede identificarse con lo sentido; pero el conocimiento intelectual tiene como modelo el conocimiento del alma por sí; pero todo conocimiento es inseparable de ese conocimiento de sí; al conocer las cosas, «el alma se conoce porque es lo que es; es las demás cosas, en el momento en que se siente cambiada en ellas. Sin embargo, ese cambio no es el saber, sino la causa u ocasión del saber». Según el mismo principio, las propiedades comunes y las similitudes que unen a las cosas dan ocasión al alma para contemplar las ideas; la asimilación de lo conocido al cognoscente, imperfectamente realizada en nuestros conceptos generales, lo es perfectamente en la idea. El alma y la naturaleza llevaron a Campanella hasta un Dios que contiene entre sus «primariedades» el poder, la sabiduría y el amor, el modelo de nuestra alma y de todas las cosas: la analogía universal permitía que aquel sensualista, que escribía, por lo demás, tratados teológicos muy ortodoxos, se elevase de lo sensible a lo inteligible[58].

---

[57] Cf. L. Blanchet, *o.c.*, p. 217.

[58] E. Gilson, *Le raisonnement par analogie chez T. Campanella*, en *Etudes de philosophie médiévale,* Paris 1922, pp. 125 ss.

En 1599, Campanella inició una conspiración en Calabria donde, presentándose como un nuevo mesías, pretendía establecer una república teocrática, análoga a la que más tarde describiría en *La ciudad del sol,* redactada en 1602 y publicada en 1623. La idea central de aquella utopía era el renacimiento de la humanidad gracias a una organización más productiva. Mostraba una gran preocupación por las realidades económicas: «Hay, decía, setenta mil almas en Nápoles, entre las cuales apenas pueden contarse diez o quince mil trabajadores, que se agotan y se matan en un trabajo superior a sus fuerzas. En la ciudad del sol los trabajos se distribuirán por igual y cada uno trabajará cuatro horas al día». Sin embargo, el resultado económico no es lo primordial: «Algunos hombres se lanzan a descubrir el nuevo mundo guiados por el incentivo de las riquezas; pero Dios les impulsa a ello con un fin mucho más elevado». Esta idea de una humanidad unificada que llegará a una religión natural, muy próxima al cristianismo, era la idea fundamental de quienes resucitaron el platonismo en la época renacentista.

15. EL MISTICISMO ESPAÑOL

De la misma manera que el método experimental de Leonardo de Vinci abandonaba la construcción metafísica del universo y veía en las cosas equilibrios momentáneos y cambiantes de fuerzas, y no la realización de un plan ideal, también su contemporánea, la mística española, abandonó las especulaciones sobre la estructura de la realidad divina.

Los místicos del siglo XVI practicaban la humildad intelectual: «Dios, decía san Juan de la Cruz, muerto en 1591, no quiere que demos (a nuestras revelaciones íntimas y personales) entero crédito, mientras no hayan pasado por ese canal humano que es la boca del hombre»[59]. La sumisión a la iglesia era absoluta. El mismo Juan de la Cruz rechazaba la idea de que hubiese un procedimiento racional que pudiera conducir al espíritu desde el mundo sensible hasta Dios: «Ninguna cosa creada ni pensada puede ofrecer al entendimiento un medio adecuado para unirse a Dios. Todo lo que el entendimiento puede alcanzar es más un obstáculo que un medio para unirse a él»[60]. En la unión con Dios no se buscaba, pues, la revelación de la esencia de las cosas ni, en general, la respuesta a una pregunta, sino ante todo

[59] UNAMUNO, M. DE, *De mística y humanismo*, en *Obras completas* I-V, Afrodisio Aguado, Madrid 1950-1952; T. III, p. 77.

[60] Cf. J. BARUZI, *Saint-Jean de la Croix et le problème de l'expérience mystique*, Paris 1924, pp. 412-413.

una libertad interior que liberase de toda sujeción, una ciencia inmediata que fuese independiente de toda meditación y de todo razonamiento. Según el testimonio de santa Teresa (1515-1582), las palabras divinas interiores, que el místico no puede dejar de oír, que transforman su alma y que tienen tal fuerza que nada puede borrarlas, se producen, sin embargo, en el alma en momentos en que es incapaz de comprenderlas y no responden a ningún deseo de escucharlas[61]. El místico busca la perfección interior de su alma y no, como Escoto Eriugena, la revelación de los principios del universo. El contacto entre la vida religiosa y la historia del pensamiento intelectual, que se mantenía desde hacía siglos, cambia de aspecto en este misticismo.

BIBLIOGRAFIA

I Y II

ALVAREZ GONZÁLEZ, F.: *La filosofía del Renacimiento*, Univ. de Cuenca, Ecuador, 1952.
ANDRES HERNAN SANZ, T. de: «Dimensiones "renacentistas" de la filosofía medieval», *Pensamiento*, 27 (Madrid, 1971).
BURCKHARDT, J.: *La cultura del Renacimiento en Italia*, Barcelona, 1964.
—*La civilisation en Italie au temps de la Renaissance*, Paris, 1885.
BUSSON, H.: *Les sources et le devéloppement du rationalisme dans la littérature française de la Renaissance (1533-1601)*, Paris, ² 1957.
CASSIRER, E.: *Individuo y cosmos en la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, 1951.
—*El problema del conocimiento en la filosofía y en la ciencia modernas*, I-IV, México, 1953-1957.
CHARBONNEL, J. R.: *La pensée italienne au XVIᵉ siècle et le courant libertin*, Paris, 1917.
CHASTEL, A., y KLEIN, R.: *El humanismo*, Barcelona, 1964.
DILTHEY, G.: *Hombre y mundo en los siglos XVI y XVII*, México, 1944.
FERGUSON, W. K.: *The Renaissance dans la pensée historique*, Paris, 1950.
GARIN, E.: *L'umanesimo italiano*, Bari, 1952.
—*La cultura filosófica del Rinascimento italiano*, Firenze, 1961.
—*Scienza e vita civile nel Rinascimento italiano*, Bari, 1965.
KRISTELLER, P. O.: *Ocho filósofos del Renacimiento italiano*, México, 1970.
MARTIN, A. von: *Sociología del Renacimiento*, México, 1946.
RANDALL, J. H.: *La formación del pensamiento moderno*, Buenos Aires, 1952.
SAITTA, G.: *Il pensiero italiano nell'Umanesimo e nel Rinascimento*, I-III, Firenze, ² 1961.

Sobre el movimiento científico, cf.:
KOYRÉ, A.: *Copernic. Des revolutions des orbes célestes*, Paris, 1934.
—*From the Close World to the Infinite Universe*, Baltimore, 1957.
KUHN, Th. S.: *The Copernican Revolution*, Harvard, 1957.
TATON, R.: *Historia general de las ciencias*, I-V, Destino, Barcelona, 1971-1975, cf. t. II, «La ciencia moderna», A. Koyré, *Las ciencias exactas*, pp. 22-121.

Sobre los problemas religiosos, cf.:
ARANGUREN, J. L. L.: *El protestantismo y la moral*, Madrid, 1954.

[61] TERESA DE JESÚS, *Libro de la Vida*, en *Obras completas*, BAC, ⁷ 1977, pp. 111 ss.

—*Catolicismo y protestantismo como formas de existencia*, Madrid, [2] 1957.
BLOCH, E.: *Thomas Münzer, teólogo de la revolución*, Madrid, 1968.
FEBVRE, L.: *Le problème de l'incroyance au XVIe siècle: la religion de Rabelais*, Paris, [2] 1947.
—*Martín Lutero, un destino*, México, 1966.
—*Erasmo, contrarreforma y el espíritu moderno*, Barcelona, 1971.
GARCÍA-VILLOSLADA, R.: *Martín Lutero*, B.A.C., Madrid, 1973.
HUIZINGA, J.: *Erasmo*, Barcelona, 1946.
LORTZ, J.: *Historia de la Reforma*, Madrid, [2] 1963.
MARGOLIN, J.-C.: *Douze années de bibliographie érasmienne*, Paris, 1963.
—*Le «De puerili institutione» d'Erasme*, Paris, 1965.
RENAUDET, A.: *Pré-réforme et humanisme à Paris au temps des guerres d'Italie (1494-1517)*, Paris, [2] 1953.
—*Etudes érasmiennes (1521-1529)*, Paris, 1959.

III

BALLESTERO, M.: *La revolución del espíritu*, Madrid, 1970.
COLOMER, E.: «Nicolás de Cusa: un pensamiento entre tradición y modernidad», *Pensamiento*, 20 (1964), pp. 391-416.
CUSA, Nicolás de: *Opera opuscula varia*, Strasbourg, 1488; Cortemaggiore, Milano, 1502; ed. L. d'Etaples, Paris, 1514; ed. H. Petrus, Bassel, 1565.
—*Opera omnia*, ed. crítica de la Academia de Heidelbeg, Leipzig-Hamburg, 1932 ss.
—*Philosophische-theologische Schriften*, I-II, Wien, 1964-1966.
—*Cusanus-Texte*, I, *Predigten*, I-III, Heidelberg 1928-1940; II, *Traktate*, Heidelberg, 1935; III, *Marginalien*, Heidelberg, 1941; IV, *Briefwechsel*, I-IV, Heidelberg, 1942-1956.
—*Oeuvres choisies*, trad. M. de Gandillac, Paris, 1942.
—*La docta ignorancia*, trad. M. Fuentes Benot, Aguilar, Buenos Aires, 1957; Orbis, Barcelona, 1985.
—«De Deo abscondito», trad. C. Lascaris Comneno, *Revista de Filosofía de la Universidad de Costa Rica*, 1 (1958).
GANDILLAC, M. de: *La philosophie de Nicolas de Cues*, Geneve, 1974.
HAUBST, R.: *Die Christologie des Nikolaus von Kues*, Freiburg, 1956.
JASPERS, K.: *Nikolaus Cusanus*, München, 1964.
MARTÍNEZ GOMEZ, L.: «Libertad del espíritu en Nicolás de Cusa», en *Nicolás de Cusa en el V centenario de su muerte*, Madrid, 1967, pp. 5-32.
—«El hombre «mensura rerum», en Nicolás de Cusa», *Pensamiento*, 21 (1965), pp. 41-64.
MEUTHEN, E.; PLATZECK, E.; KOCH, J.; GANDILLAC, M. de, y HAUBST, R.: *Das Cusanus-Jubiläum*, Mainz, 1964.
VARIOS: «Nicolás de Cusa», *Folia Humanistica*, 2, núm. dedicado a N. de Cusa (Barcelona, 1964).
VOLKMANN-SCHLUCK, K. H.: «La filosofía de Nicolás de Cusa. Una forma previa de la metafísica moderna», *Revista de Filosofía*, 67 (Madrid, 1958), pp. 437-458.

IV

COLOMER, E.: «Pico de la Mirándola, ayer y hoy», *Razón y Fe*, 169 (Madrid, 1964).
CHASTEL, A.: *Marsile Ficin et l'art*, Paris-Genève, 1954.
FICINO, Marsilio: *Opera omnia*, I-II, Bassel, [2] 1576; Paris, 1641; Torino, 1962.
—*Theologia platonica*, Firenze, 1482.
—*Supplementum Ficinianum*. Opuscula inedita et dispersa, I-II, ed. P. O. Kristeller, Paris, 1957.
—*Theologie Platonicienne. De la immortalité des âmes*, ed. R. Marcel, Paris, 1964-1965.

—*De amore o Comentario a «El Banquete» de Platón*, ed. R. de la Villa Ardura, Tecnos, Madrid, 1986.
GARIN, E.: *Giovanni Pico della Mirandola*, Firenze, 1937.
KRISTELLER, P. O.: *The Philosophy of M. Ficino*, New York, 1943.
MONTES, E.: «Pico de la Mirándola en la estética del Renacimiento», *Revista de Ideas Estéticas*, 3 (Madrid, 1945).
PICO DELLA MIRANDOLA: *Opera*, Venezia, 1946.
—*Opera omnia*, ed. E. Garin, Firenze, 1942-1956.
—«De la dignidad del hombre», trad. E. Goguel, *Notas y Estudios de Filosofía*, 4 (Tucumán, 1953).
—*Oración acerca de la dignidad del hombre*, Puerto Rico, 1969.

V

FIORENTINO, V.: *P. Pomponazzi*, Firenze, 1868.
NARDI, B.: *Saggi sull'Aristotelismo padovano del secolo XIV al XVI*, Firenze, 1958.
POMPONAZZI: *Opera*, Bassel, 1567.
—*De inmortalitate animae*, ed. E. Gentile, Messina, 1925.
—*De fato*, ed. R. Lemay, Lugano, 1957.
—*Les enchantements*, trad. H. Busson, Paris, 1930.
RANDALL, J. H.: *The School of Padua and the Emergence of Modern Science*, Firenze, 1961.

VI

BELLINI, A.: *G. Cardano e il suo tempo*, Milano, 1947.
CARDANO, Gicolamo: *Opera omnia*, I-X, Lyon, 1963.
—*Ma vie*, trad. J. Dayre, Paris, 1926.
MABILLEAU, L.: *Cesare Cremonini, la philosophie de la Renaissance en Italie*, Paris, 1881.

VII

DUHEM, P.: *Etudes sur Léonard de Vinci*, I-III, Paris, 1906-1913.
FARRE, L.: «Técnica y teoría en la estética de Leonardo da Vinci», *Norte*, 13 (Tucumán, 1952).
LUPORINI, C.: *La mente di Leonardo*, Firenze, 1953.
UCELLI, G: *Scritti di meccanica*, Milano, 1940.
—*Léonard de Vinci et l'expérience scientifique au XVI[e] siècle*, Paris, 1951.

VIII

HIRAM, H.: *The Counter Renaissance*, New York, 1950.
MERLEAU-PONTY, M.: «Lecture de Montaigne», en *Eloge de la philosophie et autres essais*, Paris, 1965.
MONTAIGNE, M. de: *Ensayos*, I-II, Madrid, 1962.
OSPINA, C.: «El espíritu crítico de Montaigne», *Ideas y Valores*, 13 (Bogotá, 1962).
SÁENZ HAYES, R.: *Miguel de Montaigne*, Buenos Aires, [3] 1946.
STROWSKY, F: *Montaigne*, Paris, [2] 1931.
VILLEY, P.: *Les sources et l'evolution des «Essais» de Montaigne*, Paris, 1908.

IX

ALLEN, J. W.: *A History of Political Thought in the XVI Century*, London, ² 1951.
BARBIERI, L.: «Maquiavelo y la estructura sociológica del Estado moderno», *Universitas*, 19 (Tucumán, 1961).
BARRIERE, J.: *Etienne de la Boetie contre Machiavel*, Paris, 1908.
CONDE, F. J.: *El saber político en Maquiavelo*, Madrid, 1948.
LA BOETIE, E. de: *Discours de la servitude volontaire*, ed. P. Bonnefon, Paris, 1922.
—*Discurso de la servidumbre voluntaria o el Contra uno*, Estudio preliminar, trad. y notas de J. M. Hernández Rubio, Tecnos, Madrid, 1986.
MAQUIAVELO, N.: *Obras*, trad. J. A. G. Larroyo, Barcelona, 1961.
—*El príncipe*, trad. L. A. Arocena, Madrid, 1955.
MEINECKE, F.: *La idea de la razón de Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1959.
MESNARD, P.: «Du Vair et le néostoïcisme», *Revue d'Histoire et de Philosophie*, 2 (1928).
—*L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, ² 1951.
NAEF, W.: *La idea del Estado en la Edad Moderna*, Madrid, 1947.
RENAUDET, A.: *Machiavel, étude d'histoire des doctrines politiques*, Paris, ² 1956.
RITTER, G.: «Maquiavelo y los orígenes del nacionalismo moderno», en *El problema ético del poder*, Madrid, 1972, cap. 2.
RUGGIERO, G. de: *Historia del liberalismo europeo*, Madrid, 1944.
STRAUS, L.: *Meditación sobre Maquiavelo*, Madrid, 1964.
TIERNO GALVÁN, E.: *Tradición y modernismo*, Madrid, 1962.
TRUYOL, A.: «Maquiavelo», *Revista de Occidente*, 81 (1969).
USCATESCU, G.: *Maquiavelo y la pasión del poder*, Madrid, 1969.
—*De Maquiavelo a la razón de Estado*, Madrid, 1969.
VILLARI, P.: *Maquiavelo. Su vida y su tiempo*, Barcelona, ⁶ 1965.
ZANTA, L.: *La renaissance du stoïcisme au XVIe siècle*, Paris, 1914.

X

FELCKENSTEIN, J. O.: «P. Ramus et l'humanisme bâlois», en *La science au XVIe siècle*, Paris, 1960, pp. 117 ss.
HOOYKAAS, R.: «Pierre de la Ramée et l'empirisme scientifique au XVIe siècle», en *La science au XVIe siècle*, Paris, 1960, pp. 297 ss.
WADDINGTON: *Ramus et ses écrits*, Paris, 1856.

XI

BODIN, J.: *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Mesnard, Paris, 1951 ss.
—*La methode de l'histoire*, trad. P. Mesnard, Les Belles Lettres, Paris, 1941.
—*Los seis libros de la República*, Tecnos, Madrid, 1986.
CONDE, F.-J.: «El pensamiento político de Bodino», *Anuario de Historia del Derecho* (Madrid, 1935).
MESNARD, P.: *Jean Bodin en la historia del pensamiento*, Instituto de Estudios Políticos, Madrid, 1962.
POSTEL, G.: *De orbis terrae concordia, libri IV*, Bassel, 1554.
—*De nativitate mediatoris*, Bassel, 1547.
—*Liber de causis seu de principiis naturae utriusque*, Paris, 1552.
—*De rationibus Saneti*, Paris, 1542.
TIERNO GALVAN, E.: «Los supuestos scotistas de la teoría política de Bodin», en *Escritos (1950-1960)*, Tecnos, Madrid, 1971.

XII

ABBAGNANO, N. B.: *Telesio*, Milano, 1941.
FIORENTINO, F.: *D. Telesio*, I-II, Firenze, 1872-1874.
SOLERI, G.: *Telesio*, Brescia, 1945.
TELESIO, B.: *De rerum natura*, ed. U. Stampato, Modena-Roma, 1910-1923.

XIII

BASSOLS, C.: *Jordano Bruno. Drama en tres actos y en verso tomado de la muerte de Jordano Bruno en 1600*. Madrid, 1879.
BRUNO, G.: *Dialoghi italiani*, ed. G. Gentile-Aquilecchia, Firenze, 1958.
—*Opera latina conscripta*, I-VIII, ed. F. Fiorentino y otros, Stuttgart, 1961-1963.
—*De la causa, principio y uno*, trad. A. Vasallo, Buenos Aires, 1941.
—*Sobre el infinito universo y los mundos*, ed. A. J. Capelleti, Madrid, 1972.
—*Mundo, magia, memoria*, introd. y notas de I. Gómez de Liaño, Madrid, 1973.
CORSANO, A.: *Il pensiero di G. Bruno nel suo svolgimento storico*, Firenze, 1940.
MICHEL, P.-H.: *La cosmologie de Giordano Bruno*, Paris, 1962.
MONDOLFO, R.: *Figuras e ideas de la filosofía del Renacimiento*, Buenos Aires, [2] 1968.
—*Tres filósofos del Renacimiento: Bruno, Campanella, Galileo*, Losada, Buenos Aires, 1947.
NAMER, E.: *Les aspects de Dieu dans la philosophie de G. Bruno*, Paris, 1926.
TOCCO, F.: *Le opere latine di G. Bruno esposte e confrontate con le italiane*, Firenze, 1889.
YATES, F. A.: *G. Bruno and the Hermetic Tradition*, London, 1964.

XIV

BLANCHET, L.: *Campanella*, Paris, 1930.
CAMPANELLA, T.: *Tutte le Opere*, ed. L. Firpo, Milano, 1954.
—*Inediti theologicorum*, I-VI, ed. R. Amerio, Roma, 1959 ss.
—*Aforismos políticos*, trad. M. Hurtado Bautista, Madrid, 1956.
—*La Ciudad del Sol*, trad. A. Caballero, Madrid, 1972.
CORSANO, A.: *T. Campanella*, Bari, [2] 1961.
DÍAZ DEL CORRAL, L.: «Campanella y la monarquía hispánica», *Revista de Occidente*, 53-54 (Madrid, 1967).
FIRPO, L.: *Bibliografía degli scritti di T. Campanella*, Torino, 1940.
TRUYOL, A.: *Dante y Campanella. Dos visiones de una sociedad mundial*, Tecnos, Madrid, 1968.
WALKER, J.P.: *Spiritual and Demonic Magic from Ficino to Campanella*, London, 1958.

XV

ARANGUREN, J. L. L.: *San Juan de la Cruz*, Madrid, 1973.
BARUZZI, J.: *Saint Jean de la Croix et le problème de l'experience mystique*, Paris, [2] 1931.
CAMÓN AZNAR, J.: *Arte y pensamiento en san Juan de la Cruz*, Madrid, 1972.
JUAN DE LA CRUZ, San: *Obras completas*, B. A. C., Madrid, [4] 1960.
MOREL, G.: *Le sens de l'existence selon sain Jean de la Croix*, I-III, Paris, 1961.
OECHSLIN, L.: *L'Intuition mystique de sainte Thérèse*, Paris, 1946.

Pelle-Dovel, I.: *San Juan de la Cruz y la noche mística*, Madrid, 1963.
Saínz Rodríguez, P.: *Espiritualidad española*, Madrid, 1961.
Sansón, H.: *El espíritu humano según san Juan de la Cruz*, Madrid, 1962.
Teresa de Jesús, Santa: *Obras completas*, B. A. C., Madrid, 1962.

CUARTA PARTE

EL SIGLO XVII

CAPITULO I

CARACTERES GENERALES DEL SIGLO XVII

1. LA CONCEPCION DE LA NATURALEZA HUMANA: AUTORIDAD Y ABSOLUTISMO

Ningún siglo tuvo menos confianza que el XVII en las fuerzas espontáneas de una naturaleza abandonada a sí misma. ¿Dónde encontrar pintura más negativa del hombre natural, entregado sin norma al conflicto de las pasiones, que entre los políticos y moralistas de este siglo? Hobbes coincide en este punto con La Rochefoucauld y éste con el jansenista Nicole; para Hobbes, esos siniestros animales de presa que son los hombres en estado natural no pueden ser dirigidos más que por un soberano absoluto; y los jansenistas no admitirían que movimiento alguno de caridad y amor viniese de otra parte que de la gracia divina para el hombre entregado por el pecado a la concupiscencia.

Además, el siglo XVII es el de la contrarreforma y el absolutismo real. La contrarreforma acaba con el paganismo del Renacimiento; es la expansión de un catolicismo que considera como tarea necesaria la dirección de las inteligencias y de las almas; la orden de los jesuitas proporciona educadores, directores de conciencia, misioneros; en Francia llega a tener más de doscientos colegios; en todas partes se enseña el tomismo según la interpretación del jesuita Suárez, que consigue suplantar, hasta en las universidades de los países protestantes, a la doctrina de Melanchton. La contrarreforma es un movimiento procedente de Roma y que asegura su éxito mediante iniciativas privadas: la monarquía es galicana en Francia y anglicana en Inglaterra. A pesar de lo cual, el mismo poder real, en Francia, no duda en utilizar medios violentos para asegurar la unidad religiosa, hasta que la revocación del edicto de Nantes suprime pura y simplemente el protestantismo.

El absolutismo real no es el poder de un individuo fuerte, capaz de mantener a sus súbditos en la obediencia mediante su prestigio personal o bien por medios violentos, sino que es una función social independiente de la persona que la ejerce y que persiste incluso cuando, durante largas minorías de edad, son los validos todopoderosos quienes ejercen el poder en nombre del príncipe. Esa función social, de origen divino, impone más deberes que derechos; y el rey, absoluto por derecho divino, pero sometido antes que nadie a su propia mi-

sión por elección divina, como elegido por Dios para él, no se parece ya en nada al tirano del Renacimiento.

Por tanto, esos sometimientos, religiosos o políticos, son admitidos, consentidos, considerados necesarios por los beneficios que acarrean. La rigidez de la norma no parece esclavitud sino armazón indispensable para que el hombre no caiga, desarticulado e indeciso, como el Montaigne de los *Ensayos*. El ceremonial le guía en las relaciones sociales como el ritual en la iglesia.

Sin embargo, hay no pocas resistencias. En Inglaterra, el absolutismo de derecho divino se aparta dos veces de la voluntad general y sucumbe. En Francia, la unidad religiosa no puede establecerse sino a costa de persecuciones. Holanda, durante todo el siglo XVII, es el refugio de los perseguidos de todos los países: los judíos de España y Portugal, los socinianos de Polonia, los protestantes de Francia; refugio precario, por otra parte, donde también son amenazados con frecuencia. La propia religión católica se ve minada en Francia, su país preferido, por la polémica de jansenistas y molinistas y, a finales del siglo, por el escándalo del misticismo de Madame Guyon. Detrás de estos hechos, que estallan a la luz pública, se oculta una labor intelectual que se traduce en miles de incidentes, en miles de libros o libelos, hoy olvidados. Las llamadas en favor de la libertad y la tolerancia no empezaron en el siglo XVIII; se habían oído constantemente a lo largo de todo el siglo XVII, sobre todo en Inglaterra y en Holanda; y el siglo termina con la áspera discusión entre Bossuet, que sostiene el derecho divino de los reyes, y el ministro protestante Jurieu, que defiende la soberanía del pueblo.

Pero, vistas más de cerca, esas llamadas y esas polémicas llevan la marca del siglo: no proceden de individualistas que exijan respeto para sus opiniones particulares.

Una de las producciones más características del siglo, en tal sentido, es el *De jure belli et pacis* (1625) de Hugo Grotius (1583-1645), autor de la doctrina del derecho de la naturaleza, que pretende hallar normas universales y obligatorias para todos los hombres hasta en las relaciones de violencia que se dan entre ellos. Y no se apela a los individuos sino a la razón impersonal para decidir si una guerra es justa o injusta, si el príncipe tiene derecho o no a imponer una religión a sus súbditos, y cuál es la amplitud legítima de su poder. En todos los puntos en que Maquiavelo veía conflictos de fuerzas individuales, resolubles únicamente mediante la violencia, Grotius ve relaciones defintivas de derecho. El derecho natural es una orden de la razón que impone o prohíbe una acción según que concuerde o no con la naturaleza del ser razonable; es una norma sin arbitrio alguno que ni el mismo Dios podría cambiar. A este derecho natural se une el derecho positivo, establecido por Dios, cuando se trata de la religión positiva, o por el soberano, cuando se trata de la legislación civil: la única gran

norma del derecho positivo consiste en no contradecir al derecho natural. En contrapartida, dentro de esos límites, es de derecho natural respetar el derecho positivo. Por esa vía, el sistema de Grotius conduce en gran medida a la obligación de respetar los poderes establecidos. No admite, por ejemplo, en modo alguno, el derecho de resistencia del pueblo contra el soberano. En efecto, la razón por la que el pueblo se reúne en sociedad y se da a sí mismo un soberano estriba en que los individuos son demasiado débiles para subsistir aislados y nada les impide dar a un soberano el poderío supremo: el que posee un amo sobre sus esclavos. El sentido de semejante intento salta a la vista: justificar ante la razón ciertos derechos positivos, como el derecho de guerra, de castigo, de propiedad, de soberanía. El derecho no se ha elaborado para independizar a los hombres entre sí, sino para unirlos. Y si Grotius pide tolerancia para todas las religiones positivas, no la admite cuando se trata de ateos y negadores de la inmortalidad del alma: existe una religión natural que obliga, como el derecho natural.

Desde la misma perspectiva se plantea, pues, la cuestión de la tolerancia. En Inglaterra, por ejemplo, los alegatos en favor de la tolerancia son de dos tipos: proceden de hombres que o bien quieren llegar a encontrar la razón mediante una religión natural suficientemente comprensiva como para unir a todas las iglesias y acabar con sus disensiones, o bien reclaman la libertad de interpretación de la Biblia, «única religión de los protestantes», según proclama Chillingworth. A la primera corriente pertenece Herbert de Cherbury, que en *De veritate* (1638) se propone acabar con las controversias religiosas y con «la terquedad con que el miserable hombre abraza todas las opiniones de los doctores o bien las rechaza todas, como si no pudiera elegir»[1]. Esa elección deberá realizarse distinguiendo las nociones comunes, que son primitivas, independientes, universales, necesarias y ciertas, de las creencias advenedizas. Esas nociones comunes forman un auténtico *credo,* afirmando la existencia de un soberano que debe ser objeto de culto, y enseñando que ese culto consiste principalmente en llevar una vida virtuosa, que los vicios deben expiarse mediante el arrepentimiento y serán castigados después de la muerte de la misma manera que será recompensada la virtud: una religión natural que establece la paz universal, no sin una severa crítica de la ilusión de las «revelaciones particulares» y, en especial, de la pretendida necesidad de una gracia divina, particular de cada uno, para la salvación. A finales del siglo, Locke habla este mismo lenguaje.

En la segunda corriente se mantiene el espíritu del libre examen

[1] Edición de 1639, p. 52.

propio de la Reforma. Pero, en la intención de quienes lo defienden, este libre examen sólo pretende suprimir gradualmente, mediante la crítica independiente, todo lo que Bossuet llamaba «opiniones particulares» y «variaciones»; es, por tanto, un medio de llegar a la «catolicidad», aunque por una vía distinta de la autoridad. Esta libertad, con los conflictos que supone, es para Milton la condición de la verdad que debe conquistarse mediante una progresión continua (*Areopagitica,* escrita en 1644, después de la victoria de Cromwell), pues las aguas de la verdad «se corrompen en los mares cenagosos de la ortodoxia y de la tradición»[2]. La verdad adopta sin duda formas cambiantes y «quizá acompase su voz al unísono con los tiempos», lo cual no es escepticismo, pues la verdad en sí continúa siendo «lo más fuerte después del Todopoderoso».

Si la tolerancia va unida a un fuerte sentimiento religioso, que vincula a los hombres, el escepticismo de los librepensadores, por el contrario, conduce a la intolerancia religiosa, otro modo de llegar a la unidad: son ellos, los discípulos de Maquiavelo, quienes sostienen la necesidad de una religión de estado. Hobbes nos ofrece el ejemplo, y Harrington, en su *Oceana,* describe una iglesia estatal que controlará la formación del clero en las universidades. Y al contrario, fue precisamente en los ambientes religiosos de Inglaterra donde se formó la idea de un estado laico, completamente independiente de los asuntos religiosos[3]: son los anabaptistas quienes, a principios del siglo, proclaman que una iglesia nacional, a la que se pertenece desde que se nace, está en contradicción con la fe, don personal del Espíritu santo. Y son ellos los que predican la rebelión contra los príncipes intolerantes.

A pesar de todos estos conflictos, tanto los partidarios de la religión natural como los defensores de la revelación, tanto los que luchan por la tolerancia como los apologistas de la religión estatal, buscan lo mismo: una unidad capaz de enlazar y mantener unidos a los individuos.

También el socinianismo, movimiento que a finales del XVI se extiende por Polonia, Holanda e Inglaterra, rechaza todo lo que en la religión está sujeto a controversia y disensión. Es como un nuevo arrianismo, al que da nombre Fausto Sozzini, italiano refugiado en Polonia desde 1579. Niega la trinidad, la divinidad de Cristo y el valor sacramental de la eucaristía y del bautismo de los niños. Al negar, de modo especial, la teoría de la satisfacción, según la cual la justicia de Dios sólo podía ser satisfecha por la pasión de su propio hijo, los

---

[2] Citado por D. SAURAT, *Milton et le matérialisme chrétien en Angleterre,* Paris, 1928, p. 206.

[3] M. FREUND, *Die Idee der Toleranz im England der grossen Revolution,* Halle, 1927, pp. 224 ss.

socinianos simplifican la religión, suprimiendo de ella todos los misterios y su aspecto sobrenatural; y no porque se nieguen a apoyarla sobre la revelación de las Escrituras, sino porque «piensan no excluir la razón, sino incluirla, al afirmar que la sagrada Escritura basta para salvarse». A esta racionalidad de las creencias se une la exigencia de la tolerancia, que es para ellos la condición de la estabilidad social: «Cuando el vínculo —escriben, dirigiéndose a los estados de Holanda, en 1654— que mantiene bajo la misma ley a todos los que no opinan igual acerca de las cosas divinas empieza a romperse, todo se desmorona y retrocede».

Los arminianos o remostrantes que, a partir del sínodo de Dordrecht (1618), se separan del calvinismo, pretenden borrar de la teoría de la gracia todo lo que hay en ella de misterioso, de inconmensurable, con las nociones humanas de justicia. Arminius (1560-1609) niega el «decreto absoluto» de Dios, quien, según Calvino, decide salvar las almas que quiere, sin motivo alguno inteligible para nosotros, y afirma, oponiéndose a su adversario Gomar (1563-1641), que cada cual debe responder de la sanción en que incurriere.

Por otro camino, también los católicos buscan apasionadamente la unidad. No la encuentran más que en la autoridad de origen divino, en la tradición continuada y en la disciplina de la iglesia, mientras que las sectas de las que acabamos de hablar la sustentaban en la razón. El debate acerca de la gracia, que pone en la palestra al jansenismo y al molinismo desde 1640, es una lucha entre teólogos que se acusan mutuamente de ser infieles a la tradición o de faltar a la disciplina: se trata, pues, de la vida cristiana misma y no de discusiones teóricas.

Además, los jesuitas siguen utilizando su táctica constante de trasladar el debate del terreno doctrinal y dogmático al de la disciplina: hicieron condenar a Port-Royal, no por haber sostenido tal o cual dogma acerca de la gracia, sino por haber opuesto resistencia a la autoridad del papa y del rey. Si Richelieu encarceló a Saint-Cyran en el fuerte de Vincennes en 1638, fue por instigación de los jesuitas, porque había sostenido, contra ellos, los derechos de la jerarquía secular.

La cuestión de los límites de la autoridad espiritual constituye, efectivamente, el principal incidente de esta lucha. El síndico de la facultad, P. Cornet, presenta a la facultad, en 1649, cinco proposiciones acerca de la gracia eficaz, con la intención de conseguir la condena de Jansenius y sus partidarios, pero sin citar expresamente al autor de aquéllas. Las cinco serán condenadas en 1635 por el papa Inocencio X. Pero esa decisión, aceptada sin protestas por Arnauld y los suyos, no satisfizo a los jesuitas, que pretendían, además, que fueran reconocidas como extraídas del *Augustinus* de Jansenius. A la cuestión de derecho: ¿son heréticas estas cinco proposiciones?, se une ahora una cuestión de hecho: ¿proceden de Jansenius? Para establecer el va-

lor del derecho no hay más método que la autoridad, pero para establecer el del hecho, sólo cuenta la experiencia. Y, en 1654, una asamblea de obispos decide que las cinco proposiciones son del *Augustinus,* no porque las hayan encontrado allí, sino porque la bula de 1653 parece atribuírselas a Jansenius. En 1655, el papa Alejandro VII renueva la condena, tratando de «hijos de la iniquidad» a los que no crean que las proposiciones están en Jansenius, y se redacta un formulario que afirma simultáneamente tal derecho y tal hecho y que debe ser suscrito por todos los eclesiásticos y religiosos de Francia. En 1665, una nueva bula ordena la firma del formulario, prohibiendo que vaya acompañado de restricción alguna. Los religiosos de Port-Royal protestaron, explicando que aunque se sometían por completo al papa en cuanto al derecho, no podían afirmar la existencia de un hecho que no estaban en condiciones de verificar por sí mismos.

Por lo que se refiere al fondo del debate, la teoría de la gracia, los partidarios de Port-Royal (a los que se tachaba, a su pesar, de jansenistas) pretendían que el hombre llegase a ser consciente de toda su debilidad cuando está aislado y separado del principio universal de los seres. El hombre sólo puede aprender lo que es y lo que puede mediante la revelación, y el poder de su voluntad hacia el bien sólo se ejerce bajo la influencia eficaz de la gracia: una forma especialmente aguda de la hostilidad profunda entre el humanismo naturalista del Renacimiento, que pretendía hallar en las maravillas de la antigüedad el testimonio del poder de la naturaleza humana, y las condiciones de la vida cristiana; y, sin embargo, una forma nueva y muy actual, porque hay que subrayar que el jansenismo permite e incluso apoya cuanto hay de vivo y fecundo en la corriente intelectual procedente del siglo XVI. Nicole dice de la geometría: «Su objeto no tiene relación alguna con la concupiscencia» [4]. Hay también todo un conjunto de ciencias, las ciencias de las cosas del mundo material (astronomía, física), en las que no interviene el interés de nuestro amor propio y donde la luz natural, no disminuida por el pecado, permite al hombre encontrar por sí mismo la verdad. Arnauld llega incluso más lejos al conceder que una sociedad, cualquiera que sea, no podría existir sin observar normas de justicia que provienen de una ley natural cuyo conocimiento es innato al hombre. Los jansenistas, hostiles hasta en eso frente a la escolástica, aceptan todo el innatismo del Renacimiento: son, a su manera, humanistas.

Sólo las verdades conocidas por la luz natural y la conducta inspirada por ella pueden justificarnos ante Dios y salvarnos. Arnauld refuta en 1641 el libro de La Mothe le Vayer, *De la vertu des payens,* en que el autor, haciendo acopio de grandes modelos de la antigüe-

---

[4] Citado por J. LAPORTE, *La doctrine de la grâce chez Arnauld,* Paris, 1949, p. 74.

dad, venía a concluir la inutilidad de la salvación a través de Cristo[5]. Arnauld respondía que son virtudes estériles, y exclusivamente aparentes, como se demuestra al analizar sus móviles: la ambición, la vanidad, la búsqueda de una satisfacción íntima, el pecado fundamental, en suma, que consiste en creer en la propia suficiencia. Nada hay tan parecido a los efectos de la caridad como los efectos del amor propio. «En aquellos estados en que (la caridad) no tiene entrada porque la verdadera religión ha sido desterrada, no se deja por ello de vivir con tanta paz, seguridad y comodidad como si se estuviese en una república de santos»[6]. Y es que el amor propio «imita las principales acciones de la caridad» y produce la «honradez humana», la humildad, la beneficencia, la moderación. Los jansenistas adoptan los mismos puntos de vista que el duque de La Rochefoucauld, cuyas célebres *Sentences et maximes morales* datan de 1665. Es conocido el testimonio que ese gran señor ofreció de sí mismo: «Soy poco sensible a la piedad y quisiera no serlo en absoluto. Sin embargo, no dejaría de hacer todo lo posible para consolar a una persona afligida, y creo que se debe hacer todo, hasta demostrarle la mayor compasión con su desgracia...; pero sostengo también que hay que contentarse con ofrecer esa condolencia y guardarse muy bien de compartirla»[7]. No podría encontrarse mejor comentario de las opiniones jansenistas.

Siendo así, no hay más moral ni virtud que la moral y la virtud cristianas, las cuales deben ser separadas de la vida del mundo, que tiene sus propias reglas. Pero no encuentran apoyo alguno en la naturaleza ni en la sociedad, y sólo son posibles mediante una especie de transmutación de nuestra voluntad bajo la influencia de la gracia divina; influencia irresistible y que, sin embargo, no destruye, sino al contrario, fortifica el libre albedrío, si es verdad que Dios y el alma no son dos realidades yuxtapuestas y externas una a otra sino que, bajo la influencia de la gracia, se penetran y unen íntimamente.

2. LA CONCEPCION DE LA NATURALEZA EXTERIOR: GALILEO, GASSENDI Y EL ATOMISMO

Así pues, la idea que el hombre se forma de su propia naturaleza se transforma: pasó por completo el ardor individualista del Renacimiento. Ahora se cree que el individuo debe apoyarse en la unión y el orden, ya sea esta unión la de la razón o la de la autoridad. Y la imagen que se hace de la naturaleza exterior cambia igualmente: la

[5] *Ibid.*, p. 137.

[6] P. NICOLE, *Essais de morale*, en *Oeuvres philosophiques et morales*, editadas por C. Jourdain, París, 1845, p. 181.

[7] Retrato del duque, hecho por sí mismo e impreso en 1658.

viva e inquieta espontaneidad que veía en ella un Bruno es sustituida por las rígidas reglas del mecanicismo. Del animismo renacentista, representado aún por Campanella, no quedan más que débiles rastros. No sólo se quita la vida a la naturaleza, sino que Descartes se la quita hasta al ser vivo, al hacer de él una simple máquina. Las formas sustanciales de Aristóteles son condenadas hasta en las universidades. En Leiden se preguntan, desde antes de 1618, qué son esos seres «realmente distintos de la materia y, sin embargo, materiales, si no es que una parte de la materia se cambia en forma, si la forma no preexiste en la materia, como un banco en la madera de la que está hecho» [8].

Se extiende por todas partes una concepción mecanicista que aparta de la naturaleza todo lo que pudiera parecerse a una espontaneidad viva. Esa tendencia se impone tanto en Galileo, Hobbes o Descartes como en otros filósofos más oscuros, renovadores de Demócrito o Epicuro, como Gassendi, Basson o Bérigard.

Galileo (1564-1642) no fue precisamente autor de una teoría del mecanicismo universal, pero condujo a ella al crear una ciencia físico-matemática de la naturaleza, capaz de prever los fenómenos. No dice lo que son las cosas pero muestra, mediante experimentos, que las matemáticas, con sus triángulos, sus círculos y sus figuras geométricas, constituyen el único lenguaje capaz de descifrar el libro de la naturaleza. Le interesaba más el método de investigación que la naturaleza de los seres. El «método compositivo» reúne en una sola fórmula matemática gran número de hechos observados, como en las fórmulas en que expresa sus descubrimientos acerca de las leyes de la gravedad, y el «método resolutivo» permite deducir de esas leyes un gran número de hechos. Por primera vez encontramos una idea clara y pura de la ley natural como relación funcional; y, desde ese momento, los progresos de las matemáticas irán acompasados con los de la física, lo que impondrá al filósofo una nueva manera de plantear el problema de la relación del espíritu, en torno a las matemáticas, y de la naturaleza interpretada por ellas. Además, esos métodos no son posibles más que por la medida exacta de los fenómenos, y los datos numéricos de la experiencia serán los únicos que cuenten cuando se trate de descubrir leyes. Galileo acabará considerando como única realidad verdadera la que puede medirse. Reaparecen en él, por tanto, las ideas de Demócrito; las cualidades sensibles, como el color o el olor, no están en las cosas, puesto que podemos representar a las cosas sin ellas; el sonido o el calor no son, al margen del espíritu, sino modos de movimiento. Galileo se vio abocado, por la misma razón, hacia la teoría corpuscular de la materia, aunque no llegó a creerla cierta. Sostuvo también el sistema de Copérnico, cuyas pruebas experimen-

[8] Citado en P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, I-XX, Rotterdam, 1741, artículo *Heidanus*.

tales buscaba, y se sabe que fue condenado por la Inquisición, en 1632, a abjurar de su opinión ante el Santo Oficio. El mecanicismo universal se insinúa en Galileo, por tanto, como descubrimiento técnico y no como necesidad fundada en la naturaleza del espíritu y de las cosas. Por esta misma razón deja que persistan en su pensamiento muchos elementos anticuados, como la distinción aristotélica entre movimiento natural y movimiento violento o la tendencia espontánea del astro al movimiento circular (que es la negación implícita del principio de inercia, fundamento del mecanicismo universal)[9].

El movimiento atomista y antiaristotélico que se observa en Francia a comienzos del siglo XVII y que, por lo demás, continúa el atomismo del Renacimiento, muestra la misma tendencia. Sébastien Basson escribió un libro cuyo título mismo es ya agresivo: *Philosophiae naturalis adversus Aristotelem libri XII in quibus abstrusa veterum physiologia restauratur, et Aristotelis errores solidis rationibus refelluntur.* En él presenta una imagen del universo en que se ven partes elementales de naturaleza diferente que son superficies, como en el *Timeo,* más que corpúsculos, como en Demócrito. Esos átomos, agregados en cuerpos, no están en el vacío sino que flotan en un éter fluido y continuo que es el agente motor por el que se ejerce la potencia divina. Esta hipótesis del éter deja entrever la timidez con que se introduce aquí la física mecanicista.

El francés Claude Bérigard (1578-1663), profesor en Padua, publicó en *Circulus Pisanus* (1643) una serie de comentarios sobre la física de Aristóteles, a la que oponía la física corpuscular en la forma en que se presentaba en Anaxágoras, imaginando una serie de corpúsculos cualitativamente diferentes; como Descartes, y a diferencia de Demócrito, admitía de lleno y explicaba el movimiento mediante un anillo continuo de cuerpos en el que cada uno reemplaza inmediatamente al precedente (la propia física de Anaxágoras, por lo demás, era una física de los torbellinos). El *Democritus reviviscens* (1646) del francés Jean Magnien, profesor en Pavía, admitía átomos indivisibles y, sin embargo, capaces de cambiar de forma; se guiaba para ello por la teoría epicúrea de los *minima,* según la cual el átomo no es simple sino compuesto de tres partes pequeñísimas, cuya disposición relativa determina la forma del átomo. Magnien añadió la hipótesis de que esa disposición interior puede cambiar, aunque el número de los *minima* se mantenga idéntico para un solo átomo. En cuanto a la causa motriz de los átomos, el hecho de que la buscase en la simpatía de los átomos entre sí o en la tendencia de los átomos a reunirse para producir un cuerpo de determinada esencia, prueba hasta qué punto era también tímido su mecanicismo. Es curioso que ninguno de aque-

---

9 Sobre este último punto, A. KOYRÉ, *Galilée et la loi d'inertie,* Hermann, París, 1939, pp. 45-78.

llos atomistas viese en el choque la razón del movimiento. El éter de Basson, el torbellino de Bérigard y las simpatías de Magnien demuestran que la idea del mecanicismo universal resultaba poco clara cuando Descartes la forjó de nuevo.

Más cerca de Lucrecio y más vinculado a la vez al movimiento contemporáneo está el atomismo de Gassendi (1592-1655), cuyas explicaciones de detalle de los fenómenos rivalizaron durante mucho tiempo con las de Descartes. Gassendi, preboste del capítulo de Digne, era aficionado a las observaciones astronómicas, partidario del sistema de Copérnico y corresponsal de Galileo, a quien escribió durante su proceso inquisitorial: «Siento la mayor inquietud por la suerte que os espere a vos, la mayor gloria del siglo... Si la santa sede decide alguna cosa contra vuestra opinión, soportadla como conviene a un sabio. Básteos vivir con la convicción de que no habéis buscado sino la verdad». Gassendi admitía del epicureísmo su teoría sensualista del conocimiento; reprochaba a Descartes su innatismo y, sobre todo, su pretendida idea de Dios, ya que Dios resulta incomprensible para un espíritu sometido a las imágenes sensibles; objetaba a Herbert de Cherbury que la investigación sobre la naturaleza íntima de las cosas procede de una intemperancia de nuestro deseo de conocer y que el conocimiento humano debe limitarse a lo que es indispensable para la vida, es decir, a las cualidades externas que están al alcance de los sentidos, pues sólo el hacedor de las cosas puede conocer su naturaleza [10]. Su atomismo no ofrece originalidad alguna; es el de Lucrecio y el de las *Cartas* de Epicuro, con sus átomos indivisibles, de forma variada, lanzados en el vacío. Pero se diferencia en dos rasgos: por lo que se refiere al principio del movimiento inherente al átomo, la gravedad, según Gassendi, hace de ella «una propensión al movimiento, no engendrada, innata, y que no se puede perder», dada al átomo por Dios; todos los átomos están animados en el vacío por una velocidad igualmente rápida, y los choques entre átomos tienen por efecto cambiar la dirección del movimiento, no el movimiento mismo, lo cual es contrario a los principios de la mecánica cartesiana, que hacía depender la velocidad posterior al choque, no sólo de la velocidad, sino también de la masa de los cuerpos que chocan. En cualquier caso, de ahí se deduce que no hay ningún cuerpo en reposo; el reposo aparente oculta unos movimientos internos muy rápidos, aunque de escasa amplitud. El segundo rasgo distintivo consistía en considerar al universo como un todo ordenado y regular que no puede ser debido a una concurrencia fortuita de átomos, sino que exige para explicarlo un Dios todopoderoso. Así se superponía al atomismo epicúreo una teología que introduce la finalidad. Análogamente, Gassendi su-

[10] P. Gassendi, *Opere* III, ed. F. Flora, Milano, 1953, p. 413.

perponía una teoría espiritualista a la teoría materialista del alma que aceptaba íntegramente de Epicuro: el alma motriz, vegetativa y sensitiva, no es, en efecto, sino un cuerpo muy sutil y tenue, y la sensación, sobre todo, se explica con bastante claridad por la impresión que producen sobre esa sustancia los *idola* emitidos por cada cuerpo; pero, por encima de ese alma que perece con el cuerpo, hay una sustancia incorpórea capaz de reflexión sobre sí, de razón y de libertad.

Esa combinación de mecanicismo y espiritualismo, tan infiel al auténtico sentir de Epicuro, es característica de la época: la naturaleza queda abandonada a su mecanicismo; convertida en objeto de la inteligencia que la penetra, parece como si el espíritu, al no encontrar en ella apoyo alguno, la abandonase. Las consecuencias se verán mejor en Descartes y en Hobbes.

3. LA ORGANIZACION DE LA VIDA INTELECTUAL: ACADEMIAS Y REUNIONES CIENTIFICAS

Las aspiraciones del siglo se traducen en un profundo hastío frente a la lucha de sectas que tanto había apasionado al Renacimiento. No se trata ya de reflexionar sobre los textos de Platón o de Plotino. La Mothe le Vayer considera que uno de los resultados más importantes de su «escepticismo cristiano» fue la relegación de Platón y Aristóteles, ambos opuestos a la teología, dejando así «el alma del escéptico cristiano como un campo desbrozado y limpio de malas hierbas» [11]. Esa antipatía hacia las sectas se corresponde con un notable retroceso del estudio del griego. Salvo Port-Royal, ningún otro método educativo lo incluía: se temía al espíritu pagano que se introducía con él. El gran pedagogo checo Comenius (1592-1670) no lo admitía en su plan de estudios, pero tampoco quería escritores latinos peligrosos. «Con excepción de Séneca, Epicteto, Platón y otros maestros semejantes de virtud y honor, quisiera ver desterrados de las escuelas cristianas a los demás paganos» [12]. Los estudios antiguos, reducidos prácticamente al latín, sólo pretendían formar el gusto literario, contribuir a la educación moral mediante fórmulas trilladas y proporcionar el hábito de la lengua científica corriente. Esto fue lo que Descartes pudo conservar de sus estudios clásicos con los jesuitas, es decir, nada que pudiese servir para la formación filosófica. El desprecio de los filósofos por la erudición alcanzó su culmen en Malebranche; y, a finales del siglo, Locke suprimió el griego de su plan de educación.

La antigüedad grecolatina era, pues, por su particularismo secta-

---

[11] La Mothe le Vayer, *Prose chagrine*, en *Oeuvres complètes*, Desde, 1756, t. V, pp. 299-318.

[12] A. Heyberger, *Jean Amos Comenius*, París, 1928, p. 146.

rio, tan temible para la ciencia como para la piedad sólida; la filosofía busca la auténtica universalidad. Encuentra su modelo en las técnicas matemáticas y experimentales que se desarrollan sin contacto con ninguna filosofía conocida. Cavalieri, Fermat y Harvey, y ya en el siglo anterior Paré y Palissy, eran tan independientes de los filósofos de su tiempo como Arquímedes, Apolonio o Herón de Alejandría respecto a sus contemporáneos estoicos. No había, sin duda, nada más inútil para esos progresos efectivos de la inteligencia en las matemáticas y en las ciencias de la naturaleza que las teorías de la inteligencia elaboradas durante la edad media y la práctica de una dialéctica destinada a hacer ver la concordancia o la discrepancia entre las opiniones.

La filosofía abandonó, en sus exposiciones, todo aparato técnico. Discursos, ensayos, meditaciones, conversaciones o diálogos, fueron formas literarias rescatadas por el humanismo del siglo XVI, que las tomaba de la antigüedad cristiana o pagana; y serían estas formas directas, sin discusión académica, las preferidas por los pensadores del siglo XVII: ¿Acaso no quería Descartes que se leyesen sus *Principios* como se lee una novela? Bacon, gran admirador de Maquiavelo, escribió, como Montaigne, unos *Ensayos* en los que puso toda su experiencia de cortesano y hombre de mundo.

Encontraremos esa misma generalidad incluso en el destino externo de grandes filósofos que nada tuvieron de hombres de escuela: Bacon, un cortesano que derrochó tanta actividad para sostener en la práctica judicial los intentos absolutistas de Jacobo I; Descartes, gentilhombre francés que vivió retirado; Hobbes, secretario de un gran señor inglés y viajero frecuente por todo el continente; Spinoza, judío expulsado de la sinagoga, que se ganaba la vida pulimentando cristales de óptica; Malebranche, religioso del Oratorio; Leibniz, ministro de un príncipe alemán, espíritu cargado constantemente de vastos proyectos políticos; Locke, representante de la auténtica burguesía liberal inglesa.

Los nuevos ambientes intelectuales aparecieron a espaldas y al margen de las universidades; primero en círculos privados, como la sociedad de sabios y filósofos que reunía en torno suyo el padre Mersenne, de la orden de los Mínimos, amigo y corresponsal de Descartes y de quien decía Pascal: «Ha dado origen a muchos hermosos descubrimientos que quizá jamás se hubiesen realizado si él no hubiera alentado a los sabios a ello» [13]. Después, en la Academia de las Ciencias (1658), que surgió de las reuniones privadas iniciadas en casa del ba-

[13] Actividad que hemos podido conocer por la *Correspondance du P. Mersenne*, publicada en varios volúmenes: los dos primeros (que incluyen las cartas de 1617 a 1630) por M. Paul Tannery, Beauchesne, Paris, 1933 y 1937; los siguientes por M. C. de Waard, con la colaboración de R. Lenoble y M. B. Rochot; el tomo V (1635) apareció en 1959.

rón de Montmor en 1636 y a las que acudían Roberval, Gassendi y los dos Pascal[14].

Un movimiento similar tuvo lugar en Italia, donde la Academia de los *Lincei*, fundada en 1603, acogía a Galileo en 1616, y donde el *Cimento*, fundado en Florencia en 1657, se puso en contacto con la academia parisina para comunicarle el resultado de algunos de sus trabajos[15]. En Inglaterra, la Sociedad Real de Londres reunía, desde 1645, a todos los que trataban «temas filosóficos, física, anatomía, geometría, astronomía, navegación, magnetismo, química, mecánica y experiencias sobre la naturaleza», tomando como norma que «la sociedad no hace suyos ninguna hipótesis, sistema o doctrina sobre los principios de la filosofía natural, propuestos o mencionados por cualquiera de los filósofos antiguos y modernos». Sobre todo, no querían exponerse «a ofrecer como generales, pensamientos que fuesen particulares»; la experiencia es la única que decide[16]. Finalmente, en el último año del siglo, Leibniz fundó en Berlín una Sociedad de Ciencias que se convertiría más tarde en Academia.

Correspondencias tan voluminosas como las de Descartes y Leibniz, cuyas cartas eran con frecuencia auténticas memorias, dan testimonio de la intensidad de los intercambios intelectuales. Pero en la segunda mitad del siglo apareció, además, la prensa de información científica: en Francia, el *Journal des Savants* en 1664; en 1684, *Nouvelles de la République des Lettres*, revista creada por Bayle y que desde 1687 a 1709 se transformó en la *Histoire des ouvrages des savants*, redactada por protestantes. Los jesuitas tenían la suya, *Mémoires de Trévoux*, que empezó en 1682. Por último, Leibniz fundó en Leipzig, en 1682, las *Acta eruditorum*.

No hay precedente histórico alguno de aquel esfuerzo colectivo, continuo y tenaz, en busca de una verdad universal y sin embargo humana. Los treinta años que van de 1620 a 1650 fueron decisivos para la historia de este movimiento. Bacon dio a luz su *Novum organum* (1620) y *De dignitate et augmentis scientiarum* (1623); Galileo escribió su *Dialogo* (1632) y sus *Discursos* (1638); Descartes publicó el *Discurso del método* (1637), las *Meditaciones* (1641) y los *Principios* (1644); la filosofía del derecho y la filosofía política ocuparon los trabajos de Grotius (*De iure belli ac pacis*, 1623) y de Hobbes (*De cive*, 1624). Todos esos textos indican que la era del humanismo renacentista, que confundió siempre, en mayor o menor medida, la erudición con la filosofía, había quedado definitivamente superada; empezaba un racionalismo que asumía como tarea la consideración de la razón humana, no en su origen divino, sino en su actividad efectiva.

---

[14] A. Maury, *Les Académies d'autrefois*, Paris, 1864.
[15] A. Maugain, *Étude sur l'évolution intellectuelle de l'Italie*, Paris, 1909.
[16] P. Florian, «De Bacon à Newton», *Revue de Philosophie* (1914).

¿Sería esta razón el principio de orden, de organización, que buscaban todos en el siglo XVII? ¿Sería capaz, «bien dirigida», de hacer progresar los conocimientos humanos y de llegar incluso a producir una unión social entre todos los hombres? Esta cuestión iba a ser el centro de interés permanente de la vasta experiencia espiritual que entonces comenzaba.

BIBLIOGRAFIA

I

BODINO, J.: *Oeuvres philosophiques*, ed. P. Mesnard, Paris, 1951 ss.
—*Los seis libros de la Republica*, trad. P. Bravo, Tecnos, Madrid, 1985.
—*La méthode de l'histoire*, trad. P. Mesnard, Les Belles Lettres, Paris, 1941.
BRAVO, P.: «Derecho y política en Juan Bodin», *Politeia*, 5 (Caracas, 1976), pp. 223-240.
BUSSON, H.: *La pensée religieuse française de Charron à Pascal*, Vrin, Paris, 1933.
CONDE, F. J.: «El pensamiento político de Jean Bodin», *A.H.D.E.*, XII (1935), pp. 5-96.
MESNARD, P.: *L'essor de la philosophie politique au XVIe siècle*, Paris, ²1956.
—*Jean Bodin en la historia del pensamiento*, Madrid, 1962.
MOUREAU-REIBEL, J.: *Jean Bodin et le droit comparé dans ses rapports avec la philosophie de l'histoire*, Paris, 1933.
—*Le droit de société interhumaine et le «ius gentium»... jusqu'à Grotius*, Paris, 1950.
NAMER, E.: *Machiavel*, Paris, 1961.
PINTARD, R.: *Le libertinage érudit dans la 1.re moitié du XVIIe siècle*, Paris, 1943.
—*La Mothe, Le Vayer, Gassendi, Guy Patin*, Paris, 1843.
POLIN, R.: «Economique et politique au XVIe siècle, L'*Oceana* de James Harrington», *Revue Française de Science Politique* (1952), pp. 24-41.
SNYDERS, G.: *Le pédagogie en France aux XVIIe et XVIIIe siècle*, Paris, 1956.
SYMPOSIUM INTERNACIONAL «MANUEL PEDROSO» *IN MEMORIAN* con motivo del IV centenario de los *SEIS LIBROS DE LA REPÚBLICA* DE JUAN BODINO, México, 1979.

II

BANFI, A.: *Galileo Galilei*, Milano, 1949.
BERR, H.: *Le scepticisme de Gassendi*, Paris, 1966.
GALILEI, G.: *Opere*, ed. F. Flora, Milano, 1953.
—*Diálogos acerca de las nuevas ciencias*, Buenos Aires, 1945.
—*Diálogos sobre los sistemas del mundo*, Madrid, 1946.
GASSENDI, P.: *Dissertations en forme de paradoxes contre les Aristotéliciens*, ed. B. Rochot, Paris, 1959.
KOYRE, A.: *Etudes galiléennes*, Paris, ²1966.
—*Le revolution astronomique: Copernic, Képler, Borelli*, Paris, 1961.
—*Etudes d'histoire de la pensée scientifique*, Paris, 1966.
—*Del mundo cerrado al universo infinito*, Siglo XXI, Madrid, 1979.
ROCHOT, B.: *Les travaux de Gassendi sur Epicure et sur l'atomisme*, Paris, 1944.
—«*Gassendi et la logique de Descartes*», *Revue Philosophique* (1955).
ROSSI, M. M.: *Alle fonti del deismo e del materialismo moderno*, La Nuova Italia, Firenze, 1942.
THOMAS, P. F.: *La philosophie de Gassendi*, Paris, 1889.

III

DAUMAS, M., y otros: *Histoire de la science*, Paris, 1957, pp. 369 ss.
KOESTLER, A.: *The sleep walkers*, London, 1959. Cf. la recensión de este libro por M. Tuzet, en *Revue Philosophique*, I (1960), pp. 105-118.
LENOBLE, R.: *Mersenne ou la naissance du mécanisme*, Paris, 1943.
TATON, R., y otros: «La ciencia moderna», en *Historia general de las ciencias*, I-V, Destino, Barcelona, 1971-1975.
TAMIZEY DE LARROQUE: *Lettres de Peiresc*, Paris, 1893.
TANNERY, M. P.; WAARD, C. DE; LENOBLE, R.; ROCHOT, B.: *Correspondence du P. Mersenne*, I-V, Beauchesne, Paris, 1933-1959.

CAPITULO II

FRANCIS BACON Y LA FILOSOFIA EXPERIMENTAL

1. VIDA Y OBRAS DE BACON

Francis Bacon (1561-1626), hijo del guardián del gran sello Nicolas Baco, fue destinado por su padre al servicio del estado; elegido para la Cámara de los Comunes en 1584 y nombrado consejero extraordinario de la Corona por Isabel, alcanzó los más altos cargos judiciales durante el reinado de Jacobo I. Bacon tuvo, pues, una formación de jurista: terminó la carrera de abogado en 1582, fue profesor de la escuela de derecho de Londres a partir de 1589; en 1599 redactó las *Maxims of the law,* trabajo preparatorio para una codificación de las leyes inglesas. Ambicioso, intrigante, dispuesto a todos los chaqueteos políticos y halagador, además, de las pretensiones absolutistas de Jacobo I, ascendió poco a poco, llegando a ser procurador general en 1607, fiscal general en 1613, guardián del sello en 1617 y gran canciller en 1618; fue nombrado barón de Verulam en 1618 y vizconde de Saint Albans en 1621. Defendió siempre las prerrogativas reales; hizo condenar a Talbot, miembro del parlamento irlandés, que había aceptado las ideas de Suárez sobre la legitimidad del tiranicidio; en un conflicto sobre prerrogativas eclesiásticas hizo triunfar el principio de que los jueces debían aplazar sus sentencias y acudir a despachar con el rey cada vez que éste considerase que su poder resultaba implicado en una causa pendiente. Una sesión del Parlamento en 1621 puso fin a su fortuna: acusado de cohecho por la Cámara de los Comunes, confesó que había recibido regalos de litigantes antes de dictar sentencia; la Cámara de los Lores le impuso una multa de 40.000 libras, con la prohibición de ejercer cargos públicos, de formar parte del Parlamento y de residir cerca de la Corte. Bacon, envejecido, enfermo y arruinado, intentó rehabilitarse en vano y murió cinco años después.

En medio de una vida tan agitada, Bacon no dejó de pensar en la reforma de las ciencias. Su obra, tomada en conjunto, ofrece un aspecto singular. Concibió, sin duda, desde muy pronto, la obra de conjunto que más tarde titularía *Instauratio magna* y cuyo plan aparecía en el prefacio del *Novum organum* (1620), ya que en una carta de 1625 decía que cuarenta años antes había redactado un opúsculo titulado *Temporis partus maximus* que trataba de ese asunto. Ese opúscu-

lo podría ser idéntico al *Temporis partus masculus sive de interpretatione naturae*, pequeño tratado póstumo donde aparece un plan casi idéntico al del prefacio del *Novum organum*. Fuese o no así, este último plan incluye seis apartados: 1. *Partitiones scientiarum;* 2. *Novum organum sive indicia de interpretatione naturae;* 3. *Phaenomena universi sive Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam;* 4. *Scala intellectus sive filum labyrinthi;* 5. *Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae;* 6. *Philosophia secunda sive scientia activa.* La realización de ese plan comprendía una serie de tratados que, partiendo del estado de la ciencia de entonces, con todas sus lagunas (I), estudiaba, primero, el *organon* nuevo que había de sustituir al de Aristóteles (II); describía después la investigación de los hechos (III); pasaba a la investigación de las leyes (IV), para descender de nuevo a las acciones que esos conocimientos permitían ejercer sobre la naturaleza (V y VI). Los tratados que han quedado de aquella obra de conjunto, que Bacon tuvo que considerar pronto irrealizable para un hombre solo, son como miembros desarticulados *(disjecta membra).* Citaremos la mayoría de ellos, clasificándolos según el plan de la *Instauratio,* aunque no fueron escritos en ese orden. Según confesión propia, sólo la primera parte está acabada: *De dignitate et augmentis scientiarum libri IX,* publicada en 1623. Esa obra era el desarrollo y traducción latina del tratado publicado en inglés en 1605: *Of proficience and advancement of learning.* Sus papeles contenían, además, varios bocetos sobre el mismo tema: el *Valerius Terminus,* escrito hacia 1603 y publicado en 1736 y la *Descriptio globi intelectuallis,* escrita hacia 1612 y publicada en 1653. A la segunda parte corresponde el *Novum organum sive indicia vera de interpretatione naturae,* aparecido en 1620. La tercera parte, cuyo objetivo aparece indicado en un opúsculo publicado a continuación del *Novum organum,* la *Parasceve ad historiam naturalem et experimentalem,* se estudia en la *Historia naturalis et experimentalis ad condendam philosophiam sive Phaenomena universi,* publicada en 1622. Esa obra anunciaba cierto número de monografías, algunas de las cuales fueron escritas o esbozadas después de la caída del canciller: la *Historia vitae et mortis,* publicada en 1623; la *Historia densi et rari,* en 1658; la *Historia ventorum,* en 1622, y la *Sylva sylvarum,* colección de materiales, publicada en 1627. A la cuarta parte se refiere el *Filum labyrinthi sive inquisitio legitima de motu,* compuesto en 1608 y publicado en 1653; los *Topica inquisitionis de luce et lumine,* en 1653, y *La Inquisitio de magnete,* en 1658. Constituyen la quinta parte, además de *los Prodromi sive anticipationes philosophiae secundae,* publicados en 1653, el *De fluxo et refluxo maris,* compuesto en 1616; *Thema coeli,* compuesto en 1612, y *Cogitationes de natura rerum,* escritas entre 1600 y 1604. Estas tres últimas obras fueron publicadas en 1653. Por último, la filosofía segunda era estudiada en *Cogitata et visa de interpre-*

tatione naturae sive de scientia operativa y en el tercer libro del *Temporis partus masculus,* publicados en 1653.

A la gran obra se refieren también incluso tratados que no forman parte de ella, como la *Redargutio philosophiarum,* publicada en 1736 y, sobre todo, la *New Atlantis,* proyecto de una organización de investigaciones científicas, publicada en 1627. A esto habría que añadir las obras literarias, entre las que destacan los *Ensayos* (1597), cada nueva edición de los cuales (1612 y 1625) suponía una ampliación de la precedente, y gran número de trabajos históricos y jurídicos.

Esa fue la actividad literaria del heraldo del nuevo espíritu, del precursor que pretendía despertar las mentes y ser el iniciador de un movimiento que debía transformar la vida humana, asegurando el dominio del hombre sobre la naturaleza. Bacon tenía la fogosidad de un fundador, esa imaginación vigorosa que acuña los preceptos con rasgos inolvidables; pero también el espíritu de organización de un hombre de leyes y administrador, la prudencia casi excesiva, el afán de asignar a cada uno (observador, experimentador, descubridor de leyes) una tarea limitada y precisa dentro de la obra secular que él puso en marcha.

2. EL IDEAL BACONIANO: ENTENDIMIENTO Y CIENCIA EXPERIMENTAL

Bacon observó el estado de las ciencias y del mundo intelectual que le rodeaban: dado que, entre otras cosas, ignoraba o no valoraba los trabajos de los grandes sabios de su época y especialmente los de Galileo, veía en ella un estancamiento y, al mismo tiempo, un conformismo que le parecían síntomas precursores de su fin; y buscó la manera de conseguir que la ciencia fuese capaz de progreso y crecimiento. ¿Cuál era su principal reproche a las ciencias de entonces? «Su reducción prematura y precipitada a las artes y los métodos; hecho lo cual, la ciencia progresa muy poco o nada. Mientras la ciencia se desparrama en aforismos y observaciones puede crecer y engrandecerse, pero en cuanto se encierra en sus métodos, será pulida y refinada por el uso, pero no crecerá» [1]. Los «métodos» son, pues, simples procedimientos de exposición más o menos artificiales, que fijan a las ciencias en su estado actual; la ciencia sólo tiene libertad para progresar cuando, según el procedimiento del propio Bacon en el *Novum organum,* se ejerce libremente y sin un plan preconcebido. Bacon temía tanto al estancamiento que llegó a tener miedo de la verdad

[1] Fr. BACON, *De augmentis,* I, cap. XLI.

misma. «En las especulaciones, decía, si se empieza por la verdad, se acabará en la duda; si se empieza por la duda y se soporta con paciencia durante algún tiempo, se acabará en la verdad»[2]. En apariencia, era la duda metódica de Descartes, pero en realidad era lo contrario, ya que Descartes «empezaba» realmente por la certeza implicada por la duda misma, la del *Cogito,* y esa certeza era generadora de otras verdades. En el caso de Bacon, la certeza no es el principio, sino el fin que cierra toda investigación.

Todas las críticas de Bacon partían de ahí: crítica a los humanistas, que no veían en las ciencias más que temas de desarrollo literario; crítica a los escolásticos, que «encierran su alma en Aristóteles como sus cuerpos en celdas» y tenían dogmas solidificados *(rigor dogmatum);* crítica a todos aquellos para quienes la ciencia era algo ya hecho, del pasado; crítica a los especialistas que, renunciando a la filosofía primera, se encerraban en sus disciplinas y creían ilusoriamente que su ciencia favorita contenía el todo de las cosas, como los pitagóricos geómetras, o los cabalistas que, con Robert Fludd, veían números por todas partes. Todo lo que clasifica, todo lo que fija, es malo para él.

De ahí la desconfianza frente al instrumento mismo de la clasificación, el *intellectus* o entendimiento; dejado a sí mismo *(permissus sibi),* el entendimiento sólo puede producir distinción tras distinción, como se observa en las disputas de los «intelectualistas», donde la levedad de la materia sólo permite un estéril ejercicio del espíritu[3].

Bacon no conoció nunca más intelecto que aquel entendimiento abstracto y clasificador que procedía de Aristóteles a través de los árabes y de santo Tomás. Ignoraba el intelecto que veía Descartes en el trabajo de invención matemática. Según él, no era, pues, mediante una reforma interior del entendimiento como podría la ciencia llegar a flexibilizarse y enriquecerse. A este respecto, Bacon era tajante: las ideas del entendimiento humano no tienen y no tendrán jamás nada que ver con las ideas divinas con las que el creador hace las cosas. «Existe gran diferencia entre los ídolos del espíritu humano y las ideas de la inteligencia divina, es decir, entre ciertas vanas imaginaciones y las verdaderas marcas que Dios ha impreso en la criaturas»[4]. Entre el intelecto humano y la verdad no hay ningún parentesco natural: aquél es como un espejo deformador; demuestra, sin metáforas, la necesidad de ver igualdad, uniformidad, analogía en todo; y Bacon podía pensar aquí, con razón, en las metafísicas más conocidas del Renacimiento, las de Paracelso o Giordano Bruno.

Si la sutileza del espíritu no puede igualar a la de la naturaleza,

---

[2] Fr. Bacon, *Novum organum,* Orbis, Barcelona, 1984, I, afor. 45.
[3] *Ibid.*, I, afor. 19; *De augmentis,* I, 43.
[4] *Ibid.*, I, afor. 23.

es necesario dirigirse a la naturaleza misma para conocerla. La experiencia es la auténtica maestra. Bacon se vinculaba a la tradición de la ciencia experimental de la naturaleza que, desde Aristóteles, se había mantenido siempre, de manera más o menos visible en Occidente, y que volvíamos a encontrar en la edad media en Roger Bacon. Esa ciencia tiene dos aspectos: por una parte, las *Historiae*, recopilación de hechos de la naturaleza, tales como la *Historia de los animales*, de Aristóteles y, sobre todo, la *Historia natural*, de Plinio, compilación que abarca todos los reinos de la naturaleza y que fue, durante siglos, la fuente de inspiración de quienes buscaban una imagen del mundo más concreta y más viva que la de los filósofos. Junto a las *Historiae*, las técnicas operativas, mezcladas con toda clase de supersticiones, que presumen de obligar a la naturaleza a obeceder los designios humanos, la magia natural que fuerza las voluntades, la alquimia, empeñada en fabricar oro. Esas ciencias, como la astrología, están basadas en una representación del universo que procede del estoicismo y del neoplatonismo: la de las simpatías o antipatías misteriosas, cuyo secreto sólo puede ser revelado por la experiencia. Tanto las *historias* como las ciencias operativas apasionaron al siglo XVI: a pesar de todas las supersticiones, tenían el carácter concreto, progresivo, que Bacon buscaba en la ciencia y ciertamente daban al hombre la esperanza de llegar a dominar la naturaleza, con la condición de obedecerla *(natura non vincitur nisi parendo)*, es decir, de conocer sus leyes. Bacon no ignoraba lo que había de credulidad y de superchería en aquellas ciencias. Sin embargo, aceptaba sin reservas sus fines: investigar «la influencia de las cosas de arriba sobre las cosas de abajo», como hacía la astrología; «recordar a la filosofía natural y sus mil formas de especulación la importancia de las prácticas operativas», como la magia natural; «separar y extraer las partes heterogéneas de los cuerpos en los que están ocultas y mezcladas, y purificarlas de sus impurezas», como la química: fines dignos de aprobación [5]; en cuanto a los medios utilizados, por absurdos que fuesen con frecuencia, dieron lugar a fructíferos descubrimientos.

La *Instauratio magna* no estaba, pues, en la línea de las matemáticas ni de la física matemática, cuyo progreso caracteriza al siglo XVII. Consistía en organizar razonablemente aquel conjunto informe de afirmaciones sobre la naturaleza, de procedimientos operativos, de técnicas prácticas, que constituyen las ciencias experimentales, abandonando las ciencias de argumentación.

[5] FR. BACON, *De augmentis*, III, 5; ed. J. Spedding, London, 1857, p. 574, sobre la transmutación en oro; cfr.: B. SPINOZA (*Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt, ed. minor* J. van Vloten, La Haya, 1895, II, 330); N. MALEBRANCHE (*Conversaciones sobre la metafísica*, Madrid, 1889, X, 12), y LEIBNIZ (*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano*, Editora Nac., Madrid, 1977, III, 9, 22), consideran este problema como perfectamente legítimo y soluble.

3. LA DIVISION DE LAS CIENCIAS

Analicemos la primera tarea de la *Instauratio*, resuelta en *De dignitate et augmentis scientiarum*. Se trata de una clasificación de las ciencias, más orientada a señalar las que faltan que a poner en orden las ya existentes. La división más general es la división en *Historia*, o ciencia de la memoria, *Poesía*, o ciencia de la imaginación, y *Filosofía*, o ciencia de la razón. La *Historia* y la *Filosofía* tienen, cada una, dos objetos distintos: la naturaleza y el hombre. La Historia se subdivide en historia natural e historia civil, y la Filosofía en filosofía de la naturaleza y filosofía del hombre.

La historia natural se divide a su vez en *historia generationum, praetergenerationum, artium*. Es la división de Plinio el Viejo: la «historia de las generaciones» se refiere, como el segundo libro de Plinio, a las cosas celestes, a los meteoros y, por último, a las masas compuestas de un mismo elemento: el mar y los ríos, la tierra y los fenómenos volcánicos. Siguen la *«historia praetergenerationum»*, historia de los monstruos, y la *«historia artium»* o historia de las artes por las cuales el hombre cambia el curso de la naturaleza: éstos son los dos objetos del libro VII de Plinio (la parte comprendida entre los libros II y VII está consagrada a la geografía). El mérito de Bacon no consiste en introducir en la historia natural el estudio de los casos anormales y el de las artes, sino en haber afirmado que no es un simple apéndice de hechos curiosos, sino una parte indispensable; porque los monstruos y las técnicas ponen de manifiesto las fuerzas que, en las generaciones naturales, estaban más disimuladas: *natura omnia regit*. En las artes, por ejemplo, el hombre no crea ninguna fuerza que no estuviese ya en la naturaleza: su poder consiste sólo en aproximar o alejar los cuerpos unos de otros, y crear así condiciones nuevas para la acción de las fuerzas naturales; es una nueva mentalidad que viene a justificar el hecho de que Bacon situase esas dos divisiones entre las ciencias que faltaban aún *(desiderata)* (Libro II, capítulo II).

En cuanto a la historia civil, sus divisiones corresponden a los géneros literarios históricos que Bacon veía en su tiempo y que se remontaban a un pasado más o menos lejano: la historia eclesiástica, fundada por Eusebio de Cesarea y la historia civil propiamente dicha, que subdivide a su vez en función de los documentos utilizados en ella: las memorias (fastos), las antigüedades, historias antiguas como las *Antiguedades judaicas* de Flavio Josefo, la historia justa o completa, como las biografías, las crónicas de un reinado, los relatos de tal o cual suceso. En realidad, Bacon traza con ello un vasto plan de investigaciones eruditas, añadiéndole la «historia literaria», que es, ante todo, la del progreso de las técnicas y de las ciencias. Ese será también el programa de toda la erudición del siglo XVII.

Veamos, después de la historia, las divisiones de la filosofía. También aquí las divisiones son tradicionales, pero su espíritu es nuevo. «Deseo, declaraba Bacon, alejarme lo menos posible de las opiniones o de las maneras de hablar de los antiguos»[6]. Dios, la naturaleza y el hombre (o, como decía él, recordando a los perspectivistas de la edad media: la fuente luminosa, su rayo refractado y su rayo reflejado) son los tres objetos de las tres grandes ciencias filosóficas; reproducía así la división aristotélica entre teología, o filosofía primera, física y moral. Pero el talante es muy diferente: en el caso de Aristóteles, la filosofía primera o metafísica era, a la vez, ciencia de los axiomas, ciencia de las causas o de los principios de toda sustancia, sensible o inteligible, y ciencia de Dios. En el caso de Bacon, aparecen también todos esos elementos, pero con una disposición distinta. A la ciencia de los axiomas se le reserva el nombre de *filosofía primera;* a la de las causas, el nombre de *metafísica;* a la de Dios, el nombre de *teología.*

La *filosofía primera*, o ciencia de los axiomas, es el tronco común de las tres ciencias, de Dios, de la naturaleza y del hombre. Esos «axiomas» son, en el caso de Bacon, como adagios suficientemente universales como para aplicarlos por igual a las cosas divinas, naturales y humanas. Por ejemplo: «Lo que es más capaz de conservar el orden de las cosas *(conservativum formae)* es también lo que tiene más potencia», de ahí, en física, el horror al vacío, que conserva la masa terrestre; en política, la preeminencia de las formas conservadoras del estado sobre el interés de los particulares; en teología, la preeminencia de la virtud de la caridad que une a los hombres entre sí. Bacon pretendía, en síntesis, que se tratase de esas nociones universales «según las leyes de la naturaleza y no las del discurso, físicamente y no lógicamente»; que, por ejemplo, los adagios sobre lo poco y lo mucho sirviesen para comprender por qué un producto como el oro es escaso y otro como el hierro, abundante.

La *teología* se convierte en la primera de las ciencias filosóficas. Tras ella viene la *ciencia de la naturaleza*, que se subdivide en *metafísica* o ciencia de las causas formales y de las causas finales, y en *física especial* o ciencia de las causas eficientes y de las causas materiales. Como es sabido, el aristotelismo medieval consideraba que el conocimiento de las formas o verdaderas diferencias de las cosas era inaccesible al espíritu humano. Bajo el nombre de metafísica, Bacon pretendía crear en realidad una nueva ciencia, íntimamente vinculada a las investigaciones sobre la naturaleza; más adelante veremos en qué consiste.

La tercera y última de las ciencias filosóficas, la *ciencia del hom-*

[6] Fr. Bacon, *De augmentis,* III, cap. IV, § 1.

bre, se subdivide, según las facultades humanas, en ciencia de la inteligencia o *lógica*, ciencia de la voluntad o *ética* y, por último, ciencia de los hombres reunidos en sociedades. Bacon separaba, pues, la ciencia de las sociedades y la moral.

La lógica baconiana no es nada más que la descripción de los procesos naturales de la ciencia: primero, la *invención* o descubrimiento de las verdades, descubrimiento que sólo puede hacerse por la experiencia (*experientia litterata*, es decir, experiencia cuyas circunstancias se anotan por escrito) y la *inducción*, objeto particular del *Novum organum*. Después de la invención viene el análisis de las verdades propuestas, cuyo instrumento principal es el silogismo aristotélico, que tiene una función precisa, pero limitada, y que consiste en reducir las verdades propuestas a principios universales; la lógica enseña también a refutar los sofismas; denuncia el uso incorrecto de términos generales de sentido múltiple, empleados en todas las discusiones, tales como *poco* y *mucho, mismo* y *diverso;* y pone de manifiesto, por último, los «ídolos» del espíritu humano, es decir, sus causas de error.

La moral, tal como la concibe Bacon, se opone a la de los antiguos tanto como su física a la de Aristóteles. A los antiguos les reprocha no haber ofrecido ningún medio práctico para alcanzar el fin que proponían, haber especulado sobre el bien supremo ignorando la vida futura en la que el cristianismo nos enseña a buscarlo y, sobre todo, no haber subordinado el bien del individuo al bien de la sociedad de la que forma parte. Fue por esa ignorancia por lo que Aristóteles declaraba erróneamente que la vida especulativa es superior a la vida activa, por lo que toda la antigüedad buscaba el bien supremo en la tranquilidad del alma del individuo, sin pensar en el bien común, y por lo que Epicteto pretendía que el sabio encontrase en sí mismo el principio de su felicidad; rechazo, pues, del individualismo antiguo, con su afán de atrincherarse en la vida privada, libre de preocupaciones, y su preferencia por la serenidad sobre la grandeza del alma y por el goce pasivo sobre el bien activo, que resplandece en sus obras. La moral de Bacon, como su ciencia, era más operativa que especulativa; prefería al tirano Maquiavelo, con su amor al poder por el poder mismo, frente al sabio estoico, con su virtud inerte y sin alegría; en vez de los *Caracteres* de Teofrasto, prefería un auténtico tratado sobre las pasiones, cuyos materiales serían extraídos de los historiadores. Por último, remataba la ciencia del hombre con una política, distinta de la moral, y que era, sobre todo, una doctrina del estado y del poder.

Además de la historia y la filosofía, Bacon admitía una tercera ciencia: la poesía, ciencia de la imaginación. Sabemos el fervor con el que el Renacimiento había vuelto a la interpretación de los mitos y fábulas, donde encontraba una ciencia de enigmas e imágenes: el

propio Descartes prestó, cuando era joven, cierta atención a esas fantasías, que constituyen el objeto del *De sapientia veterum,* donde Bacon halla, en las fábulas de Cupido, la idea del movimiento originario del átomo con la de la acción a distancia de los átomos entre sí o, en el canto a Orfeo, el prototipo de la filosofía natural que se propone el restablecimiento y renovación de las cosas corruptibles. A todo ese conjunto de fábulas, interpretadas en el sentido de la gran reforma de las ciencias, es a lo que Bacon llama poesía.

Pero, en el fondo, estas tres ciencias, historia, poesía y filosofía, no son sino tres etapas sucesivas del espíritu en el proceso de formación de las ciencias; la historia como acumulación de materiales; la poesía, como primera intervención, puramente quimérica y especie de sueño de las ciencias, en el que se quedaron los antiguos; y la filosofía, por último, como construcción sólida de la razón. Así veía Bacon las cosas cada vez que pensaba, no en todas las ciencias, cuya lista formulaba en el *De augmentis,* sino en la única que le preocupaba de verdad: la ciencia de la naturaleza.

4. EL *NOVUM ORGANUM*

Para progresar en las ciencias nuevas, cuyo emplazamiento sistemático señalaba Bacon, hacía falta un instrumento igualmente nuevo. Era el *Novum organum* el que debía crearlo. ¿Hay entre el *Novum organum* y el *De augmentis* la misma diferencia que hay entre un plan sistemático de las ciencias y un método de conjunto, universal, capaz de impulsarlas? De ningún modo: en realidad, el contenido del *Novum organum* coincide muy exactamente con ciertas partes del *De augmentis.* Si se suprime de esta obra todo lo que hace referencia a la historia y a la poesía y se quita de los capítulos de filosofía todo lo concerniente a la teología y todo lo que en la ciencia del hombre tiene que ver con la moral y la política, queda el programa de la ciencia de la naturaleza y la lógica. Ahora bien, el *Novum organum* es precisamente eso y nada más: un programa de las ciencias de la naturaleza, con la parte de la lógica que a ellas se refiere. Los errores, analizados en la teoría de los ídolos, afectan únicamente a la idea que se hace el hombre de la naturaleza; y el *organum* o instrumento que ayuda al entendimiento, de la misma manera que un compás ayuda a la mano, tiene que ver exclusivamente con la ciencia de la naturaleza.

La descripción de los «ídolos» o errores del espíritu que sigue su impulso natural, descripción con la que empieza el *Novum organum,* es el preludio oportuno que debe llevarnos a entender la necesidad de ese instrumento. Hay cuatro tipos de «ídolos»: *Idola tribus* (ídolos de la tribu): el defecto propio del espíritu es una especie de pereza

y de inercia; generalizamos sin tener en cuenta más que los casos favorables, y así nacen las supersticiones, como la astrología, porque no nos preocupamos de los casos en los que las predicciones han fracasado. Pretendemos ver materializadas en la naturaleza las nociones que, por su simplicidad y uniformidad, cuadran mejor con nuestro espíritu, y así nació la antigua astronomía que no admitió otra trayectoria de los astros sino la circular, y toda la falsa ciencia de la Cábala (renovada en Inglaterra, en tiempos de Bacon, por Robert Fludd), que imaginaba realidades inexistentes para que correspondiesen a nuestras combinaciones numéricas. Concebimos la actividad de la naturaleza según el modelo de nuestra actividad humana y así la alquimia encuentra simpatías y antipatías entre las cosas, como entre los hombres. *Idola specus* (ídolos de la caverna): se trata en este caso de la inercia de los hábitos, de la educación que aprisiona al espíritu, como en la caverna de Platón. *Idola fori* (ídolos de la plaza pública): palabras que dirigen nuestra concepción de las cosas. ¿Queremos clasificar las cosas? El lenguaje vulgar se opone a ello con su clasificación ya establecida y cerrada, y así, cuántas palabras tienen un sentido confuso, cuántas no responden a ninguna realidad (como cuando hablamos del azar o de las esferas celestes). *Idola theatri* (ídolos del teatro): procedentes del prestigio de las teorías filosóficas, de la de Aristóteles, «el peor de los sofistas», de la de Platón, «bromista, poeta lleno de vanidad, teólogo entusiasta». Bacon, por lo demás, censuraba también a los empiristas, que amontonan hechos, como una hormiga con sus provisiones, y a los racionalistas que, al margen de toda experiencia, construyen las telas de araña de sus teorías. Los ídolos no son, pues, sofismas, errores de razonamiento, sino disposiciones viciosas del espíritu, como una especie de pecado original que nos hace ignorar la naturaleza.

El objetivo de Bacon no es, hablando con propiedad, el conocimiento, sino el dominio sobre la naturaleza, la ciencia operativa. Pero el conocimiento es un medio cuyas reglas están sujetas al objetivo propuesto. Bacon enuncia así ese objetivo: «Hacer nacer en un cuerpo dado una o varias propiedades nuevas y revestirlo de ellas»[7]. Por «propiedades» entiende aquí propiedades específicas, como lo denso y lo escaso, lo caliente y lo frío, lo pesado y lo ligero, lo volátil y lo fijo, en una palabra, aquellas parejas de propiedades cuya lista ofrecía Aristóteles en el libro IV de los *Meteorológicos* y que sirvió de modelo a todos los físicos. La técnica operativa, y en particular la de los alquimistas, consiste en engendrar una o varias de esas propiedades en un cuerpo que no las posee, en convertirlo de frío en caliente, de fijo en volátil, etc. Y Bacon pensaba, también como Aristóteles, que

[7] Fr. BACON, *Novum organum*, II, afor. 1.

cada una de esas propiedades es la manifestación de una cierta *forma* o esencia que la produce. Suponiendo que seamos dueños de la forma, seremos pues dueños de la propiedad. Pero podremos ser dueños de la forma hasta que no la conozcamos.

Aquí es donde se inserta la tarea positiva del *Novum organum;* su objetivo es el conocimiento de las formas cuya presencia produce las «propiedades». Ya vimos por qué fracasó Aristóteles en este asunto y cómo ese fracaso había sido sacralizado por el tomismo: las diferencias por las cuales determinamos un género para definir una esencia específica no son las «verdaderas diferencias». Y son precisamente esas verdaderas diferencias las que Bacon se jacta de alcanzar. *Forma, diferencia verdadera, cosa en sí* (*ipsissima* res), *naturaleza naturante, fuente de emanación, determinación del acto puro, ley,* son otras tantas expresiones equivalentes que ponen de manifiesto con toda claridad la intención de Bacon. Recuérdese también que uno de los medios utilizados por Aristóteles para determinar la esencia y la ley era la inducción; es también ese razonamiento el que emplea Bacon con el mismo fin.

El *Novum organum* presenta el mismo perfil exterior que el antiguo: el conocimiento de las formas o esencias, partiendo de los hechos, por medio de la inducción. Pero presume de triunfar allí donde fracasó Aristóteles; además, convierte el conocimiento de las formas, no ya en la satisfacción de una necesidad especulativa, sino en el preludio de una operación práctica. ¿Cómo es posible esto?

Bacon comparó la búsqueda de las formas con la actuación del alquimista que, mediante una serie de operaciones, separa la materia pura que desea obtener, de aquella con la que está mezclada. La observación, en efecto, nos presenta a la naturaleza cuya forma buscamos, mezclada en un revoltijo inextricable con otras naturalezas. Está ahí, pero sólo podremos obtenerla si la separamos de todo lo que no es ella. La inducción es un procedimiento de eliminación.

¿Cómo hay que manejar la observación para llegar a realizar esa eliminación? Esa es su preocupación fundamental. Bacon no se pregunta nunca cuáles son las condiciones para una buena observación, *tomada en sí misma,* y cuáles son las precauciones críticas que hay que adoptar; sobre este punto sólo tiene ideas vagas y superficiales; en la práctica, está dispuesto a recoger datos de cualquier procedencia, algo que le reprocharon vivamente los sabios de profesión, como Liebig. Lo que a él le importa es multiplicar y diversificar las experiencias, para impedir que el espíritu se fije e inmovilice. De ahí los procedimientos de la caza de Pan *(venatio Panis)* o caza de las observaciones, donde la sagacidad del cazador desempeña el papel principal; como en la fábula antigua, la sagacidad de Pan le sirve para encontrar a Ceres. Es preciso variar las experiencias *(variatio),* injertando, por ejemplo, los árboles silvestres de la misma manera que los

frutales; viendo cómo varía la atracción del ámbar cuando se calienta al frotarlo; modificando la cantidad de sustancias empleadas en una experiencia. Es necesario repetir la experiencia *(repetitio)*, destilando por ejemplo el licor obtenido de una primera destilación; extenderla *(extensio)*, manteniendo, por ejemplo, mediante ciertas precauciones, el agua separada del vino en un mismo recipiente y tratando, si se puede, de separar también en el vino las partes pesadas de las más ligeras; transferirla *(translatio)* de la naturaleza al arte, como se produce artificialmente un arco iris en un chorro de agua; invertirla *(inversio)*, investigando, después de haber comprobado que el calor se propaga con un movimiento ascendente, si el frío se propaga con movimientos descendentes; suprimirla *(compulsio)*, averiguando, por ejemplo, si ciertos cuerpos interpuestos entre el imán y el hierro no suprimen la atracción; aplicarla *(applicatio)*, es decir, servirse de las experiencias para descubrir alguna propiedad útil (determinar, por ejemplo, la salubridad del aire en diversos lugares o en diversas estaciones por la mayor o menor rapidez de la putrefacción); por último, unir varias experiencias *(copulatio)*, como cuando Drebbel hizo bajar en 1620 el punto de congelación del agua mezclando hielo y salitre. Quedan los azares *(sortes)* de la experiencia, que consisten en cambiar ligeramente sus condiciones, produciendo, por ejemplo, en un vaso cerrado, la combustión que normalmente tiene lugar al aire libre[8].

Estos ocho procedimientos de experimentación no significan maneras de producir un resultado determinado; porque no se sabe de antemano el efecto que producirán las variaciones, la repetición, etc. Por ejemplo, bajo el epígrafe *variatio*, Bacon propone investigar si la velocidad de caída de los cuerpos aumentará cuando aumente su peso; y (dando la impresión de ignorar la célebre experiencia de Galileo) piensa que no se debe prever *a priori* si la respuesta será positiva o negativa. Las experiencias de la caza de Pan no son, pues, experiencias fecundas *(fructifera)*, puesto que no se podría prever si el resultado respondería a lo esperado, sino experiencias luminosas *(lucifera)*, capaces de hacernos ver, sobre todo, la falsedad de las vinculaciones que suponemos y preparar la eliminación.

Aún más claramente ligada al fin de la inducción está la distribución de las experiencias en las tres tablas: de presencia, de ausencia y de grado. En la *tabla de presencia* o *de esencia* aparecen consignadas, con todas sus circunstancias, las experiencias en las que se produce la naturaleza cuya forma se busca; en la *tabla de ausencia* o *de declinación*, aquellas en las que la misma naturaleza está ausente; en la *tabla de grado* o *de comparación*, aquellas en las que la naturaleza varía. Además, en la tabla de presencia se introducirán las experien-

[8] *De augmentis*, V, cap. II, §§ 8 a 14.

cias en las que la naturaleza exista en los aspectos más variados posibles; y en la de ausencia se anotarán las experiencias que sean lo más semejantes que se pueda a las de la tabla de presencia.

La inducción consiste exactamente en el estudio de esas tablas. Basta compararlas entre sí para que, por ellas mismas y con seguridad en cierto modo mecánica, sean eliminados de la forma buscada un gran número de fenómenos que acompañan a la naturaleza. Está claro que se eliminarán todos aquellos que no estén en todas las experiencias de la tabla de presencia; después se eliminarán, de entre los que queden, todos los que estén presentes en la tabla de ausencia; por último, se eliminarán todos los que, en la tabla de grados, sean invariables cuando varíe la naturaleza. La forma se encontrará necesariamente en el resto que queda «una vez realizados los descartes y exclusiones de manera conveniente». Supongamos que se trata de determinar la forma del calor: Bacon determina veintisiete casos en que se produce calor; treinta y dos, análogos a los primeros, en los que no se produce (por ejemplo, al sol que calienta el suelo, caso de presencia, opone el sol que no funde las nieves eternas, caso de ausencia), y cuarenta y uno donde varía. El movimiento de trepidación, cuyo efecto se comprueba en la llama o en el agua hirviendo, es el resto que queda después de la eliminación y que Bacon define así: movimiento expansivo, dirigido de abajo arriba y que no alcanza al todo del cuerpo sino a sus partes más pequeñas, y que es rechazado, de manera que se convierte en alternativo y trepidante.

Es fácil comprobar en qué se diferencia esta operación de la inducción de Aristóteles, que se realiza por enumeración simple. Aristóteles enumeraba todos los casos en que alguna circunstancia (la ausencia de hiel, por ejemplo) acompañaba al fenómeno (la longevidad) cuya causa buscaba, limitándose solamente a los casos anotados por Bacon en su tabla de presencia. La utilización de las experiencias negativas fue, en todo caso, el auténtico descubrimiento de Bacon.

5. LA FORMA: EL MECANICISMO DE BACON

Una de las condiciones para el éxito de la inducción es que la forma no sea aquella cosa misteriosa que buscaba Aristóteles, sino un elemento apreciable en las experiencias, que se pueda comprobar efectivamente por los sentidos o por instrumentos que ayuden a los sentidos, como el microscopio. La forma no está concluida, sino que es objeto de la observación: la inducción sólo permite ir restringiendo el campo de observación en que se encuentra aquélla.

Añadamos que en todos los problemas de este tipo, en los que Bacon apuntó una solución, el resto que quedaba era siempre, como en el caso del calor, una determinada disposición mecánica constante de

la materia: si buscamos en qué consiste la forma de la blancura que vemos aparecer en la nieve, en el agua espumosa, en el vidrio pulverizado, veremos que en todos esos casos hay «una mezcla de cuerpos transparentes con cierta disposición simple y uniforme de sus partes ópticas»[9]. Por lo demás, en un pasaje que Descartes reprodujo casi palabra por palabra en sus *Regulae*, ve la «forma» de los colores en una determinada disposición geométrica de líneas. Observamos que la inducción tiene como efecto, para encontrar la forma, eliminar todo lo que hay de cualitativo, de específicamente sensible en nuestra experiencia. Hasta cierto punto puede decirse que Bacon era mecanicista, puesto que veía la esencia de cada cosa de la naturaleza en una estructura geométrica y mecánica permanente. A veces se ha pretendido distinguir a la forma de eso que Bacon llamaba el *esquematismo latente*, es decir, la constitución íntima de los cuerpos, que se nos escapa a causa de la pequeñez de sus elementos: la forma se añadiría entonces a la estructura mecánica, al esquematismo, que sería su condición material y no su sustancia. Pero Bacon los identifica formalmente. Además, cuando habla del progreso latente *(progressus latens)*, es decir, de las operaciones insensibles por las que un cuerpo adquiere sus propiedades, se trata otra vez de un proceso mecánico: estructuras y movimientos ocultos *(occultos schematismos et motus)*, que son los verdaderos objetos de la física[10]. Su pensamiento entra, pues, en la gran tradición mecanicista establecida en el siglo XVII. Si quedase en él algo de la noción aristotélica de la forma, ¿habría tachado de *virgen estéril* a la investigación de las causas finales, que en Aristóteles era inseparable de la investigación de la forma?

Pero se trata de un mecanicismo bastante especial: primero, aparece como algo inesperado, como un simple resultado de la inducción; la estructura mecánica es lo que queda después del «descarte y exclusión». Además, hay tantas formas y tantas estructuras mecánicas que se plantean como absolutos inexplicables; y mientras estas estructuras son para Descartes o Gassendi cosas que hay que explicar, para Bacon son precisamente las cosas que explican. Tampoco las matemáticas tienen en él el papel dominante que tienen en Descartes; desconfía de ellas, sobre todo, después de comprobar lo que la concepción matemática de la naturaleza había producido en su contemporáneo, el cabalista Robert Fludd, que se contentaba con realizar en la naturaleza las combinaciones más arbitrarias de cifras y números; Bacon quiere que las matemáticas permanezcan «subordinadas» a la física, es decir, que se limiten a suministrarle un lenguaje para sus medidas.

---

[9] Fr. BACON, *De augmentis*, III, cap. IV, § 11.

[10] Fr. BACON, *Novum organum*, II, afor. 6 y 39; *De augmentis*, III, cap. IV, § 11; cfr. A. LALANDE, *Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconius Verulamius*, París, 1899, p. 38.

6. LA PRUEBA EXPERIMENTAL

Volvamos al *organon*. Bacon decía que la inducción permite ir estrechando el campo en el que hay que buscar la forma; pero, si la inducción nos indica las exclusiones que hay que hacer, es evidente que no puede indicarnos cuándo están completas; nuevos hechos podrían obligarnos a nuevas exclusiones. El resultado de la inducción es provisional; es una especie de primera vendimia *(vindemiatio prima)*.

Bacon prometía explicar cómo se llega a un resultado definitivo, al hablar de los «recursos más potentes» que iba a proporcionar al razonamiento[11]. Elaboró una lista de nueve de esos «recursos», pero no abordó más que el primero, que llamaba «prerrogativas de los hechos» *(praerogativae instantiarum)*; señaló veintisiete clases de «hechos privilegiados». ¿Qué significa esa expresión? ¿Por qué esos hechos no entraron en las tablas preparatorias de la inducción? Veamos, por ejemplo, «los argumentos solitarios», es decir, las experiencias en que la naturaleza buscada se manifiesta sin ninguna de las circunstancias que ordinariamente la acompañan (por ejemplo, la producción de los colores por la luz al atravesar un prisma): es este un hecho que hay que registrar en la tabla de presencia; hay también *instantiae migrantes*, casos en los que la naturaleza se manifiesta repentinamente (la blancura en el agua espumosa); las *instantiae ostensivae et clandestinae*, casos en los que la naturaleza aparece en su máximo y en su mínimo, entran en la tabla de grados; las *instantiae monodicae et deviantes*, en los que la naturaleza dada se muestra bajo un aspecto excepcional (el imán entre los minerales, los monstruos), pertenecen a la tabla de presencia; las *instantiae divortii*, que nos muestran desunidas dos naturalezas ordinariamente unidas (por ejemplo, la poca densidad y el calor: el aire es poco denso, aun sin estar caliente) tienen su lugar en la tabla de ausencia. No quedan más que los célebres hechos cruciales *(instantiae crucis)*, que no entran en las tablas. Cuando dudamos entre dos formas para explicar una naturaleza dada, los hechos cruciales deben mostrar «que la unión de una de esas formas con la naturaleza es fija e indisoluble, mientras que la de la otra es variable»[12]. ¿Cómo interpretar esta fórmula? Se entiende muy bien que los hechos de la tabla de ausencia demuestren esa variabilidad (en la *instantiae divortii)*; pero es difícil entender, en la lógica baconiana, cómo puede demostrarse una unión fija e indisoluble; se puede restringir el campo donde hay que buscar la forma, pero nunca se podrá decir si se puede restringir aún más. Por ejemplo, según Bacon, se demostrará que la causa o forma de la gravitación es la atracción de la tierra sobre los cuerpos, si se comprueba que un reloj de péndulo

[11] Fr. Bacon, *Novum organum*, II, afor. 21 ss.
[12] *Ibid.*, afor. 36.

va más deprisa cuando se aproxima al centro de la tierra; pero es claro que se trata de un simple hecho registrable en la tabla de presencia y que sólo servirá como prueba mientras no sea contradicho por otro; en Bacon no hay nunca una prueba decisiva para una afirmación; sólo se prueban las negaciones. Así, esas «prerrogativas de los hechos» no añaden nada al nuevo instrumento creado por Bacon; y cuando cita entre ellas a las *instantiae lampadis*, que son simples medios para ampliar nuestra información, ya sea mediante los instrumentos que ayudan a los sentidos, como el microscopio o el telescopio, o mediante signos, como el pulso en las enfermedades, se le ve más preocupado por los medios de recoger los materiales que por su posible utilización.

7. LAS ULTIMAS PARTES DE LA *INSTAURATIO MAGNA*

El *Novum organum* no es, pues, sino la descripción de una de las fases de la constitución de las ciencias de la naturaleza. Las cuatro últimas partes de la *Instauratio* debían concretar la ciencia natural, desde su punto de partida, la *Historia,* hasta su punto de llegada, la ciencia operativa. La tercera parte se refiere a las *Historiae;* fue la obra a que dedicó Bacon especialmente los últimos años de su vida, de 1624 a 1626, cuando, ayudado por su secretario Rawley, se ocupó en la *Sylva sylvarum* de todos los hechos curiosos que pudo encontrar en los libros de viajes, de física, química o medicina. Las autoridades en las que se apoya no son las mejores; recoge mucho de Paracelso; toma de los alquimistas recetas para la fabricación de oro. En contrapartida, encuentra mejor guía en los trabajos de Gilbert sobre el imán, o en las experiencias de termometría de Drebel. La *Sylva* es una historia general. Bacon aconsejaba redactar una historia particular para cada «propiedad» y él mismo redactó algunas de ellas, por ejemplo, la *Historia vitae et mortis* que a veces iba contra Harvey, que mediante experiencias decisivas acababa de demostrar la circulación de la sangre. Poco cuidadoso con la observación directa, cometió, en su *Historia,* el mismo error que Roger Bacon, vinculándose a la tradición (procedente de Plinio) de una supuesta experiencia, más que a la experiencia misma.

La cuarta parte de la *Instauratio,* la *Scala intellectus,* debía retomar, aplicándolo, el tema del *Novum organum.* Su título, «escala del entendimiento», hace alusión a la necesidad de no saltar de las observaciones particulares a los axiomas generales, sino de llegar a ellos gradualmente, pasando por los axiomas intermedios.

La quinta parte, apoyándose sobre los axiomas generales, prepara la ciencia operativa que se materializa en la sexta y que debe hacer al hombre dueño de la naturaleza. Pero a medida que avanza hacia

ese fin, la obra va reduciéndose a puro esbozo más o menos vago. Bacon había comprendido que su objetivo no podría ser alcanzado mediante un empirismo ciego, sino al precio de una revolución intelectual de la que él se constituyó en precursor; y pensaba volver a la acción cuando esa revolución se hubiese realizado. Comprendió que el trabajo científico debía ser una tarea colectiva, distribuida entre una multitud de investigadores, y dedicó una de sus últimas obras, la *New Atlantis,* a la descripción de una especie de república científica, en la que asignaba a cada uno su tarea: primero, los buscadores de hechos, los *mercatores lucis,* que van al extranjero a buscar observaciones curiosas; los *depraedatores,* que expolian los libros antiguos; los *venatores,* que escudriñan los secretos de los artesanos; los *fossores,* pioneros que establecen nuevas experiencias. Después vienen los que distribuyen los hechos en las tres tablas, los *divisores;* a continuación los que extraen de ellos una ley provisional; después, los que imaginan las experiencias que deben probarla; y, por último, los que realizan esas experiencias bajo las órdenes de los anteriores. Incluso en esta visión imaginaria, Bacon está todavía muy lejos de la ciencia operativa, para la cual, sin embargo, se ha hecho todo lo demás.

8. LA FILOSOFIA EXPERIMENTAL EN INGLATERRA

Voltaire, en sus *Cartas filosóficas,* daba una opinión sobre Bacon, que debía ser bastante general en Inglaterra a principios del siglo XVIII: «La más singular y la mejor de sus obras es hoy la menos leída y la más inútil: me refiero a su *Novum scientiarum organum.* Es el andamio con el que se ha construido la nueva filosofía; y cuando ese edificio se ha levantado, al menos en parte, el andamio no sirve para nada más. El canciller Bacon no conocía aún la naturaleza, pero sabía todos los caminos que conducen a ella». De hecho, en Inglaterra hubo, aproximadamente a partir de 1650, un admirable desarrollo de lo que se llamaba la *nueva filosofía, filosofía experimental o filosofía eficaz (effective philosophy),* es decir, el conjunto de ciencias experimentales de la naturaleza. La Real Sociedad de Londres, fundada en 1645 y oficialmente reconocida en 1662, la obra del físico Robert Boyle (1627-1691) y, sobre todo, la obra de Newton (1642-1727), señalan los momentos claves de ese desarrollo. La obra colectiva de la Sociedad Real, el catálogo que pretendió elaborar de los fenómenos de la naturaleza, trataba de cumplir la primera exigencia de la ciencia baconiana: la *Historia;* y Ganvill, en su *Scepsis scientifica* (1665) veía «en la *New Atlantis* el proyecto profético de la Real Sociedad». El propio Ganvill transmitía bien en esa obra el espíritu de la sociedad, al mostrar la incertidumbre de nuestros conocimientos sobre todas las materias de las que trata la filosofía cartesiana: unión del alma y del

cuerpo, naturaleza y origen del alma, origen de los cuerpos vivos, desconocimiento de las causas («no podemos conocer, decía antes que Hume, que una cosa es la causa de otra, sino en cuanto que nosotros lo esperamos; este camino no es infalible todavía»); pero le oponía la fecundidad de descubrimientos de la parte práctica y experimental de la filosofía, de esa «nueva filosofía hacia la cual orienta su discurso». Toda demostración debe ser experimental, ese era el precepto esencial de la Sociedad que, a partir de ahí, sólo podía llegar a resultados provisionales puesto que «es probable que las experiencias de edades futuras no concuerden con las de la época presente, sino que, al contrario, las contrarresten y las contradigan». Hooke, secretario de la Sociedad, admirador del «incomparable Verulam», amonestaba a «los que sólo quieren transcribir sus pensamientos, con lo que quedan expuestos a dar como generales cosas que son particulares». Boyle fue el miembro más importante de la Sociedad hasta llegar a Newton. Pero Boyle, que se dedicaba sobre todo a la química, era desde luego un teórico de la materia, partidario de la teoría corpuscular y del mecanicismo, y que deducía las «cualidades segundas» de las primeras, que son la extensión y la impenetrabilidad. Ese era el mecanicismo de un filósofo experimental inglés; hablaba del de Descartes con los mismos términos empleados por Hooke. Un punto de vista muy particular: «La explicación mecánica que da Descartes de las cualidades depende tanto de sus nociones *particulares* de un modo sutil, de los glóbulos del segundo elemento y otras cosas parecidas, y esas nociones están en él tan imbricadas con resto de su hipótesis, que difícilmente se puede hacer uso de ellas, si no se adopta toda su filosofía». El pensamiento de Descartes, demasiado sistemático y personal, obstaculiza el libre juego de un pensamiento que debe modelarse con la experiencia. El punto de partida del mecanicismo de Boyle es experimental: es la teoría matemática de las máquinas, teoría «que permite aplicar la matemática pura a la producción o a la modificación de los movimientos en los cuerpos».

BIBLIOGRAFIA

I

BACON, F.: *The New Organon and related writings,* ed. Fulton H. Anderson, New York, 1960.
—*Novum organum,* trad. F. Gallach, Madrid, 1933; trad. C. Hernando Balmori, Buenos Aires, 1949.
—*La Nueva Atlántida,* ed. J. A. Vázquez, Buenos Aires, 1951.
—*Del adelanto y progreso de la ciencia divina y humana,* trad. F. Jorge Castilla, Buenos Aires, 1947.
BOUILLET, M. N.: *Oeuvres philosophiques de Bacon,* I-III, Paris, 1834.

GIBSON, R. W.: *F. Bacon, a bibliography of his works and of Baconiana to the year 1750,* Oxford, 1950.
SORTAIS, G.: *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'a Leibniz,* I-II, Paris, 1920-1922.
SPEDDING, J.: *The letters and the life of Francis Bacon including all his ocassional Works,* I-VII, London, 1890.
—*Account of the life and times of Francis Bacon,* I-II, London, 1879.
SPEDDING, J.; ELLIS, R. L.; HEATH, D.: *The works of Francis Bacon,* I-VII, London, 1887.

II-VII

ADAM, Ch.: *Philosophie of F. Bacon,* Paris, 1890.
ANDERSON, F. H.: *The philosophy of Fr. Bacon,* Chicago, 1948.
BROCHARD, V.: «La philosophie de Bacon», en *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne,* Paris, 1912, pp. 303-313.
FARRINGTON, B.: *F. Bacon, filósofo de la revolución industrial,* Madrid, 1971.
JANET, P.: *Baco Verulamius alchemicis philosophis quid debuerit,* Angers, 1899.
KOCHER, P. H.: «Bacon on the science of jurisprudence», *Journal of the History of Ideas* (jan. 1957).
LALANDE, A.: *Quid de mathematica vel rationali vel naturali senserit Baconius Verulamius,* Paris, 1899.
—*The theories de l'induction,* Paris, 1929, pp. 40-82.
—«Sur quelques textes de Bacon et de Descartes», *Revue de Métaphysique,* 19 (1911), pp. 296-311.
LEVI, A.: *Il pensiero di F. Bacon considerato in relazione con le filosofie della natura del Rinascimento e col razionalismo cartesiano,* Torino, 1925.
LIEBIG, J. VON: *Über F. Bacon von Verulam und die Methode der Naturforschung,* München, 1863.
MAGALHAES-VILHENA, V.: «Bacon et l'Antiquité», *Revue Philosophique,* 2 (1960), pp. 181 ss.; 4 (1965), p. 465.
MAISTRE, J. DE: *Examen de la philosophie de Bacon,* t. VIII y IX de las *Oeuvres completes,* Lyon, 1839.
ROSSI, P.: *F. Bacone, della magia alla scienza,* Bari, 1957.
SCHUHL, P.-M.: *La pensée de Bacon,* Paris, 1949.
—*Le synthèse, idée-force dans l'évolution de la pensée,* Paris, 1951.

VIII

BOYLE, R.: *Opera omnia,* Venezia, 1697.
—*English works,* I-V, ed. Th. Birch, London [2]1772.
FLORIAN, P.: «De Bacon à Newton», *Revue de Philosophie* (1914).
KOYRE, A.: *Newtonian Studies,* Cambridge, 1965.
MASSON, F.: *R. Boyle,* Edinburgh, 1914.

CAPITULO III

DESCARTES Y EL CARTESIANISMO

1. VIDA Y OBRAS DE DESCARTES

René Descartes (1596-1650) procedía de una familia de gentileshombres de Turena; su abuelo, Pierre Descartes, había combatido en las guerras de religión; su padre, Joachim, que llegó a ser consejero en el Parlamento de Bretaña en 1568, tuvo de su mujer, Jeanne Brochard, hija del teniente general de Poitiers, tres hijos: el mayor, Pierre Descartes, sucedió a su padre, y René fue el tercero. Entre 1604 y 1612 se educó en el colegio de la Flèche, fundado por Enrique IV y dirigido por los jesuitas. Allí recibió, en los tres últimos años, una enseñanza filosófica consistente en exposiciones, resúmenes o comentarios de las obras de Aristóteles: el *Organon* en el primer año, los libros de Física en el segundo, la *Metafísica* y *Sobre el alma*, en el tercero; enseñanza que, según la tradición, estaba destinada a preparar para la teología. En el segundo año estudió matemáticas y álgebra en el reciente tratado de P. Clavius. En 1616 aprobó en Poitiers sus exámenes jurídicos. Al margen, gracias a su modesta fortuna, de cualquier preocupación material, como muchos de los gentileshombres de su época, se alistó en 1618 en el ejército del príncipe Mauricio de Nassau. Allí hizo amistad con un doctor en medicina de la universidad de Caen, Isaac Beeckman, nacido en 1588, cuyo diario nos muestra a Descartes dedicándose con él a problemas matemáticos o físico-matemáticos. En 1619 Descartes, desligado de su compromiso con el protestante Mauricio de Nassau, se alistó en el ejército que el católico Maximiliano de Baviera reunía contra el rey de Bohemia, y asistió en Frankfurt a la coronación del emperador Fernando. El 10 de noviembre de 1619, en una aldea alemana de las cercanías de Ulm, «descubrió lleno de entusiasmo los fundamentos de una ciencia admirable» [1], expresión que se refiere sin duda a un método universal, capaz de establecer la unidad en las ciencias. Descartes atravesaba en aquel momento un período de entusiasmo místico; se afilió, quizá por mediación del matemático de Ulm, Faulhaber, a la Asociación de los Rosacruces, que imponía a sus miembros el ejercicio gratuito de la medicina; los títulos de los manuscritos de aquella época, de los que sólo

[1] R. DESCARTES, *Oeuvres*, ed. Ch. Adam-P. Tannery, París, 1897-1913, (citado en adelante AT), X, p. 179.

quedan unas cuantas líneas, son significativos: los *Experimenta* trataban de las cosas sensibles; el *Parnassus,* de la región de las Musas; los *Olympica* se referían a las cosas divinas; y, por último, en aquella época tuvo también un sueño profético, en el que leía este verso de Ausonio, en un compendio de poetas latinos que estudiaba cuando era escolar: «*Quod vitae sectabor iter?*», verso que interpretó como el signo de su vocación filosófica.

De 1619 a 1628 se dedicó a viajar, de 1623 a 1625 estuvo en Italia y realizó la peregrinación a Nuestra Señora de Loreto, como había prometido en el momento del sueño[2]. Entre 1626 y 1628 permaneció en París, dedicándose a las matemáticas y la dióptrica. Fue sin duda entonces cuando escribió un opúsculo, que quedaría incompleto: las *Regulae ad directionem ingenii,* publicadas en 1701 y de las cuales la *Logique de Port-Royal* (IV, cap. II, 1664) tradujo la XII y la XIII. También en aquella época, el cardenal Pierre de Berulle, fundador del Oratorio, le animó a continuar las investigaciones filosóficas para servir a la causa de la religión contra los libertinos.

A finales de 1628, Descartes se retiró a Holanda, buscando el aislamiento. Allí permaneció hasta 1649, exceptuando un viaje a Francia en 1644 y con frecuentes cambios de residencia. Entre 1628 y 1629 escribió un «pequeño tratado de metafísica» sobre la existencia de Dios y la de nuestras almas, destinado a establecer los fundamentos de su física. En 1629 lo interrumpió para dedicarse a la física. Entonces escribió el *Tratado del mundo,* cuyo progreso se puede seguir a través de su correspondencia hasta 1633. Sus reflexiones sobre el fenómeno de los parhelios, observado en Roma en 1629, le condujeron a una explicación ordenada de todos los fenómenos naturales, formación de los planetas, gravedad, flujo y reflujo, hasta llegar a la explicación del hombre y del cuerpo humano. Entonces se produjo el acontecimiento que cambió sus planes: Galileo fue condenado por el Santo Oficio por haber defendido el movimiento de la tierra: «Lo cual me ha sorprendido tanto, escribía Descartes a Mersenne el 22 de julio de 1633, que estoy casi decidido a quemar todos mis papeles o, por lo menos, a no dejar que los vea nadie... Confieso que si eso [el movimiento de la tierra] es falso, todos los fundamentos de mi filosofía también lo son, porque con ellos se demuestra con toda evidencia, y está de tal manera vinculado a todas las partes de mi tratado, que no sería capaz de desligarlo sin que el resto quedara completamente deteriorado». El tratado quedó entre los papeles de Descartes y no fue publicado hasta 1677.

Sin embargo, no abandonó la idea de publicar su física, y los tres ensayos, *Meteoros, Dióptrica* y *Geometría,* aparecidos en 1637 y pre-

[2] Se ha dudado del cumplimiento de dicha promesa; cf. M. LEROY, *Descartes, le philosophe au masque,* I, París, 1929, p. 107-118.

cedidos de un *Discurso del método,* tenían la intención de «preparar el camino y sondear el ánimo». De hecho, la *Dióptrica,* terminada ya en 1635, contenía unas investigaciones realizadas en 1629 sobre una máquina de tallar vidrios, un capítulo sobre la refracción, redactado en 1632, y el desarrollo del capítulo correspondiente del *Tratado del mundo* y referido a la visión. Los *Meteoros* fueron redactados en el verano de 1635, y la *Geometría* en 1636, durante la impresión de los *Meteoros.* El título primitivo de toda la obra era: «Proyecto de una ciencia universal que pueda elevar a nuestra naturaleza al más alto grado de perfección. Además, la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría, donde las materias más curiosas que el autor ha podido escoger son explicadas de tal forma, que aun aquéllos que nunca las hayan estudiado pueden comprenderlas»; el propio Descartes cambió ese título por: «Discurso del método para conducir bien la razón y buscar la verdad en las ciencias, más la Dióptrica, los Meteoros y la Geometría, que son ensayos de ese método».

En 1641 aparecieron en latín las *Meditationes de prima philosophia in quibus Dei existentia et animae inmortalitas demonstrantur,* acabadas en 1640. Descartes tomó muchas precauciones para que estas *Meditaciones,* que contenían, según escribió a Mersenne, todos los fundamentos de su física, fuesen bien acogidas por los teólogos. Primero se las comunicó a un joven teólogo holandés, Caterus; a fines de 1640, las envió a Mersenne con las objeciones de Caterus y sus respuestas (primeras objeciones); su intención era que Mersenne diese a conocer el tratado a los teólogos «a fin de obtener su juicio y saber por ellos lo que sea conveniente cambiar, corregir o añadir antes de hacerlo público». Iba precedido de una carta a los teólogos de la Sorbona, a quienes pedía aprobación, haciendo valer el carácter definitivo de sus demostraciones contra los impíos. Mersenne recogió las objeciones de diversos teólogos (segundas objeciones), las de Hobbes (terceras objeciones), las de Arnauld (cuartas objeciones), las de Gassendi (quintas objeciones) y otras de diversos teólogos y filósofos (sextas objeciones). El tratado apareció seguido de las objeciones y de las respuestas de Descartes, y como se daba por supuesta, equivocadamente, la aprobación de la Sorbona, se hizo constar en la cubierta: *cum approbatione doctorum.* Esa mención desapareció de la edición de 1642, cuyo título fue modificado: *Animae a corpore distinctio* sustituye a *animae inmortalitas;* esa edición contiene, además de la respuesta a Arnauld, un pasaje sobre la eucaristía, que Mersenne había hecho suprimir en la primera edición, y las objeciones del jesuita Bourdin (séptimas objeciones). Por último, la *Correspondencia* da a conocer otras objeciones bajo el seudónimo de Hyperaspistes y las del oratoriano Gibieuf. Una traducción francesa de la primera edición, parcialmente revisada por Descartes, apareció en 1647; la segunda, de 1661, contiene, además, las séptimas objeciones.

En ese insistente esfuerzo por introducir sus ideas en amplios círculos había, más que ambición personal, la convicción del profundo valor de su obra, esa «auténtica generosidad, que hace que un hombre se estime en el más alto grado en que puede estimarse legítimamente». En 1642 manifestaba a Huyghens la intención de publicar su *Mundo* en latín y de añadirle la *Suma de filosofía,* «a fin de introducirse más fácilmente en la conversación de los escolásticos que actualmente le persiguen». Esa *Suma* era *Principios de filosofía,* que apareció en 1644 y para el que buscó la conformidad de sus antiguos maestros, los jesuitas, que eran los mejor situados para propagar una filosofía distinta de la de Aristóteles. La traducción francesa de Picot, publicada en 1647, iba precedida de una carta al traductor explicando el plan de conjunto de esa filosofía.

A partir de este momento, Descartes parece concentrar su atención sobre las cuestiones morales; su correspondencia con la princesa Isabel, hija de Federico, el destronado rey de Bohemia, refugiado en Holanda, sirvió de pretexto para desarrollar sus ideas sobre el bien soberano y culminó en el tratado *Las pasiones,* su última obra, publicada en 1649.

Su larga estancia en Holanda se vio turbada por frecuentes polémicas: los *Ensayos* de 1637, transmitidos a los doctos por el gran cronista de los acontecimientos científicos, Mersenne, atrajeron las críticas de Morin y de Hobbes sobre la *Dióptrica.* La *Geometría* fue motivo de ásperas discusiones con los matemáticos franceses Fermat y Roberval, que lo hicieron poco simpático en los ambientes en que vivía el joven Pascal. Descartes tuvo oportunidad de demostrar más de una vez, en los desafíos que lanzaba o recibía, la fecundidad de su método y su propio virtuosismo, y encontró un discípulo ferviente en Florimond de Beaune, que escribió unos *Comentarios* a su *Geometría,* aparecidos en 1649, con la traducción latina de la obra por Schoot.

En Holanda, ministros y universitarios vieron en el éxito de la filosofía de Descartes un peligro para su enseñanza y lucharon con violencia a favor de Aristóteles. La polémica empezó en la Academia de Utrecht, entre un profesor en medicina, Regius, y el teólogo Voetius. Regius, partidario de Descartes, «da incluso lecciones particulares de física y en pocos meses capacita a sus discípulos para burlarse por completo de la antigua filosofía». Los problemas adquirieron tal magnitud que el 17 de marzo de 1642 el senado de la ciudad prohibió enseñar esa filosofía, «primero, porque es nueva; después, porque desvía a la juventud de la vieja y sana filosofía...; finalmente, porque profesa varias opiniones falsas y absurdas». A partir de aquel momento, fue el mismo Descartes quien se defendió directamente de los ataques personales; fue enteramente disculpado por la universidad de Groninga en 1645; pero, a pesar de sus repetidas protestas, los magistrados de Utrecht no quisieron revisar la sentencia que declaró difamatoria su

Carta a Voetius. Además, tampoco encontró ayuda en Regius, que entendía mal su filosofía y cuyas tesis sobre el alma tuvo que censurar en 1647. Durante ese mismo año, el ataque procedió de la universidad de Leiden, donde el teólogo Revius lo acusó de blasfemo, crimen castigado por las leyes. Para defenderse, Descartes tuvo que recurrir al embajador de Francia.

Sólo interrumpieron su permanencia en Holanda tres cortos viajes a Francia en 1644, 1647 y 1648. En el segundo, encontró al joven Pascal y le inspiró la idea de realizar experiencias sobre el vacío, valiéndose del mercurio. Mazarino le concedió en ese viaje una pensión que nunca le pagaron. Su tercer viaje coincidió con la Fronda parlamentaria y el Día de las Barricadas. Nunca se encontró a gusto en París: el aire de París, decía, «me predispone a concebir quimeras en vez de pensamientos filosóficos. Veo allí tantas personas que se equivocan en sus opiniones y en sus cálculos, que me parece una enfermedad universal»[3].

En septiembre de 1649 marchó de Holanda a Estocolmo, donde le había invitado a residir Cristina, reina de Suecia. Murió allí el 11 de febrero de 1650.

2. EL METODO Y LA MATEMATICA UNIVERSAL

En 1647, en el prefacio de la edición francesa de los *Principios*, Descartes, queriendo adaptar su doctrina a los esquemas tradicionales, la dividió en Lógica, Metafísica y Física. Pero esa lógica no era la escolástica, «sino la que enseña a orientar bien la razón para descubrir las verdades que se ignoran; y, como depende mucho del uso, es bueno ejercitarse durante mucho tiempo en practicar sus reglas referentes a cuestiones fáciles y sencillas, como son las matemáticas».

Sabemos dónde encontrar la segunda de esas tres partes: en la cuarta parte del *Discurso del método*, en las *Meditaciones* y en el primer libro de los *Principios*; la tercera parte es el contenido de la *Dióptrica*, de los *Meteoros*, del *Tratado del mundo*, de la quinta y sexta parte del *Discurso* y de los tres últimos libros de los *Principios*. Por el contrario, es muy difícil encontrar la «lógica» de la que habla allí. Descartes no escribió ningún *Organon*, parecido a los *Analíticos* o al *Novum organum* de Bacon: este tema aparece abordado de manera muy general en la segunda parte del *Discurso*, que contiene las reglas del método. Las *Regulae*, escritas sin duda antes de 1629, quedaron inacabadas. Falta la *Geometría* que, según Descartes, «demuestra el método». Y resulta que lo demuestra poniéndolo en práctica en la so-

[3] AT, V, p. 133.

lución de los problemas, no exponiéndolo; pero no es correcto asimilar pura y simplemente el método a las matemáticas, porque se trata de aprender las matemáticas, no por sí mismas, para encontrar las propiedades «de números estériles y cifras imaginarias», sino para habituar al espíritu a procedimientos que pueden y deben extenderse a objetos mucho más importantes. Descartes presentó siempre las matemáticas como un fruto del método, no como el método mismo: «Estoy convencido de que este método ha sido vislumbrado por espíritus superiores, guiados sólo por la naturaleza. Porque el alma humana tiene un no sé qué de divino, donde han sido depositadas las primeras semillas de los pensamientos útiles, de manera que, con frecuencia, por muy abandonadas o encubiertas que hayan sido por estudios contrapuestos, producen frutos espontáneos; lo vemos en las ciencias más fáciles: la aritmética y la geometría».

Históricamente, es difícil saber si el prodigioso desarrollo de sus descubrimientos matemáticos, que empezaron junto a Beeckmann en 1619 y culminarían en la teoría de las ecuaciones de la *Geometría* de 1637, así como en las cartas sobre el problema de las tangentes (1638), fue anterior o posterior al descubrimiento de un método universal «para orientar ordenadamente sus pensamientos» en cualquier materia.

Hay una cosa cierta: no son las «matemáticas vulgares» las que deben servir para «ejercitarse» en el método; esas matemáticas son las que, desde Aristóteles, se dividían en «matemáticas puras», que se ocupaban del número y la magnitud, y «matemáticas aplicadas», como la astronomía, la música y la óptica. Descartes se sintió atraído primero por las matemáticas aplicadas y sabemos que en 1619 estudiaba la aceleración en la caída de los cuerpos, los acordes musicales, la presión del liquido sobre el fondo de los vasos y, más adelante, las leyes de refracción. En aquel momento, sus investigaciones tendían, como las de Kepler y Galileo, a la expresión matemática de las leyes de la naturaleza. Pero su pensamiento se orientó enseguida en un sentido muy distinto: hacia la idea de una matemática universal, que no se refiere a los objetos particulares estudiados por las matemáticas vulgares, números, cifras, astros o sonidos, sino que estudia únicamente el orden y la medida: el *orden*, según el cual al conocimiento de un término sigue necesariamente el conocimiento de otro; y la *medida*, según la cual los objetos están relacionados entre sí gracias a la misma unidad.

¿Qué matemática universal es, pues, la que debe practicar el filósofo para ejercitarse en el método? Su idea fundamental está explicada al final de la *Geometría:* «En las progresiones matemáticas, cuando se conocen los dos o tres primeros términos, es fácil determinar los restantes». La progresión consiste, esencialmente, en una serie de términos ordenados de tal forma que el siguiente depende del prece-

dente. El *orden*, en este caso, permite no sólo poner cada término en su lugar correspondiente, sino determinar, por el lugar mismo que tiene asignado, el valor de los términos desconocidos; tiene, pues, capacidad inventora y creadora. Descartes no fue sin duda el primero en darse cuenta de que el método consiste en el orden: desde Ramus era la idea más corriente; pero, para los lógicos anteriores, el orden era una disposición más o menos arbitraria de términos ya encontrados, mientras que para Descartes la progresión pone de manifiesto un tipo de orden que no depende de ninguna concepción arbitraria del espíritu, sino que es inherente a la naturaleza de los términos y permite descubrirlos.

Ahora bien, en los problemas matemáticos, las magnitudes incógnitas cuyo valor se trata de hallar están siempre unidas a las magnitudes conocidas mediante relaciones implícitamente definidas en los datos del problema. Por ejemplo, el problema de Pappus, cuya solución aparece en el primer libro de la *Geometría*, es, en su forma más sencilla, el siguiente: dadas tres líneas rectas, hallar un punto desde donde se pueden trazar rectas que formen con las tres primeras unos ángulos dados, y en las que el producto de las dos primeras sea igual al cuadrado de la tercera. En este caso, «sin tener en cuenta ninguna diferencia entre las líneas conocidas y las desconocidas, se debe analizar la dificultad según el *orden* que muestre, de la forma más natural, en qué grado dependen unas de otras, hasta que se encuentre el medio de expresar una misma cantidad de dos maneras: lo que se llama una ecuación... Y habrá que encontrar tantas ecuaciones como líneas desconocidas haya que determinar»[4]. Esclarecido de esta forma el orden «natural», el valor de la incógnita será despejado por la solución de la ecuación. El artificio de las ecuaciones demuestra así plenamente la capacidad inventiva del orden.

La matemática universal tenía que superar entonces numerosas dificultades técnicas. En primer lugar, era necesario separar el álgebra de todas las representaciones geométricas a las que estaba unido. Y, en efecto, Descartes inicia su *Geometría* demostrando que si a y b representan rectas, $a \times b$ o a^2 no representan un rectángulo o un cuadrado, sino otra línea que es a a como b es a la unidad; las rectas están representadas, igualmente, por un cociente o por una raíz; de modo general, los resultados de las operaciones son siempre rectas. En segundo lugar, había que profundizar los métodos de solución de las ecuaciones, tomándolas en sí mismas, y sin referir los símbolos a ninguna magnitud geométrica: ese era el objetivo de la primera mitad del tercer libro de la *Geometría*. Por último, había que demostrar la fecundidad de ese método en la resolución de problemas geométri-

[4] AT, VI, p. 372.

cos, tales como la construcción de lugares geométricos, es decir, de líneas en las cuales todos sus puntos gozasen de determinada propiedad: en eso consiste la geometría analítica, a la que con frecuencia se reduce, de manera equivocada, la obra matemática de Descartes. Es sabido que, gracias al artificio de las coordenadas, es posible determinar cualquier punto de una línea, si se conoce la relación constante entre dos rectas indeterminadas cuyos puntos de intersección dan cada uno de los puntos de la curva; así, todo problema depende del descubrimiento de una relación entre rectas, relación que, como hemos visto, puede ser expresada con los medios de que dispone el álgebra; el conocimiento de las cualidades o propiedades de las curvas queda, pues, reducido al cálculo algebraico.

Esa es la matemática universal, cuyos procedimientos forman hoy parte de la sustancia de la ciencia. Pero no es el método; no es más que su aplicación a los objetos más simples. El método de Descartes es, por encima de la matemática universal y engendrándola, el conocimiento que la inteligencia adquiere de su propia naturaleza y, por ello, de las condiciones de su ejercicio. La sabiduría consiste en que, «en cada circunstancia de la vida, el entendimiento muestre a la voluntad lo que es preciso escoger»[5]. Para ello, el espíritu debe aumentar sus luces, no ya «para resolver tal o cual dificultad escolar», sino «para organizarse de manera que alcance juicios sólidos y verdaderos sobre todos los temas que se presenten». Ahora bien, entre las facultades del conocer: entendimiento, imaginación, sentido y memoria, «sólo el entendimiento es capaz de percibir la verdad»[6]. Así pues, el sabio debe ocuparse sólo del conocimiento de la inteligencia. «Me parece sorprendente, decía Descartes, que la mayoría de los hombres estudien con la mayor atención las propiedades de las plantas, las transmutaciones de los metales y otras cosas semejantes, mientras apenas un reducido número se ocupa de la inteligencia y de esta ciencia universal de la que hablamos». Sin embargo, bastantes filósofos habían reflexionado, en el pasado, sobre la naturaleza de la inteligencia; pero Descartes se ocupa de la inteligencia, no para determinar su lugar en la escala metafísica de los seres, como lo haría un neoplatónico, ni para buscar el mecanismo de la formación de las ideas a partir de las sensaciones, como los peripatéticos. Esas dos cuestiones, que reaparecerán en los siglos XVIII y XIX (¿no reprochaba Condillac a Descartes el no haber conocido el origen ni la generación de nuestras ideas?), no le preocuparon, y el *intellectus* era para él, no una realidad que hubiera que explicar, sino un punto de partida, un punto de apoyo. Las ciencias se distinguen entre sí, no por sus fines, sino como

---

[5] R. DESCARTES, *Reglas para la dirección de la mente*, Orbis, Barcelona, 1983, p. 146.

[6] *Ibíd.*, p. 199.

formas o aspectos distintos de una inteligencia constantemente idéntica a sí misma [7].

Es preciso, ante todo, captar bien esta inteligencia en su estado puro, aislándola «del testimonio variable de los sentidos o de los juicios engañosos de la imaginación». Así se individualizarán sus dos facultades esenciales: la intuición, «concepción de un espíritu puro y atento, tan fácil y distinto que no nos queda duda alguna sobre lo que entendemos», y la deducción, por la cual comprendemos una verdad como consecuencia de otra verdad de la que estamos seguros.

El vocabulario de Descartes está tomado de la filosofía tradicional y él no lo oculta, pero declara también: «no pienso en absoluto en la manera en que cada expresión ha sido utilizada en estos últimos tiempos en las escuelas» [8]. En el lenguaje de los aristotélicos la palabra intuición significa, a la vez, conocimiento de los términos antes de la síntesis que hace de ellos el juicio, conocimiento de la unidad que vincula a los diversos elementos de un concepto y, por último, conocimiento de una cosa presente en tanto que presente. En los dos primeros casos, la intuición alcanza, pues, a los elementos con que se forman los juicios. También la intuición cartesiana tiene ante todo por objeto las «naturalezas simples» de las que todo está compuesto. «A menudo, señala en la *Regla* XII, es más fácil examinar varias naturalezas juntas que separar una de las demás: por ejemplo, puedo conocer el triángulo sin haber pensado nunca que en este conocimiento está contenido también el del ángulo, el de la línea, el del número tres... esto, sin embargo, no nos impide decir que la naturaleza del triángulo se compone de todas estas naturalezas y que ellas son más conocidas que el triángulo, ya que son ésas las que la inteligencia descubre en él» [9]. Pero subrayemos ante todo que esas naturalezas simples: extensión, movimiento, figura, no son conceptos que componen juicios, sino realidades cuya combinación da origen a otras realidades. Por consiguiente, su simplicidad no es la de una abstracción y, lejos de que un término sea más abstracto cuanto más simple, la verdad es todo lo contrario; por ejemplo, la superficie abstracta del cuerpo se define como límite del cuerpo; y aunque implica la noción de cuerpo, es menos simple que ella. Las naturalezas simples son, para la inteligencia, términos últimos, irreductibles, tan claros que sólo pueden ser considerados por la intuición, pero no explicados o reducidos a algo más distinto. No hay ninguna «definición lógica» de esas «cosas que son muy simples y se conocen de modo natural, como la figura, la magnitud, el espacio, el tiempo, etc...» [10].

---

[7] *Ibid.*, p. 144.
[8] *Ibid.*, p. 154.
[9] R. Descartes, *Reglas...*, p. 188.
[10] AT, II, p. 597.

La intuición, según Descartes, no alcanza solamente a nociones, sino también a verdades evidentes como «existo, pienso, un globo no tiene más que una superficie». Incluso hay que decir que la naturaleza simple, existencia, pensamiento, es captada inicialmente en un sujeto del cual se afirma y del que sólo se puede separar mediante una especie de abstracción: el número, por ejemplo, sólo existe en la cosa contada, y las «locuras» de los pitagóricos, que atribuían al número propiedades maravillosas, serían imposibles si no lo concibieran como algo distinto a la cosa contada. El primer paso del entendimiento no es, pues, el concepto con el que se fabrican proposiciones, sino el conocimiento intuitivo de verdades ciertas, cuya certeza se extenderá paso a paso a las verdades que de ellas dependen.

Por último, a través de la intuición no se conocen solamente las verdades, sino el lazo entre una verdad y la que depende de ella inmediatamente (por ejemplo, entre $1 + 3 = 4$, $2 \times 2 = 4$, por una parte, y $1 + 3 = 2 + 2$, por otra), y lo que se llaman nociones comunes, como por ejemplo, dos cosas iguales a una tercera son iguales entre sí, se deducen inmediatamente de la intuición de esos lazos.

Así es, en su triple forma, la intuición, «instinto intelectual», «luz natural»[11], mediante la cual adquirimos conocimientos «mucho más numerosos de lo que se piensa y suficientes para demostrar innumerables proposiciones».

Esta demostración se realiza mediante la segunda operación intelectual: la deducción, por la cual «comprendemos todas las cosas que son consecuencia de otras»[12]. La deducción cartesiana es muy diferente del silogismo escolástico: el silogismo es una vinculación entre conceptos, la deducción es una vinculación entre verdades; la vinculación de los tres términos del silogismo está sometida a reglas complicadas, que se aplican mecánicamente para saber si el silogismo es concluyente; la deducción es conocida por intuición, con tal evidencia, que se «puede omitir si no se percibe, pero que ni siquiera la inteligencia menos acostumbrada al razonamiento puede hacerla mal». El silogismo se caracteriza por unas relaciones fijas entre conceptos fijos, relaciones que existen independientemente de que se perciban o no; la deducción es «el movimiento continuo e ininterrumpido de un pensamiento que percibe cada cosa, una por una, con evidencia»[13]. En la deducción cartesiana sólo hay sitio para las proposiciones ciertas, mientras que el silogismo admite proposiciones probables.

Todas estas diferencias se explican fácilmente si se observa que el modelo de la deducción es la comparación de dos magnitudes mediante una unidad de medida. «Todo conocimiento que no se adquiere por

[11] AT, VIII, p. 599.
[12] R. DESCARTES, *Reglas...*, p. 154.
[13] AT, X, p. 369.

la pura y simple intuición, se adquiere por la comparación de dos o más objetos entre sí... En todo razonamiento conocemos precisamente la verdad sólo por comparación... Si en el imán hay un tipo de ser tal que nuestro entendimiento no ha conocido nunca nada parecido, es inútil que esperemos conocerlo mediante el razonamiento» [14]. La naturaleza de una cosa desconocida se determina a través de sus relaciones con las cosas conocidas. Con una verdad conocida por deducción ocurre lo mismo que con la incógnita de una ecuación, que no es nada en sí, fuera de sus relaciones con las cantidades conocidas y saca toda su naturaleza de esas relaciones. No se trata, pues, como en Aristóteles, de buscar si un atributo pertenece a un sujeto cuya naturaleza es conocida por otro lado, sino de determinar la naturaleza misma del sujeto, de la misma manera que el término de una progresión queda determinado por completo mediante la razón de la progresión que lo engendra. La deducción cartesiana es una solución al problema de la determinación de las esencias, problema que eludía el peripatetismo.

Tampoco la intuición y la deducción son el método. El método indica «cómo hay que *utilizar* la intuición para no caer en el error contrario a la verdad y cómo debe realizarse la deducción para llegar al conocimiento de todas las cosas» [15]. Se sabe que, para demostrar una proposición, el matemático elige, de entre las proposiciones ciertas que la intuición y la deducción ponen a su disposición, aquéllas que sean útiles para el caso de que se trate; y la nueva verdad se deberá a la convergencia de esas proposiciones. Ahora bien, lo que reprocha Descartes a los matemáticos es que no dicen cómo han realizado esa elección, por lo que parece ser fruto de una «feliz casualidad» [16]. Todo el problema del método estriba en dar reglas para esa elección; «todo el método consiste en el orden y la disposición de las cosas hacia las que es necesario volver al espíritu para descubrir alguna verdad» [17]. Se trata de aprender, no a ver la verdad ni a deducirla, sino a escoger infaliblemente las proposiciones que afectan al problema planteado.

A este resultado se llega mediante un ejercicio que Descartes describe en la regla VI y en el que se pueden distinguir tres pasos: «Primero, recoger sin elección todas las verdades que se presenten; después, ver gradualmente si se pueden deducir algunas más y, de estas últimas, otras más, y así sucesivamente». Así, por ejemplo, deduzco unos números de otros en proporción continua, doblando siempre el precedente. «Hecho esto, es preciso reflexionar atentamente sobre las verdades encontradas y examinar con cuidado por qué se han encon-

[14] R. DESCARTES, *Reglas...*, p. 231.
[15] *Ibid.*, p. 157.
[16] *Ibid.*, p. 161.
[17] *Ibid.*, p. 165.

trado unas más fácilmente que otras y cuáles son». Así, en la progresión anterior, se encuentra fácilmente el término siguiente doblando el anterior; pero es más difícil hallar la media proporcional que hay que intercalar entre los extremos 3 y 12 porque es necesario deducir, de la proporción que existe entre 3 y 12, otra que permita determinar la media entre esos dos extremos. Por último (tercer paso), «sabremos así, cuando estudiemos una determinada cuestión, por dónde habrá que empezar». Según las *Reglas*, el método consistiría, ante todo, en proporcionar al espíritu ciertos esquemas que permitieran saber, ante cada nuevo problema, de cuántas verdades y de qué verdades depende su solución. Y se trata, no de «retenerlas en la memoria (como las reglas del silogismo), sino de formar los espíritus de manera que las descubran rápidamente cuantas veces sea necesario». El descubrimiento del orden no se consigue por la aplicación mecánica de una regla, sino fortaleciendo el espíritu mediante la práctica de sus facultades espontáneas de deducción.

De ahí se deduce que el método debe acostumbrarnos a distinguir entre la cosa cuyo conocimiento no depende de ninguna otra y aquella cuyo conocimiento está siempre condicionado; es decir, entre lo *absoluto* y lo *relativo*. Por lo demás, las dos nociones dependen de la naturaleza del problema planteado; en una progresión geométrica, lo absoluto es la razón que permite determinar todos los términos; en la medida de un cuerpo, lo absoluto es la unidad de volumen; en la medida de un volumen, la unidad de una longitud. De modo general, es la condición última para la solución de un problema.

¿Todo el método consiste, pues, en el orden? A primera vista, la enumeración de la que trata la regla VII no parece ser tanto una regla para descubrir, como un procedimiento práctico para aumentar el alcance de la intuición. Recuérdese que la deducción es un movimiento ininterrumpido, como una cadena de verdades; después de haber captado intuitivamente el vínculo que une a cierta verdad con otra próxima a ella, se pueden (y en esto consiste la enumeración) «recorrer rápidamente los diferentes eslabones para que dé la impresión de que, casi sin ayuda de la memoria, se captan al primer golpe de vista». Las evidencias sucesivas tienden a convertirse en una evidencia única e instantánea donde, de una sola ojeada, se capta el vínculo entre la primera verdad y la última. Pero la enumeración parece designar también a una operación algo distinta: «Si fuese necesario, dice Descartes, analizar por separado cada una de las cosas que tienen relación con el fin que buscamos, no bastaría la vida de ningún hombre para realizarlo, bien porque son demasiado numerosas, o bien porque las mismas cosas se repetirían frecuentemente ante nuestros ojos». La enumeración es una elección metódica que excluye todo lo que no es necesario en el problema planteado y que evita sobre todo el examen de innumerables casos particulares, reduciendo las cosas a clases fi-

jas, como se reducen, por ejemplo, todas las secciones cónicas a tres clases, según que el plano que corte al cono sea perpendicular, paralelo u oblicuo a su eje.

«Hay que observar, escribía Descartes a Mersenne, que no sigo el orden de las materias, sino sólo el de las razones»[18]. Ese es el rasgo distintivo del método cartesiano: que sustituye el orden real de producción por el orden que justifica nuestras afirmaciones sobre las cosas. De ahí los cuatro famosos preceptos del *Discurso,* cuyo sentido se ve ahora con facilidad: «El primero era no aceptar jamás cosa alguna como verdadera si no veo evidentemente que lo es..., y no incluir en mis juicios nada más que lo que se me presente de forma tan clara y distinta que no tenga ningún motivo para ponerlo en duda». Este precepto excluye cualquier fuente de conocimiento que no sea la luz natural de la inteligencia; la claridad de una idea es la presencia misma de esa idea en el espíritu atento; la distinción es un conocimiento de lo que contiene la idea en sí misma de manera que sea imposible confundirla con ninguna otra. Desde luego, no es la luz natural lo que constituye el método; porque ni la intuición ni la deducción se aprenden; pero se puede aprender a no utilizar otras. «El segundo [precepto] consiste en dividir cada una de las dificultades que examino en tantas parcelas como sea posible y necesario para resolverlas mejor. El tercero, en ordenar los pensamientos, comenzando por los objetos más simples y más fáciles de conocer, para ascender lenta y gradualmente hasta el conocimiento de los más complejos; y suponiendo incluso un orden entre aquellas que no se preceden naturalmente entre sí. Hay dos reglas del *orden:* la primera, que manda separar las naturalezas simples y lo *absoluto* de un problema (búsqueda de las ecuaciones del problema), y la segunda, que se refiere de manera bastante clara a la formación de esas especies de esquemas, más o menos complejos, enseñados por las *Reglas* (composición de las ecuaciones). «Y el último, en hacer de todo enumeraciones tan completas y revisiones tan amplias, que sea imposible omitir nada». La *enumeración* es la búsqueda metódica de todo lo necesario y suficiente para resolver una cuestión: porque, como explican con claridad las palabras añadidas a la traducción latina del *Discurso (tam in quaerendis mediis quam in difficultatibus percurrendis),* no se trata de aprender de memoria las demostraciones una vez hechas, sino de descubrir todo lo que es necesario para realizarlas.

3. LA METAFISICA

El 15 de abril de 1630, Descartes escribía a Mersenne: «Creo que

[18] AT, III, p. 260.

todos aquellos a quienes Dios ha dado uso de razón están obligados a emplearla principalmente para tratar de conocerlo y conocerse a sí mismos. Por ahí he comenzado mis estudios y os diré que jamás habría encontrado los fundamentos de la física si no los hubiese buscado por ese camino». Así, la metafísica, que es el conocimiento de Dios y de sí mismo, responde en Descartes a varias exigencias: es obligación del cristiano utilizar la razón para luchar contra las negaciones de los libertinos; además, la metafísica es la primera cuestión exigida por el orden metódico; por último, la física no puede alcanzar la certeza si no se apoya en la metafísica.

De estas tres razones, la primera nos muestra a Descartes batallando contra los libertinos. Es conocida la misión que había recibido del cardenal de Bérulle antes de retirarse a Holanda; y, desde este punto de vista, las *Meditaciones* se sitúan en línea con la apologética racionalista cuyos principios vimos aparecer en el siglo XVI. Descartes lo quiso así; y repetía muchas veces que él defendía «la causa de Dios»[19]. Buscó para sus *Meditaciones* la aprobación de los teólogos de la Sorbona, y encargó a Mersenne que se las sometiese exclusivamente a ellos. Es evidente que su metafísica se inserta en ese movimiento religioso; para demostrarlo, basta citar el uso que de ella hicieron los teólogos filósofos de la segunda mitad de siglo: Bossuet, Arnauld y Malebranche.

Sin embargo, ése es sólo un aspecto externo del pensamiento de Descartes; lo importante es el lugar que ocupa en el sistema; el conocimiento de Dios que nos proporciona no era para Descartes un fin, sino un medio; Descartes piensa que el objetivo que se había propuesto, «tener juicios sólidos y verdaderos de todos los objetos que se presenten», no podía ser alcanzado si no se buscaba el fundamento de la certeza en Dios mismo; es, pues, la certeza lo que está en juego, la certeza de las matemáticas y la de la física, sobre las que se apoyan todas las artes que contribuyen a la felicidad del hombre: mecánica, medicina y moral. «Os diré confidencialmente, escribía a Mersenne, que estas seis meditaciones contienen todos los fundamentos de mi física, aunque no haya que decirlo». Descartes no hizo intervenir jamás espontáneamente en el tejido de su filosofía el menor dogma específicamente cristiano o católico. Afirmaba su fe, más que como filósofo, como ciudadano de un país ligado a la religión en la que Dios le había hecho la gracia de hacerlo nacer. Ese compromiso, cuya sinceridad es evidente, implica naturalmente la convicción de que ninguna verdad filosófica puede ser incompatible con la verdad de los dogmas revelados (idea habitual de las relaciones entre la fe y la razón en el tomismo); igualmente, cuando los teólogos criticaron su teoría

[19] AT, III, p. 240.

de la materia afirmando que no concuerda con el dogma de la transustanciación, Descartes se esforzó en demostrar su compatibilidad. Se observa así de qué forma indirecta y accidental se introdujo la preocupación del dogma, y cómo la visión cartesiana del universo era profundamente independiente de aquél.

El papel eminente de la metafísica debió aparecer a los ojos de Descartes desde muy pronto. Mientras escribía las *Reglas* anunciaba que «cualquier día» demostraría algunas de las verdades de la fe, refiriéndose sin duda a la existencia de Dios y la inmortalidad del alma; en 1628, cuando todavía no tenía clara su física, compuso un «pequeño tratado de metafísica». El diálogo inacabado, *Investigación de la Verdad,* escrito sin duda en Estocolmo en el último año de su vida, empieza también por el alma razonable y por su autor, de donde puede deducirse «lo que hay de más seguro en lo que se refiere a las demás criaturas»[20]. En el intervalo, esa preocupación jamás abandonó a Descartes: el *Discurso* en 1637, las *Meditaciones,* los *Principios,* cuya primera parte, que es la exposición de la metafísica, se titula *Principios del conocimiento humano,* concuerdan en este punto: que no es posible certeza alguna que no se apoye en la existencia de Dios.

Es difícil imaginar hasta qué punto esta tesis debió parecer paradójica a los contemporáneos de Descartes: en la escolástica, la afirmación de la existencia de Dios extrae toda su certeza de la de las cosas sensibles, desde las que se remonta hasta Dios como de un efecto a una causa; por una vía inversa, el neoplatonismo parte de una intuición del principio divino para ir desde Dios como causa hasta las cosas como efecto de esa causa. Parece haber ahí una disyuntiva, a la cual escapa, sin embargo, el pensamiento de Descartes; y las dos primeras fases de su metafísica ponen de manifiesto la imposibilidad de esas dos vías: la duda metódica, al demostrar que no hay ninguna certeza en las cosas sensibles, ni aun en las matemáticas, impide ir de las cosas a Dios; la teoría de las verdades eternas prohíbe derivar la esencia de las cosas de Dios, como modelo.

a) *Teoría de las verdades eternas*

Consideremos primero la teoría que Descartes expuso en sus cartas a partir de 1630, pero que no incluyó en sus obras publicadas. Ya conocemos los puntos de vista platónicos que con tanta frecuencia han reaparecido a lo largo de la edad media y del Renacimiento: la esencia de una cosa creada es una participación en la esencia divina; y no hay otro conocimiento que el de la esencia divina, conocimiento que,

---

[20] AT, X, p. 505.

degradado, borrado, inadecuado al aplicarse a las cosas creadas, sólo podrá perfeccionarse en la medida de lo posible en una criatura, mediante la visión iluminadora. De ahí se deduce que Dios es el creador de las existencias, pero no de las esencias, que no son sino participaciones de su esencia eterna. Ahora bien, Descartes quería que las esencias de las cosas creadas fuesen igual que las existencias, creadas por Dios: «Las verdades matemáticas, que llamáis eternas, han sido establecidas por Dios, y dependen de él tan enteramente como el resto de las criaturas. En efecto, decir que esas verdades son independientes de Dios equivale a hablar de él como de Júpiter o Saturno y someterlo a la Estigia y al destino» (15 de abril de 1630). Lo posible y el bien no son reglas a las que se somete la voluntad de Dios al crear las cosas y que limitan su omnipotencia; sólo son posibles «las cosas que Dios ha querido que sean verdaderamente posibles» (mayo de 1644), y «la razón de su bondad depende de cómo ha querido hacerlas él». Entonces, ¿por qué tanto apego a esa libertad de Dios, que constituye el objeto de una obra del oratoriano Gibieuf, amigo de Descartes, aparecida en 1630? Porque esta teoría es la única compatible con un conocimiento perfecto de las esencias por el limitado entendimiento del hombre. «No hay ninguna de ellas [de esas verdades eternas] que no podamos comprender si nuestro espíritu se aplica a considerarla... Por el contrario, no podemos comprender la grandeza de Dios aunque la conozcamos» (16 de abril de 1630). Al admitir entre Dios y las esencias de las cosas finitas un vínculo de criatura a creador, y no un vínculo de participación, Descartes hacía imposible toda metafísica o física que tuviese la ambición de deducir racionalmente las formas del ser y del conocimiento de su origen primitivo; y podía hacer de Dios, no ya un modelo, sino el garante de nuestro entendimiento, es decir, seguir, según el precepto general de su método, no el orden de producción, de Dios a las cosas, sino «el orden de las razones» que muestra cómo una certeza puede engendrar otra, cómo la certeza de la existencia de Dios es para nosotros el principio de cualquier otra certeza.

b) *La duda y el «Cogito»*

En las tres exposiciones de su metafísica que vieron la luz (la IV parte del *Discurso,* las *Meditaciones* y el libro I de los *Principios),* Descartes siguió siempre el mismo orden: la duda sobre la existencia de las cosas materiales y sobre la certeza de las matemáticas, la certeza inquebrantable del *Pienso, luego existo,* la demostración de la existencia de Dios, la garantía que aporta esa existencia a aquellos de nuestros juicios que estén fundados en ideas claras y distintas, las certezas que de ellas resultan sobre la esencia del alma que es el pensamiento,

sobre la esencia del cuerpo, que es la extensión, y sobre la existencia de las cosas materiales. La metafísica va, pues, de la duda a la certeza, o mejor, de un primer juicio cierto, implicado en la duda misma, el *Cogito*, a unos juicios ciertos cada vez más numerosos; porque sólo la certeza puede producir la certeza.

Desde el siglo III antes de nuestra era, los académicos y los escépticos habían acumulado razones para dudar de las cosas sensibles. Descartes recuperó esas razones: en las ilusiones de los sentidos, en los sueños, creemos verdaderas cosas que después comprobamos que son falsas, razón suficiente para desconfiar de los sentidos que nos han engañado ya una vez. Pero, aunque sus argumentos fueron los mismos de los escépticos, sus intenciones eran completamente distintas. Descartes nos da la razón de esa duda en su respuesta al sensualista Hobbes: «Me he servido de ellas [de las razones para dudar] para disponer el espíritu de los lectores a considerar las cosas intelectuales y distinguirlas de las corporales, para lo que siempre me han parecido muy necesarias». Y en el *Resumen de meditaciones* declaraba: «Ella [la duda] nos prepara un camino muy fácil para acostumbrar a nuestro espíritu a independizarse de los sentidos», independencia que es la condición misma de la certeza.

La duda referente a las cosas materiales es, pues, una duda metódica, una ascesis, comparable al esfuerzo del prisionero de Platón para volverse hacia la luz; y Descartes utilizaba el escepticismo para tomar conciencia, en la nada de lo sensible, de la realidad espiritual. Los teólogos que le plantearon objeciones no estaban equivocados, y las objeciones contra la duda no procedían de los teólogos, sino de los sensualistas Hobbes y Gassendi.

En cierto sentido, la duda cartesiana va mucho más lejos que la duda escéptica; porque, una vez establecido un motivo de duda, por pequeño que sea, Descartes no vacila en suponer otros motivos que aumenten y lleven a su culmen aquella pequeña duda, procediendo en esto, decía a Gassendi, como los que «toman cosas falsas como verdaderas, con el fin de esclarecer mejor la verdad»; por ejemplo, los geómetras que «añaden nuevas líneas a unas figuras dadas». Así se llega a la «duda hiperbólica» que afecta a las proposiciones matemáticas: esta duda tan extraordinaria, puesto que lleva a considerar inciertos los conocimientos más exactos, es posible mediante la hipótesis de un «genio maligno» al que se concede la omnipotencia; esta supuesta potencia es tal que puede conseguir que me equivoque «cada vez que sume dos y tres o que numere los lados de un cuadrado o que enjuicie cosas aún más fáciles». Por tanto, de lo que la hipótesis del genio hace dudar es de los conocimientos dados en las *Reglas* como intuitivos. Pero, ¿cómo concebir la posibilidad misma de semejante duda, sin pensar en el Dios de Descartes que, con su omnipotencia, ha decretado las verdades eternas? Si, en lugar de Dios, cu-

ya existencia ignoramos aún, imaginamos un genio que tiene el mismo poder pero que es «maligno», será capaz de cambiar la verdad de las cosas en el instante mismo en que las percibimos y hacer así que nos engañemos.

En otro sentido, sin embargo, la duda cartesiana no llega tan lejos como la de los escépticos: se detiene ante «nociones tan simples que, por sí mismas, no nos dan a conocer ninguna cosa existente» [21], tales como las nociones de pensamiento o de existencia, o las nociones comunes, como este principio: debe haber, por lo menos, tanta realidad en la causa eficiente y total como en su efecto. Además, es de un carácter muy diferente de la duda escéptica; porque mientras el escéptico se atiene a la duda, Descartes pretende que se convenga en considerar como efectivamente falsas todas las proposiciones que dan el menor motivo de duda, no dejando así ningún término medio entre la certeza y la ausencia de certeza.

Esta duda no tendría salida si Descartes, como los filósofos anteriores, abordase exclusivamente sus objetos, puesto que son todos los objetos del conocimiento, tanto los sensibles como los inteligibles; y él no puede volverse, como el prisionero de Platón, hacia un mundo de realidades que escapasen a la duda. Pero él considera esa incertidumbre en sí misma, en tanto que es un pensamiento y mi pensamiento; desde ese punto de vista, mi duda, que es mi pensamiento, está vinculada a la existencia del yo que piensa; no puedo darme cuenta de que pienso, sin ver con certeza que existo: *Cogito, ergo sum*. Si dudase de este lazo, esa duda implicaría nuevamente mi afirmación; y todas las razones de duda que pueda darme a mí mismo, duda sobre las cosas sensibles, existencia de un genio maligno, etc., no son sino nuevas razones para repetir esa afirmación. La certeza de mi existencia como pensamiento es la condición de mi duda. Así llega Descartes a un primer juicio de existencia, sustituyendo la vana búsqueda de los objetos por la reflexión sobre el sujeto mismo que busca.

En Descartes, la función del *Cogito* es doble: dar un modelo ejemplar de proposición verdadera y preparar la radical distinción entre alma y cuerpo. El *Cogito* es cierto, ya que percibo clara y distintamente la vinculación entre mi pensamiento y mi existencia; puedo, por tanto, considerar como verdadero todo lo que perciba con la misma evidencia. Esta evidencia lleva a una vinculación, una deducción, un progreso de una noción a otra noción, de la noción de mi pensamiento a la de mi existencia. No se trata de una identidad como la que los metafísicos antiguos, desde Parménides a Plotino, intentaban establecer entre el pensamiento y el ser, tratando de alcanzar la realidad total del universo en el interior del pensamiento: no hay que bus-

---

[21] R. DESCARTES, *Los principios de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1951, I, 10.

car en el *Cogito* esa especie de aprensión total de lo real que Plotino encontraba en la intuición por sí misma de un alma volcada a toda realidad. El propio Descartes nos advierte que el *Cogito* no es «una ilustración del espíritu por la cual vea, iluminado por Dios, las cosas que le quiera descubrir mediante una impresión directa de la claridad divina sobre nuestro entendimiento»[22], sino que es, como máximo, «una prueba de la capacidad de nuestra alma para recibir de Dios un conocimiento intuitivo». Y sobre todo pone de manifiesto que el espíritu puede tener una certeza entera y completa de un objeto particular aun sin poseer una certeza total de todo lo real. Esa es una condición de la aplicación del método: el espíritu humano es tan limitado que no puede percibir distinta y simultáneamente más que un pequeño número de objetos; la certeza debe ser instantánea para ser efectiva. Si el espíritu, como han creído muchos metafísicos aún después de Descartes, fuese tal que no tuviese certeza de nada, no teniendo certeza de todo, no sería posible una ciencia cierta.

Sólo en este sentido es el *Cogito* el modelo de cualquier otra certeza que pudiera alcanzarse. Pero de ahí no se sigue, en modo alguno, que esas certezas deban ser alcanzadas por la misma vía: la reflexión sobre sí. Por la reflexión sobre su pensamiento Descartes no encuentra ni encontrará más existencia que la de su propio pensamiento; y desde luego no podrá deducir de ahí, en modo alguno, la existencia de Dios ni la de la materia. El *Cogito* no tiene nada que ver con un idealismo que intentase determinar progresivamente todas las formas de la realidad como condiciones de la reflexión del yo sobre sí mismo.

La segunda función del *Cogito* en el sistema consiste en preparar la distinción entre alma y cuerpo, sobre la cual descansa toda la física de Descartes. Me conozco como ser pensante y únicamente como tal; indudablemente, sólo por el *Cogito* no puedo saber todavía si soy también materia, fuego sutil o cualquier otra cosa; me conozco como ser pensante, pero no sé si soy algo más que un ser pensante. Y por lo mismo podemos tener la certeza de nuestro ser como ser que piensa, que siente, que quiere, sin saber nada de la existencia del cuerpo. Hay que distinguir entre el mecanismo de estos actos, que supone quizá unas condiciones corporales que ignoro por completo, y el hecho de que «los percibimos inmediatamente por nosotros mismos», carácter común según el cual, «no sólo oír, querer, imaginar, sino también sentir, son aquí lo mismo que pensar»[23]. Sería un error querer definir la operación del espíritu según el objeto con el que está en relación. Así, los cuerpos pasan por ser conocidos por la sensación; pero si investigo cómo conozco un trozo de cera que era oloroso, duro y frío, y perdió todas esas cualidades por la fusión, o cómo conozco su flexi-

[22] AT, V, p. 133.
[23] R. DESCARTES, *Los principios...*, I, p. 9.

bilidad, que es la capacidad de recibir una infinidad de cambios de forma, me doy cuenta claramente de que no lo conozco ni por los sentidos (ya que todas sus cualidades sensibles cambian de un estado a otro), ni por la imaginación (que no puede captar una infinidad de formas), sino «por la sola inspección del espíritu». La acción del espíritu no está, por tanto, definida por su objeto ni limitada por él; *el cuerpo no es conocido por la sensación,* afirmación de un alcance inmenso; no hay, como había admitido todo el platonismo inherente al pensamiento medieval, una realidad corporal, objeto de los sentidos, y una realidad inteligible, objeto del intelecto o entendimiento. El entendimiento no es determinado desde fuera por sus objetos, sino desde dentro, por su exigencia interna de claridad y de distinción.

Cuando los teólogos conocieron el *Cogito* de Descartes, Arnauld no dejó de subrayar que san Agustín había dicho lo mismo; utilizó, en efecto, este pensamiento: *Si fallor, sum,* para escapar al escepticismo; además, en *Sobre la Trinidad,* demostró con él que el alma es espiritual y distinta del cuerpo. Por él también hacía ver en el alma la imagen de la Trinidad divina. Probablemente, Descartes conocía los textos de san Agustín; pero el *Cogito,* en san Agustín, no pone fin a una duda comparable a la duda metódica de Descartes ni pone en marcha una investigación como la física. Si sufrió consciente o inconscientemente su influencia, utilizó su pensamiento como utilizaría un teorema de Euclides en una demostración de su *Geometría*. Lo importante no es una verdad tan sencilla y fácil de conocer, sino el uso que de ella se haga. Para juzgarlo, es preciso, como decía Pascal a este respecto, «averiguar el lugar que tal pensamiento ha ido a ocupar dentro de su autor». Agustín extrajo de él consecuencias inmediatas: la adquisición de una certeza y la espiritualidad del alma; pero no vio la sucesión admirable de conscuencias» que hacen de él el «principio firme y sostenido de toda una física» [24].

c) *La existencia de Dios*

La certeza del *Cogito* se limita a la existencia de nuestro propio pensamiento. A primera vista, Descartes parece mantenerse en la línea del escepticismo, cuando, habiendo reducido todo nuestro conocimiento a las ideas que están en nosotros, define la idea como un simple modo de pensamiento, estableciendo entre el pensamiento y la idea la misma relación que existe entre «un trozo de cera» y las «diversas figuras que puede recibir». A partir de ahí, la idea es «todo lo que es inmediatamente conocido por el espíritu», es decir, tanto

[24] *De l'esprit géométrique,* ed. minor L. Brunschwicg, Paris, 1897, p. 192.

un querer y un temor («cuando quiero o temo, puesto que concibo al mismo tiempo que quiero y temo, ese querer y ese temor son colocados por mí entre las ideas») como la idea de un triángulo o la de un árbol. A este respecto, las ideas, en su realidad formal o esencial, son todas iguales y no suponen otra cosa más que mi pensamiento: ese es el solipsismo del escéptico, que reduce todas las cosas a la manera de ser de su yo, sin establecer diferencia alguna entre una emoción y la noción de un objeto.

Descartes sale de la duda por un camino muy distinto. La duda es un acto de la voluntad, por el que retiramos los juicios de existencia que habíamos emitido espontáneamente sobre las cosas. Ese acto no altera las ideas por las que nos representamos esas cosas; han cambiado las creencias, pero no las nociones; la duda sirve para acostumbrarnos, no a no sentir, ni percibir, ni unir ideas, sino a no creer que los objetos de esas sensaciones, de esas percepciones, de esas uniones, existen.

Nuestras ideas (la palabra *idea* significaba en el lenguaje de los filósofos, heredado de Platón, «las formas del entendimiento divino» y los modelos de las cosas) siguen siendo, sin embargo, representaciones o imágenes de las cosas; tienen una «realidad objetiva» que es el ser de la cosa representada, en tanto que ese ser está en el espíritu. Ahora bien, hay, por una parte, ideas que representan «verdaderas e inmutables naturalezas», como las que utilizan los geómetras, la del triángulo, por ejemplo, o la de la extensión; y, por otra parte, ideas como las de calor y frío, de las que no se puede decir si representan una naturaleza positiva o una privación.

Hemos descubierto, pues, entre nuestras mismas ideas, una diferencia de valor que es decisiva y no admite la «suspensión» de los escépticos. Observemos que las ideas del segundo tipo son aquellas que, antes de la duda, nos imponían, en cierto modo, por su fuerza y su vivacidad, la creencia en su existencia; ahora bien, son precisamente estas ideas (la de calor y frío, por ejemplo, bases de la física peripatética), las que Descartes excluirá sin contemplaciones de su física; y solo admitirá como ideas con derecho a existir las del primer tipo. La distinción de dos clases de ideas es, pues, uno de los momentos, quizá el principal, de ese vasto movimiento pendular por el que Descartes convirtió la física, hasta entonces ciencia de las cualidades sensibles, oscuras y huidizas, en una ciencia que sólo tiene en cuenta auténticas e inmutables naturalezas. Pero aquí encontramos también otra de las grandes dificultades del sistema. En este momento de su exposición, Descartes no podría reconocerles un valor superior remitiéndose a su fecundidad y su uso futuro en la física, sino considerándolas en sí, antes del desarrollo metódico al que servirán de punto de partida. Es evidente que Descartes conocía ese uso cuando meditaba sobre la metafísica; pero también es evidente que quiso probar el valor

de los principios por sí mismos, independientemente de su aplicación. Sin duda, comprendía que la fecundidad explicativa de un principio basta para conferirle una «certeza moral» y que, fuera de toda metafísica, si los principios del mecanicismo sirviesen para explicar muchos de los fenómenos de la naturaleza, tendrían ese género de certeza; pero sólo «apoyándose en la metafísica» se les puede conferir una «certeza más que moral». Por eso Descartes se vio impulsado, incluso antes de salir de la duda, a separar de todo lo turbio y confuso que hay en los objetos de los sentidos, de todo lo arbitrario e irregular que hay en los de la imaginación, esas naturalezas verdaderas e inmutables, de las cuales veía un ejemplo cercano en los objetos de las matemáticas.

El *innatismo* de Descartes no hace sino expresar esa separación; quiere decir que hay ideas con las que el intelecto empieza a pensar sacándolas de sí mismo; afirma la independencia e interioridad de la serie de pensamientos metódicamente encadenados frente a la serie arbitraria de impresiones de los sentidos y de la imaginación. El innatismo no es esa doctrina extraña que Locke quiso refutar, la doctrina que defiende una experiencia interna, actual y constante de todos los principios de nuestros conocimientos. La innatividad de las ideas consiste en la disposición y, por decirlo así, en la vocación que tiene el entendimiento para pensarlas; las ideas son innatas en nosotros, de la misma manera que en ciertas familias son hereditarias la gota y los cálculos. Igual que la reminiscencia platónica, el innatismo significa la independencia del intelecto en sus investigaciones. No se trata tanto de una cuestión de origen, que queda descartada, como hemos visto, por las condiciones del problema, sino de una cuestión de valor.

¿Cuáles son esas naturalezas verdaderas e inmutables cuya realidad objetiva está en el espíritu? Gracias a la ascesis de la duda metódica, gracias también a las matemáticas, gracias a la manera como son eliminadas las ideas confusas de los sentidos, como la del calor, Descartes sólo deja pasar los objetos del entendimiento puro que son objetos de un conocimiento muy fácil, hasta común y vulgar, como los de número, pensamiento, movimiento, extensión. Las esencias, en vez de ser, como en Aristóteles, alcanzadas con dificultad, gran esfuerzo y siempre incompletamente, son captadas aquí inmediatamente como puntos de partida.

La consideración de esa realidad objetiva lleva a Descartes a la existencia de Dios. Por lo que se refiere a sus objetos, las ideas no son todas iguales, sino que hay más perfección en unas que en otras; por ejemplo, en la idea de un ángel hay más perfección que en la de un hombre. Es difícil saber cómo pueden ser comparables las ideas desde este punto de vista. Lo importante para Descartes es que esa comparación supone, en todo caso, la idea del ser absolutamente perfecto, que es como el término al que se refieren todas nuestras com-

paraciones. Esa «verdadera idea» estaba secretamente presente desde el comienzo de la meditación metafísica: «Porque ¿cómo podría conocer yo que dudo y que deseo, es decir, que me falta algo y que no soy completamente perfecto, si no tuviese en mí ninguna idea de un ser más perfecto que yo, en comparación con el cual puedo conocer los defectos de mi naturaleza?». Así, la idea de perfecto y de infinito no es sólo una «idea muy clara y muy distinta», puesto que contiene más realidad objetiva que ninguna otra, sino que es la primera y más clara de todas, en relación con la cual concibo los seres finitos y limitados. De ella no puede decirse, con los teólogos de la segunda y cuarta objeciones, que sea fabricada por el espíritu que arbitrariamente aumenta y reúne en un ser ficticio las perfecciones de las que tiene idea.

De ahí un primer argumento para probar la existencia de Dios. Se basa en la siguiente formulación del principio de causalidad: «Hay, al menos, tanta realidad en la causa como en el efecto». Es fácil reconocer la vieja máxima aristotélica: «Un ser en potencia no puede pasar al acto si no es por influjo de otro ser en acto». Un efecto no puede tener otra perfección que la que le da su causa: esta fórmula sólo puede tener sentido aceptable si concebimos la causa como un ser en acto y el efecto como algo que reside en un ser en potencia que recibe ese influjo (el bronce, por sí mismo, no puede convertirse en estatua). Descartes aplica este principio a las ideas de nuestro pensamiento, considerándolas como efectos: «Hay, al menos, tanta realidad formal en la causa de una idea, como realidad objetiva hay en esa misma idea»; no es probable que la idea de un nuevo mecanismo de relojería nazca en cualquiera, sino en la mente de un artesano naturalmente dotado y bien instruido. Por tanto, para saber si nuestras ideas representan y exigen una realidad «formal» diferente de nuestro pensamiento, es decir, la existencia de un ser fuera de nuestro pensamiento, basta con analizar si tenemos suficiente realidad o perfección para ser los autores de esas ideas. Y está claro que, como somos seres imperfectos, no podemos ser, por tanto, los autores de la idea del ser perfecto; sólo el ser perfecto tiene realidad suficiente para producirla en nosotros; es, pues, necesario que exista, con las infinitas perfecciones de las que tenemos idea.

Esta prueba queda confirmada, además, por la siguiente argumentación: soy un ser imperfecto y tengo la idea de un ser perfecto; de ahí se deduce que no puedo concebirme como autor de mi ser; porque si tuviese el poder de crearme, tendría *a fortiori* el de dotarme de todas las perfecciones de las que tengo idea; por la misma razón puedo eliminar las causas que fuesen menos perfectas que Dios (puesto que hubieran debido darse todas las perfecciones), e incluso a mis padres, que sólo son causa de mi cuerpo; de todo esto resulta que he sido creado por el ser perfecto. Una prueba que, en apariencia, es se-

mejante a la prueba *a contingentia mundi* que parte de un efecto finito cualquiera, para remontarse a la primera causa; pero que en realidad es muy diferente, puesto que Descartes parte de un pensamiento finito que posee ya la idea de esa causa primera.

Vemos, pues, establecidas dos existencias: la de mí mismo, como ser pensante, y la de Dios, exterior a mí. A pesar del material extraño que emplea, lo importante, lo que constituye la radical originalidad de Descartes, es lo siguiente: solamente podemos establecer la existencia de aquellas cosas de las que tenemos una idea clara y distinta, por ejemplo, el pensamiento o el ser perfecto. En el aristotelismo, era una norma de método el que la existencia debía ser probada antes de buscar la esencia, pues de lo contrario se corría el riesgo de investigar puras quimeras, como el centauro; lo cual implica que el juicio de existencia puede ser establecido antes de saber lo que es la cosa cuya existencia se afirma; una actitud acorde con la del sentido común que, por eso mismo, se ve obligado a admitir muchas nociones oscuras y mal definidas. Ahora bien, la duda metódica ha desterrado de la existencia, desde el punto de vista del espíritu humano, a cualquier objeto de una idea oscura y confusa: sólo se pueden establecer juicios ciertos de existencia si sus sujetos son ideas claras y distintas. Si Descartes puede prescindir de la existencia para establecer la esencia, es porque posee un medio, que no tenía Aristóteles, para distinguir las «verdaderas naturalezas» de las quimeras de la imaginación. Al no admitir como existentes más que a los objetos de las ideas claras, se llega a una realidad en la que el pensamiento está, en cierto modo, en sí y puede dedicarse a su desarrollo metódico sin miedo a sumergirse en un océano de realidades extrañas e impenetrables para el espíritu.

La prueba de la existencia de Dios es una manifestación de esa intención de Descartes, pero es también, al mismo tiempo, una manera de ponerla en práctica. Recordemos, en efecto, que la duda hiperbólica presentaba al genio maligno como un ser capaz de introducir el error incluso en nuestro pensamiento claro y distinto; eso equivalía a decir que el pensamiento no estaba, de ningún modo, en sí. Ahora bien, la demostración de la existencia de Dios viene a destruir la fuerza de esa duda; el conocimiento de esa verdadera naturaleza que es la idea del ser perfecto nos muestra que el genio maligno era una quimera de nuestra imaginación, porque si un ser es omnipotente, posee al mismo tiempo todas las demás perfecciones y no podría ser maligno ni engañoso. La existencia de ese ser bueno es para nosotros una garantía de que no podemos engañarnos en las cosas que hemos percibido alguna vez clara y distintamente. Si «un ateo no puede ser geómetra», es porque no tiene esa garantía de certeza. Si cometemos errores, no es por una falta del entendimiento, sino de la voluntad. Nuestro entendimiento es finito, es decir, que tiene ideas oscuras y confusas junto a ideas claras y distintas. Nuestra voluntad es infini-

ta, es decir, que tenemos entera libertad para adherirnos o no a la cadena de ideas que nos presenta el entendimiento. El juicio no es el conocimiento de una relación, sino el acto de la voluntad que se adhiere. Somos libres para actuar de manera que la luz de nuestro entendimiento determine por sí sola el consentimiento de nuestra voluntad; la duda metódica es la prueba de ello y no es sino la aplicación de este precepto.

Aquí hay un auténtico giro del pensamiento filosófico. Era una idea familiar en el tomismo el que la verdad percibida por el entendimiento humano tenía su fundamento en el entendimiento divino: «La verdad increada y el entendimiento divino no son medidos ni producidos, sino que miden y producen una doble verdad: una en las cosas y otra en nuestra alma». Por borrosas que sean, nuestras nociones son, pues, imágenes de las razones inteligibles de las cosas, tales como están en Dios: nuestro conocimiento, garantizado porque es reflejo del entendimiento divino, está pues naturalmente vuelto hacia su origen, y nuestra verdadera vocación está en la vida eterna, donde ese reflejo se convertirá en visión. Por el contrario, para Descartes el conocimiento intelectual no es en ningún grado una participación cualquiera en el entendimiento divino; y éste es el momento de recordar que, para él, las esencias que son objeto del entendimiento humano son criaturas de Dios. De ahí se deduce que Dios es garante de nuestros conocimientos, no por un atributo que se refiera a su entendimiento, sino por atributos que se refieren a su poder creador, la omnipotencia y la bondad. La vocación del entendimiento humano no es, pues, consumar en la vida eterna la visión de las esencias; el conocimiento claro y distinto, que era un punto de llegada y un objetivo cuando las esencias eran tomadas como reflejos de las del entendimiento divino, es ahora un punto de partida para el espíritu que busca sus combinaciones y sus efectos. La visión de Descartes avanza hacia la constitución de un conocimiento metódico de las cosas, en vez de retroceder hacia su origen trascendente; el destino natural del entendimiento no tiene en modo alguno como complemento un destino sobrenatural, y el pensamiento de la deslumbrante visión prometida a los elegidos no enturbia en absoluto la perfecta claridad de nuestras ciencias humanas. La ciencia no va de lo oscuro a lo claro, sino de lo claro a lo claro. Así, Descartes, que había vinculado nuestra ciencia con Dios, hasta el extremo de decir que un ateo no podía ser geómetra, la separó simultánea y radicalmente de cualquier visión teológica, situándola íntegramente en el plano del entendimiento humano, cuya certeza está garantizada por Dios.

Pero Descartes, ¿podía salir legítimamente así de su duda? Muchos de sus contemporáneos lo negaban, viendo en él un círculo vicioso; porque no se puede demostrar la existencia de Dios sino confiando en la evidencia de las ideas claras y distintas; y no es posible

confiar en esta evidencia sino cuando ha sido demostrada la existencia de Dios. Descartes decía, respondiendo a la objeción, que hay dos especies de certeza, la de los axiomas que son conocidos por mera visión y de los que no es posible dudar, y la de la ciencia, que consiste en unas conclusiones que dependen de razonamientos muy largos. En tales razonamientos podemos captar sucesivamente cada una de las proposiciones que los componen y su vinculación con la precedente; pero, al llegar a la conclusión, recordamos que percibimos las primeras proposiciones con evidencia, pero que ya no las percibimos así. Pues bien, la garantía divina es inútil para los axiomas y necesaria sólo para la ciencia.

Esta respuesta de Descartes es de por sí embarazosa. En primer lugar, si la prueba de la existencia de Dios es, como parece, un razonamiento muy largo y complicado, el círculo vicioso persiste. Además, Descartes parece haber extendido la duda mucho más allá de lo que da a entender en su respuesta; cuando decía que es posible dudar del resultado de las operaciones más simples, como el cómputo de los lados de un cuadrado, no lo limitaba a las conclusiones de un razonamiento. Por último, incluso prescindiendo de esas dos dificultades, quedaría el hecho de que Descartes no pudo querer decir, como se afirma a veces, que Dios garantiza la memoria, ya que nada puede impedir que la memoria se equivoque y nos impulse a creer que hemos percibido una evidencia, cuando no hay tal cosa. La fidelidad de la memoria sólo depende de nuestra atención.

Por lo que se refiere al primer punto, a las pruebas de la existencia de Dios, Descartes creía haber hallado una tan evidente como un axioma. Es la llamada *prueba ontológica,* expuesta como primera en el *Discurso* y como última en las *Meditaciones.* La existencia de Dios es deducida de su noción misma, de la misma manera que las propiedades de un triángulo están sacadas de la definición de esa figura. Efectivamente, en cuanto se comprende que Dios es el ser que posee todas las perfecciones, puesto que la existencia es una perfección, se ve que Dios posee la existencia. La existencia es una perfección: implica, en efecto, una potencia positiva que pertenece, o bien a la cosa misma que existe, o bien a la que le ha conferido la existencia. Pero Dios, en su idea, se nos muestra como una potencia infinita; decir que no existe equivaldría a decir que había en él alguna potencia no realizada, o sea, que no era absolutamente perfecto; lo cual es contradictorio. A este respecto, Dios es causa de sí *(causa sui),* potencia que produce su propia existencia. Y a esta prueba se refiere Descartes cuando dice que no cree «que el espíritu humano pueda conocer nada con más evidencia y certeza». Si la existencia de Dios adquiere así la certeza de un axioma, se ha superado la primera dificultad.

Pero queda la segunda, ya que la duda hiperbólica parecía extenderse incluso a los axiomas. Conviene indicar aquí una distinción que

Descartes formuló con precisión al responder a Regius. Habiendo objetado Regius que la garantía divina no era necesaria para los axiomas, cuya verdad es clara y manifiesta por sí, respondió: «Estoy de acuerdo *siempre y cuando sean claramente comprendidos*» (22 de mayo de 1640). No es posible dudar, pues, de una verdad en el instante mismo en que se percibe con evidencia; pero de ahí no se puede concluir, mientras no se conozca la naturaleza de Dios, que la proposición, aun siendo un axioma, se nos aparecerá siempre con la misma evidencia. La bondad e inmutabilidad de Dios garantizan la constancia de la evidencia a través del tiempo; a partir de ahí, y siempre, claro está, que nuestro recuerdo sea fiel, bastará que recordemos haber percibido una proposición con evidencia para estar seguros de que es verdadera. La certeza proviene de una visión instantánea, y los instantes sucesivos son tan independientes entre sí que no podríamos concluir que lo que para nosotros es verdad en un momento, lo será también en el momento siguiente, si no contásemos con la inmutabilidad divina para unir esa constelación de instantes [25].

d) *El alma y el cuerpo*

Descartes insiste especialmente en la necesidad de eliminar las dudas que tienen un motivo «tan ligero y metafísico»; en ello estriba la certeza de su física, que sus contemporáneos contemplarán como un tejido de paradojas. El resultado de la teología de Descartes es éste: las ideas claras y distintas del entendimiento humano son la medida de las cosas y nos indican las naturalezas de las que están compuestas; y el reproche constante que se le hace es el siguiente: el hombre no tiene derecho a hacer del pensamiento «la regla de la verdad de las cosas» según la expresión de Gassendi. Descartes es presentado así por sus adversarios como un nuevo Protágoras que no se apoya sobre nada sólido y consistente. Pero él responde con firmeza a Gassendi: «Sí, el pensamiento de cada uno, es decir, la percepción que tiene de una cosa, debe ser para él la regla de la verdad de esa cosa; o sea, que todos los juicios que de ella haga deben concordar con esa percepción para ser válidos».

Puedo tener una idea clara y distinta de mí mismo, en tanto que ser pensante, y puedo concebir ese ser pensante sin introducir ninguna noción de cuerpo. Tengo derecho, pues, según la regla, a decir que mi alma es una sustancia pensante completamente distinta del cuerpo. ¡Cómo!, objeta Arnauld, porque yo pueda adquirir algún cono-

[25] Cf. J. Wahl, *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes*, Paris, 1920.

cimiento de mí mismo sin conocimiento del cuerpo, ¿puedo afirmar que no me equivoco cuando excluyo al cuerpo de la esencia de mi alma? Sin duda, ya que atribuir la materialidad al alma sería conferirle un atributo que de ningún modo entra en el conocimiento que de ella tenemos; por lo cual no hay razón alguna para hacerlo. La espiritualidad del alma y su distinción del cuerpo son, pues, verdades racionales y derivadas de sus nociones.

El cuerpo, por su parte, es distinto del alma, y sólo contiene en su sustancia lo que puede constituir por sí el objeto de una idea clara y distinta, diferente de cualquier otra idea: como la extensión en tres dimensiones, objeto de los geómetras; dado que la concibo, en efecto, como algo capaz de existir en sí, es, pues, esa sustancia material que tanto han buscado los físicos; y, evidentemente, debo tomar como norma no concederle otras propiedades que las que implican extensión, tales como la figura y el movimiento, y negarle en cambio todas esas cualidades (gravedad, ligereza, calor, frío) de las que el espíritu sólo tiene una idea oscura y confusa y que no se nos presentan, de ninguna manera, como modos de la extensión.

Sin duda, objetará Regius, podemos concebir la sustancia pensante sólo como pensante, y nada nos obliga a atribuir la extensión a la misma sustancia; pero tampoco hay nada que nos lo impida, «ya que esos atributos, pensamiento y extensión, no son opuestos, sino simplemente diversos». Una objeción que parece presagiar ya la doctrina de Spinoza y a la que Descartes no puede responder sino mostrando que tanto el pensamiento como la extensión son atributos esenciales, y que una sustancia no puede tener más que un atributo de ese tipo. «Respecto a esas especies de atributos que constituyen la naturaleza de las cosas, no se puede decir que los que son distintos y no están de ninguna manera comprendidos el uno en la noción del otro convienen a un solo y mismo sujeto; porque eso equivaldría a decir que un solo y mismo sujeto tiene dos naturalezas distintas». Pero ¿cómo se puede decir de un atributo que constituye la naturaleza de una cosa? Porque ese atributo es «la razón común en la que coincide» todo lo que se pudiera decir de la sustancia, en este caso, por ejemplo, que el cuerpo es susceptible de figura y de movimiento.

En este dualismo hay algo completamente nuevo. Por una parte, el peripatetismo conocía sin duda un pensamiento separado del cuerpo y, por otra parte, la física corpuscular de Demócrito daba explicaciones mecánicas en las que no intervenía al alma. Pero, ante todo, la palabra *pensamiento* no quiere decir en Descartes lo mismo que en Aristóteles. «Con el término pensar entiendo todo lo que se hace en nosotros de tal suerte que lo percibimos inmediatamente por nosotros mismos; por eso no sólo entender, querer o imaginar, sino también sentir, son aquí lo mismo que pensar». Para Aristóteles, el intelecto pensante estaba separado de funciones activas o sensitivas que

exigían la intervención del cuerpo; pero la duda metódica ha probado que el acto de sentir y el de querer no suponen, en modo alguno, la existencia del cuerpo, sino que es el alma íntegra y en la plenitud de sus funciones la que es espiritual y pensante, hasta tal punto de que es preciso que «piense siempre».

Por lo que se refiere a Demócrito, su mecanicismo no se limita a no hacer intervenir a un alma espiritual en la explicación de las cosas, sino que niega incluso por completo la existencia de tal alma. Lo que Descartes excluye por razones de método, Demócrito y Epicuro lo rechazaban por razones de sistema. Añadamos que la física corpuscular de Descartes, de la que hablaremos en seguida, tiene como punto de partida, no las ideas oscuras del átomo y el vacío, sino la idea clara de la extensión.

Estamos seguros de que la sustancia pensante existe y es distinta del cuerpo; sabemos que Dios existe; pero, aunque conozcamos la esencia del cuerpo, que es la extensión, ignoramos si existen cuerpos fuera de nosotros. La existencia del cuerpo no es evidente; no está comprendida en su idea, y ésta no tiene perfecciones tales que no haya podido ser producida por nosotros. Sólo queda la intensa inclinación natural que tenemos a creer en esa existencia; pero ¿no ha demostrado la duda que esa inclinación no obligaba a la adhesión y que podía ser contrarrestada por razones contrarias e igualmente poderosas? La situación no es, sin embargo, la misma, una vez que conocemos a Dios; ese ser perfecto no ha podido querer que nuestra inclinación natural nos extravíe y su bondad constituye para nosotros, también en esto, una garantía. Esa es la prueba cartesiana de la existencia de los cuerpos. Es bastante desconcertante, ya que atribuye a la naturaleza, a la tendencia, a la inclinación, una virtud que parecía pertenecer sólo a las ideas claras y distintas. Para apreciar su alcance hay que subrayar que tenemos en nosotros una facultad, la imaginación, cuya existencia no es en modo alguno necesaria al ser pensante como tal. Diferente del entendimiento, la imaginación sólo percibe sus objetos como presentes gracias a «una especial contención de espíritu» que es inútil para la intelección. Al intelecto le resulta tan fácil conocer un miriágono como un pentágono, conocer, por ejemplo, con certeza la suma de los ángulos de cada uno de ellos; en cambio, la imagen del primero es, de hecho, muy confusa, mientras resulta muy fácil imaginarse el segundo. Una buena parte de la matemática universal ha servido, por lo demás, para separar el pensamiento matemático de la imaginación de las figuras. La imaginación aparece siempre, pues, como extraña a lo que hay de fundamental en el espíritu, como una especie de obstáculo y perturbación difícil de explicar si no es por una fuerza exterior al espíritu. Así pues, por paradójico que pueda parecer, la afirmación de la existencia de las cosas exteriores se basa en la presencia en nosotros de ideas oscuras y confusas que no entran bajo nin-

gún aspecto en la idea clara y distinta de la extensión que constituye la esencia de esas mismas cosas.

4. LA FISICA

Si se quisiera exponer la física de Descartes desde el punto de vista de su contribución efectiva a la historia de esta ciencia, convendría sacar de la metafísica, en la que él quiso incluirlos, cierto número de descubrimientos que son, por su origen, absolutamente independientes de aquélla, ya que son anteriores a 1627, es decir, a la época en que Descartes buscaba en la metafísica apoyo para su física. La ley de la velocidad de caída de los cuerpos, que expuso a Beeckmann en 1619, es una investigación matemática que supone la ley de la inercia (la conservación en el móvil de un movimiento adquirido) y que no tiene nada que ver con la causa de la gravedad, que expondría más tarde. La ley de la igualdad del seno del ángulo de incidencia y del ángulo de refracción, que fue el punto de partida de las normas para la fabricación de lentes, fue descubierta por Descartes en 1626, mediante una experiencia que él describe, e independientemente de la pretendida demostración que de ella dio en 1637, en su *Dióptrica*. En octubre de 1637 escribió, para Huyghens, una «explicación de las máquinas con las que se puede, mediante una fuerza pequeña, levantar un fardo muy pesado». Este pequeño tratado sobre las máquinas, donde define el efecto de la fuerza (acción o trabajo) únicamente por el desplazamiento que produce en la unidad de masa, y sin tener en cuenta la velocidad del movimiento, da cabida a nociones generales que jamás empleó en su física.

Este tipo de investigaciones desembocaba en leyes naturales de forma matemática, análogas a las de Kepler o Galileo. Guiado sólo por la experiencia y la técnica matemática (Descartes empleaba en 1619, para expresar la ley de caída de los cuerpos, el método de los indivisibles del geómetra Cavalieri), no introducía hipótesis alguna sobre la constitución de la materia. Esa orientación hacia la expresión matemática de las leyes de la naturaleza desaparece en la física definitiva de Descartes: en los dos últimos libros de los *Principios* no se encuentra fórmula matemática alguna, sino la descripción de combinaciones mecánicas capaces de producir los efectos comprobados por la experiencia. Descartes parecía convencido de que la prodigiosa compilación de las causas impide llegar a efectos expresables en fórmulas simples: no continúa sus investigaciones sobre la ley de caída de los cuerpos y considera errónea la ley del isocronismo de las oscilaciones del péndulo. De ahí esta extraña anomalía: Descartes, inventor de una geometría analítica que se convertirá más adelante en instrumento indispensable del físico, no le encuentra la menor aplicación en su física.

Observemos este contraste tan bien señalado por Pierre Boutroux: Kepler, que hacía intervenir consideraciones estéticas en la visión del universo, y Galileo, cuyo pensamiento sobre el principio de inercia se mantenía indeciso, descubrieron leyes precisas que permitían una rigurosa previsión de los fenómenos. Descartes, en cambio, cuyo esfuerzo se centra exclusivamente en el rigor y la precisión de los principios, como los que se exponen en el segundo libro de sus *Principios de filosofía,* llega a describir, en los libros tercero y cuarto, unos mecanismos que explican las cosas en conjunto, pero que no permiten previsión alguna. Son esos los principios que expondremos a continuación.

La esencia de la materia es la extensión; de ahí se deduce que es infinita tanto en pequeñez como en grandeza (o sea, que hay que rechazar a la vez los átomos indivisibles de Demócrito y el mundo finito de Aristóteles) y que es una (es decir, que hay que rechazar toda distinción entre la materia de las cosas celestes y la de los elementos). Un cuerpo no es más que una porción limitada de extensión y dos cuerpos sólo pueden distinguirse entre sí por su figura y posición. Cuando a uno de los dos se le supone en reposo y la posición del segundo en diferentes instantes no es nunca la misma en relación con el primero, se dice que está en movimiento. Cada uno de los cuerpos es, por otra parte, impenetrable, lo cual quiere decir que dos cuerpos no pueden estar en el mismo lugar.

El problema físico consistirá en reducir todos los efectos y propiedades de los cuerpos que nos muestra la experiencia de una combinación de cuerpos de cierta figura y animados de ciertos movimientos, combinación parecida a la que podemos ver en los artificios mecánicos inventados por el hombre. Descartes imaginaba la constitución íntima de los cuerpos naturales siguiendo el modelo de esos artificios: «El ejemplo de muchos cuerpos compuestos por el artificio de los hombres me ha sido muy útil; porque la única diferencia que veo entre las máquinas que hacen los artesanos y los diversos cuerpos que la naturaleza compone sola, consiste en que los efectos de las máquinas sólo dependen de la determinación de ciertos tubos o resortes o instrumentos varios que, puesto que deben guardar cierta proporción con las manos de los que los hacen, son siempre tan grandes que sus figuras y movimientos se pueden ver, mientras que los tubos o resortes que causan los efectos de los cuerpos naturales son por lo general demasiado pequeños como para que nuestros sentidos puedan percibirlos. Y es cierto que todas las reglas de mecánica pertenecen a la metafísica, de manera que todas las cosas artificiales son, con ello, naturales»[26].

[26] R. DESCARTES, *Los principios...*, IV, 203.

La mecánica sólo era conocida por los antiguos como el conjunto de procedimientos que permitían al hombre producir movimientos «violentos», por ejemplo, levantar pesos mediante una palanca o una polea; sólo existía, pues, a escala humana. La física, por el contrario, era el estudio de los movimientos «naturales», como la caída, es decir, de un movimiento espontáneo que, si no hay obstáculos, dirige al cuerpo hacia su lugar natural, que es el centro del mundo. Ahora bien, en un mundo infinito no hay centro ni lugar natural, ni, por consiguiente, medio alguno de distinguir entre movimientos naturales y movimientos violentos. A partir de ahí se concibe también la necesidad de la ley de la inercia: un cuerpo es incapaz, por sí, de cambiar su estado de reposo o de movimiento; si está en reposo, seguirá así indefinidamente, y si está en movimiento, continuará moviéndose indefinidamente con un movimiento rectilíneo y uniforme, a menos que ese estado cambie por el choque con otro cuerpo exterior. El choque es la única causa del cambio de estado y esa causa es eminentemente mecánica. La estructura mecánica es, pues, absolutamente independiente de la escala de magnitud, y cuando no podemos verla tenemos que representárnosla por analogía con los mecanismos que comprobamos en la escala visible.

Esta analogía constituía, a los ojos de los contemporáneos de Descartes, la verdadera dificultad de su física: «...visto que en la naturaleza, le escribía Morin, podemos hallar muchos efectos que no tienen semejante alguno, como, entre otros, los del imán. Y, si os hablase de lo que sé de las influencias celestes, veríais que es algo muy diferente, ya que su manera de actuar no tiene otra comparación posible que el mismo Dios»[27]. En físicos de esta mentalidad pensaba Descartes cuando en 1628 hablaba, en las *Reglas,* de los que, ante cada efecto nuevo, están «convencidos de que necesitan buscar una nueva especie de seres, hasta entonces desconocida».

El mecanicismo de Descartes es, por tanto, un mecanicismo de choque, ya que el choque es la única acción que modifica el estado de los cuerpos. Hay que añadir que la acción de choque es instantánea, es decir, que modifica el estado del cuerpo en el instante mismo en que se produce el choque. La física de Descartes no conocía más acción que la instantánea; y de la misma manera que la duda metódica elimina toda otra certeza que no sea la evidencia inmediatamente percibida, su física elimina toda fuerza cuya acción necesitase una duración para el desarrollo de sus efectos. La acción misma de la luz es instantánea y se transmite del cuerpo luminoso al ojo, al modo como un impulso se transmite de un extremo a otro de una barra rígida. Este punto es de tal importancia para Descartes que llega a decir que,

---

[27] AT, II, p. 411.

«si la experiencia sensible mostrase un retraso cualquiera, toda su filosofía quedaría destruida por su base»[28]. (La velocidad de propagación de la luz no fue demostrada por Roemer hasta 1675.) En efecto, el menor retraso supondría una discontinuidad y un vacío en el intervalo entre la luz y el ojo.

Ahora bien, ¿cómo están unidos entre sí esos instantes que no pueden continuar uno en otro? Por una ley de permanencia que se apoya en la inmutabilidad y la constancia de Dios, ley que corresponde, en la física, a lo que es la garantía divina de la evidencia en la teoría del conocimiento. Es la célebre ley de la conservación de la cantidad de movimiento: en cualquier instante del tiempo, la cantidad de movimiento impresa por Dios al universo desde el principio, permanece idéntica. La cantidad de movimiento de un cuerpo es el producto de la masa (evaluada según la magnitud geométrica del cuerpo) por la velocidad. El estado del universo en un instante es, por tanto, equivalente al estado del universo en cualquier otro instante: quedan eliminadas todas las dificultades inherentes al cambio.

No quedan, pues, otras modificaciones que las instantáneas, debidas al choque. Las siete leyes del choque están dominadas por la regla que dice que la cantidad de movimiento es la misma antes y después del choque. Tales reglas muestran cómo se reparte la cantidad de movimiento entre los dos cuerpos antes y después del choque y cómo cambia la dirección: si dos cuerpos (que se suponen perfectamente duros) son iguales y animados de igual velocidad, ambos rebotan tras el choque con la misma velocidad y en dirección opuesta. Si uno es mayor y tienen la misma velocidad, el mayor continúa en la misma dirección y con la misma velocidad, mientras el menor conserva la misma velocidad y toma la dirección opuesta. Si son iguales y uno es más rápido, el menor rápido rebota y el más rápido conserva su dirección, igualando, además, su velocidad por ceder el más rápido al otro la mitad de su ventaja en velocidad. Si uno es mayor y está en reposo, el más pequeño rebota, conservando su movimiento, y el mayor continúa inmóvil. Si, en las mismas condiciones, el más pequeño está en reposo, el mayor continúa su movimiento en la misma dirección, arrastrando al menor, al que transfiere una parte de su movimiento. Si son iguales y uno está en reposo y otro en movimiento, el que se mueve rebota, perdiendo un cuarto de su movimiento, que cede al otro. Si los dos cuerpos van en el mismo sentido y uno tiene más velocidad que el otro, en el instante en que le alcance pueden ocurrir dos cosas: si la cantidad de movimiento del más lento supera a la del más rápido, el más rápido rebota, conservando su movimiento; en el caso contrario, el más rápido arrastra al más lento, comunicándole una parte de su movimiento.

---

[28] AT, I, p. 308.

Estas «leyes de la naturaleza», inexactas, por otra parte, se aplican a un caso ideal; porque suponen que los dos cuerpos considerados son perfectamente duros, ficción que, como reconocía el propio Descartes, sólo puede admitirse «para que las cosas pudiesen someterse al análisis matemático». Otra ficción: esos cuerpos no sufren influencia alguna de los cuerpos próximos, lo cual es imposible fuera del vacío. Mientras que la ley de atracción de Newton, que en el siglo XVIII será considerada como modelo de ley de la naturaleza, surge de la experiencia y puede llevar a la previsión y al descubrimiento de los fenómenos, las leyes del choque, conocidas por la razón, carecen de cualquier capacidad deductiva. Ningún entendimiento humano puede prever todos los choques que sufre un cuerpo, en un instante dado, por parte de los cuerpos que lo rodean ni, por tanto, prever su velocidad y su dirección para el instante siguiente. De la misma manera que el artificio humano no puede reproducir los mecanismos naturales a causa de su complicación, de la misma manera que «sería posible hacer una máquina que se sostuviese en el aire como un pájaro, *metaphysice loquendo* (porque incluso los pájaros, al menos en mi opinión, son máquinas), pero no *physice* o *moraliter loquendo,* porque harían falta resortes tan sutiles y a la vez tan fuertes, que no podrían ser fabricados por el hombre» [29], así también puede decirse que todo se hace por choque, pero sin poder determinar el detalle.

La naturaleza de la materia, tal como la concibe Descartes, implica la necesidad de los torbellinos. En lo lleno, el único movimiento posible es, en efecto, el movimiento de torbellino. Cuando un cuerpo deja su puesto al que le empuja, debe tomar el de otro; éste, el de un tercero, y así sucesivamente hasta el último, que deberá ocupar en el mismo instante el lugar desocupado por el primero. Descartes compara el movimiento circular de uno de los cuerpos del torbellino con el de una piedra en una honda: la piedra estaría animada, en cada momento, por un movimiento rectilíneo según la tangente a su trayectoria, si no estuviese sostenida por la funda que la contiene. Análogamente, es preciso que el cuerpo que está en un torbellino se encuentre constantemente presionado hacia el centro por los cuerpos cercanos que se oponen a su movimiento rectilíneo según la tangente.

Nuestro sistema solar, con sus planetas, procede de uno de esos torbellinos, cuyo centro ocupa el sol. Descartes cuenta así su génesis: si se supone que la materia de ese torbellino estaba formada al principio por cuerpos más o menos iguales, éstos, al moverse, debieron encontrar una oposición continua a su movimiento, por lo que se redondearon sus aristas y se convirtieron en esferas. De las raspaduras de esas bolas se engendró la materia sutil o *primer elemento,* tan te-

[29] AT, III, p. 163.

nue y móvil que es capaz de llenar todos los intersticios entre las esferas y de adoptar todas las formas. Las esferas constituyen el *segundo elemento.* La materia sutil, deslizándose así a través de las esferas del segundo elemento, tiende siempre a escapar del centro del torbellino hacia su periferia. La luz no es más que ese esfuerzo de la materia sutil, y la sentimos cuando presiona sobre nuestro ojo. Como no hay vacío posible, el primer elemento que escapa del centro es reemplazado inmediatamente por otros corpúsculos del primer elemento; el primer elemento produce, por tanto, la luz, y el segundo la materia de los cielos.

Las partículas del primer elemento, situadas en los intersticios de las esferas del segundo, tienen la forma de un triángulo curvilíneo con concavidades o acanalamientos; si esas partículas tienen que detenerse, se soldarán entre sí por sus acanalamientos y se formará así, poco a poco, una materia grosera, una especie de costra, como la que nos presentan las manchas del sol y los planetas sólidos como la tierra. Este es el *tercer elemento,* formado de partículas de formas muy variadas: unas ramificadas, otras alargadas, otras redondeadas, tan diferentes entre sí como los átomos de Demócrito, y a las que Descartes atribuye el mismo papel, al explicar los diversos cuerpos que aparecen sobre la tierra por la unión de partículas de forma determinada. Con su materia sutil, sus cielos líquidos y su materia sólida, cuyas partes adoptan la forma que se les dé, Descartes presume de construir mecanismos que explican todos los fenómenos terrestres: la gravedad, la luz, el calor, las mareas, la constitución química de los cuerpos, el imán. Nos ahorraremos los detalles de esas explicaciones.

Tenemos que captar el sentido de ese «cuento de los torbellinos», como lo calificaban sus adversarios. Lo más destacado es que, para explicar el estado actual de nuestro universo, parte de una situación (la división de la materia en corpúsculos de igual dimensión) que Descartes escogió tan arbitrariamente como escoge el geómetra sus suposiciones.

«Importa muy poco, decía a este respecto, de qué forma supongo que estuviera dispuesta la materia en el principio, ya que apenas se puede imaginar ninguna que no pudiese demostrarse que, según estas leyes, debía cambiar continuamente hasta componer un mundo enteramente semejante a éste, siendo estas leyes causa de que la materia deba tomar sucesivamente todas las formas» [30].

Descartes libera así a su física de la obsesión del cosmos helénico, es decir, de la imagen de una cierta situación privilegiada que satisfaría nuestras necesidades estéticas y que sólo podría ser producida y mantenida gracias a la intervención de una inteligencia, obsesión de

[30] R. DESCARTES, *Los principios...*, III, 45.

la que no estaban exentos ni aun los físicos como Kepler y Galileo. Ya no hay situación de privilegio, puesto que todas las situaciones son equivalentes; tampoco hay, pues, sitio en física para la investigación de las causas finales ni para la consideración de lo mejor. «Aun suponiendo el caos de los poetas, siempre se podría demostrar que, a través de ellas (las leyes de la naturaleza), esta confusión debía volver poco a poco al orden actual en el mundo».

El físico sólo podía verse libre de la idea fija del cosmos imaginando una teoría que fuese, por decirlo así, demasiado amplia para la experiencia y que excediese a la explicación de lo dado: de los principios se puede deducir una infinidad de efectos completamente diferentes de los realizados, de la misma manera que un relojero podría combinar, con los mismos medios, movimientos muy distintos de los que efectivamente ha imaginado.

Pero es precisamente esa falta de ajuste con la experiencia lo que confiere a la experiencia el papel indispensable que adquiere en la física cartesiana. Se puede decir *a priori* que el universo está hecho de una materia única, divisible, animada por movimientos circulares y que el movimiento se conserva; «pero no hemos podido determinar de la misma forma qué tamaño tienen las partes en que se divide esa materia ni con qué velocidad se mueven ni qué círculos describen, porque, habiendo podido ser ordenadas esas cosas por Dios de infinidad de modos, sólo podemos saber por la experiencia y no por el razonamiento cuál de esos modos ha elegido»[31]. El físico, con sus principios, no tendría, pues, ninguna probabilidad de llegar a comprender la combinación efectivamente realizada (ya que hay una infinidad de combinaciones semejantes), por lo cual debe «adelantarse a las causas por sus efectos».

La experiencia indica en cada caso el problema particular cuyos medios de solución deben dar los principios: no hay cosmología si no se empieza por describir primero exactamente, con los astrónomos, las apariencias celestes; no hay teoría del imán antes de haber enunciado en detalle las propiedades del imán descubiertas por experimentadores como Gilbert. Desde este punto de vista, la teoría va exactamente en paralelo con la experiencia. Descartes lo dijo con claridad en las *Reglas:* «El físico no puede responder a la pregunta ¿qué es el imán?, sino sólo a esta otra: ¿qué es el imán según las experiencias hechas por Gilbert?»

Interesa también que las experiencias sean tan numerosas y precisas como resulte posible. Descartes prefirió siempre la experiencia asociada al razonamiento; empezó, como hemos visto, por problemas de matemáticas aplicadas: música, barología, dióptrica; y apreciaba mu-

---

[31] *Ibíd.*, III, 46.

cho a Bacon, considerando que no había «nada que decir» después de las reglas establecidas por él sobre el modo de hacer útiles las experiencias. «Una descripción de los fenómenos celestes, escribía en 1632, según el método de Verulamius, sin mezclar razón ni hipótesis alguna..., sería más útil al público de lo que pudiera parecer a primera vista y me evitaría mucho trabajo». Descartes estimuló siempre a los experimentadores; al final del *Discurso* pedía a los príncipes que subvencionasen generosamente a quienes realizaran las experiencias necesarias para el progreso de las ciencias. El mismo, en su retiro de Egmond, fue muy aficionado a las investigaciones anatómicas y practicó disecciones. En resumen, este racionalista no ocultó nunca el desprecio que le inspiraban, en las *Reglas,* esos astrónomos que estudian la naturaleza de los cielos sin haber observado sus movimientos, que analizan las mecánicas al margen de la física y que creen extraer la verdad de sus cerebros, despreciando las experiencias.

Sin embargo, habría que hacer aquí una distinción: entre las experiencias precisas, acompañadas de medida y cálculo, como las realizaban los astrónomos desde hacía mucho tiempo y cuyos ejemplos podían ser las de Galileo y Pascal, y las experiencias que cuentan lo que perciben inmediatamente los sentidos y que sólo tienen una exactitud cualitativa, hay mucha diferencia. Las del primer tipo sugieren leyes numéricas sobre el fenómeno preciso que estudian, leyes que permiten previsiones susceptibles de ser confirmadas o denegadas por nuevas experiencias. Las del segundo tipo, por ser descriptivas, sólo pueden conducir a teorías igualmente descriptivas, que no adoptan una forma matemática y que, por tanto, no permiten la previsión. Y las experiencias que Descartes utiliza en su física, al menos en la de los *Principios,* son exclusivamente del segundo tipo. Sus descripciones del cielo, de las mareas o del imán, no contienen ningún dato numérico preciso [32]; pero también las estructuras mecánicas que imagina para explicar los diversos fenómenos están simplemente descritas «a grandes rasgos», como dirá Pascal, y carecen de detalles sobre sus dimensiones y relaciones que permitan la deducción matemática: explicar las mareas por la presión de la luna no permite establecer el alcance preciso del fenómeno.

Pero tampoco es esto lo que busca Descartes. Su desinterés por las experiencias acompañadas de medidas precisas tiene las mismas razones profundas que su distanciamiento de la búsqueda de leyes con forma matemática. Esas experiencias serían inútiles en un mundo como el suyo: la simplicidad de las leyes matemáticas sólo es posible

[32] O, aunque sean precisos, son inexactos; las distancias astronómicas que acepta, por ejemplo, son muy inferiores a las reales. Cf. P. Busco, *Les cosmogonies modernes,* París, 1924, p. 20, nota.

en un universo en el que causas como la gravedad y la gravitación universal actuasen en pequeño número y siempre del mismo modo. La experiencia acompañada de medida, las leyes con forma matemática y la física de las fuerzas centrales, constituyen un conjunto. El mecanismo del choque, con su infinita complicación, hace precario cualquier intento de matematización de la naturaleza.

Sin embargo, cuando Descartes no actúa como el teórico de los *Principios*, le vemos, según una tradición que lleva a través de Roberval, Pascal y Huyghens, hasta Newton, utilizando el cálculo para determinar numéricamente ciertos efectos y apelando a la experiencia para controlar los resultados del cálculo, como en el caso de su correspondencia con Mersenne y Cavendish sobre el descubrimiento de un péndulo simple, isócrono de un péndulo compuesto. Después de haber determinado matemáticamente la longitud del péndulo simple (utilizando, por otra parte, métodos de integración que sobrepasan los límites que se había marcado en la *Geometría)*, se siente obligado a responder a las objeciones, extraídas de experiencias que, según Cavendish, mostrarían la inexactitud del resultado. Incluso exige que esas experiencias tengan medidas precisas, y da la norma siguiente, que es, de hecho, la del verdadero experimentador: «Creo que el principal procedimiento que se puede emplear en el análisis de las experiencias consiste en escoger las que dependan menos de causas diversas, que serán las que permitan descubrir más fácilmente sus verdaderas razones» [33]; norma muy adecuada, pero inaplicable a un universo como el suyo, donde no hay nada que no dependa de infinidad de causas.

En Descartes, el sabio desborda, pues, constantemente al teórico. Pero no ocurre así en las obras destinadas al público, en las que la experiencia mantiene siempre el papel que ya hemos señalado.

5. LA FISIOLOGIA

El *Tratado del mundo*, escrito entre 1629 y 1632, acababa con unos capítulos sobre el hombre, de los que el *Discurso* ofrecía una muestra en su quinta parte, a propósito de los movimientos del corazón. En 1648 [34] elaboró una descripción del cuerpo humano, publicada por Clerselier en 1664 bajo el título: *La formación del feto*. Descartes aplicaba su mecanicismo a la explicación de las funciones del cuerpo humano, «la digestión de las comidas, la palpitación del pulso y la distribución de los cinco sentidos». «Estoy estudiando ahora la anatomía de las cabezas de diversos animales, escribía a Mersenne, para

[33] AT, IV, p. 392.
[34] AT, XI, p. 221.

explicar en qué consisten la imaginación y la memoria»[35]. La idea de que los cuerpos de los animales y de los hombres son asimilables a máquinas o autómatas era frecuente en la filosofía griega, incluso en Platón y Aristóteles, y dejó sus huellas a lo largo de toda la edad media. Pero tradicionalmente iba unida a la idea de que el cuerpo es un instrumento del que se sirve el alma como lo haría un mecánico. Nada semejante hay en Descartes, donde la máquina se construye y funciona en virtud de leyes universales de la naturaleza, sin necesitar, por decirlo así, de un mecánico particular. De ahí la posibilidad de la famosa teoría de los animales-máquinas, que elimina en el animal cualquier alma directriz. Esa teoría, posible gracias al mecanicismo universal, resulta, además, de su concepción del alma como sustancia pensante distinta del cuerpo; al quitar al alma toda función vital y animal, y al hacer de ella un pensamiento puro capaz de reflexión sobre sí, Descartes suprimió, efectivamente, todos los motivos que inducían a atribuir un alma al animal.

Toda la fisiología de Descartes se apoya en el descubrimiento experimental de la circulación de la sangre que acababa de realizar Harvey. El jugo alimenticio, transformado en sangre en el hígado, es llevado a la cavidad derecha del corazón por la vena cava, de ahí al pulmón por la vena arterial, después a la cavidad izquierda del corazón por la arteria venosa y, finalmente, distribuido por la gran arteria y sus ramificaciones a todas las partes del cuerpo. Pero, aunque Descartes estaba de acuerdo con Harvey en el hecho del movimiento circulatorio, discrepaba por completo de él en cuanto a la causa de ese movimiento. Harvey consideraba al corazón como un propulsor que, al comprimirse, expulsa hacia las arterias la sangre que contiene, mientras que, al dilatarse, atrae la que hay en las venas: es el movimiento del corazón (sístole y diástole) el que provoca el movimiento de la sangre. Descartes, siguiendo la antigua concepción aristotélica, veía en el corazón un foco de calor capaz de dilatar la sangre que entra en sus cavidades, que dilata, a su vez, la cavidad del corazón en la que está, hasta que encuentra una salida por la vena arterial, cuando está en la cavidad derecha, y por la gran arteria, cuando está en la izquierda. El movimiento del corazón no es, por tanto, el principio del movimiento de la sangre, sino el resultado, experimentado pasivamente, de la dilatación sanguínea producida por el calor. Descartes, contradiciendo a Harvey y a los hechos, invertía el orden real de los movimientos del corazón, al admitir que se dilata en la sístole (cuando la sangre sale por la gran arteria) y que se contrae en la diástole (cuando entra por la vena cava).

Ese error no era accidental; estaba vinculado a todo el sistema fi-

[35] AT, I, p. 263.

siológico de Descartes que, después de criticar a Harvey, añadía: «Interesa tanto conocer la verdadera causa del movimiento del corazón que, sin ello, es imposible saber nada relacionado con la teoria de la medicina»[36]. Fue efectivamente a través de ese error como volvió la teoría tradicional de los espíritus animales y, con ella, todas las funciones que hoy llamamos funciones de relación se encontraron unidas al fenómeno de la circulación de la sangre. Porque «las partes más agitadas y más vivas de la sangre, trasladadas al cerebro por las arterias que vienen del corazón siguiendo la línea más recta, crean una especie de aire o viento muy sutil llamado *espíritus animales*, que al dilatar el cerebro, lo disponen para recibir las impresiones de los objetos externos y también las del alma, o sea, para ser el órgano o asiento del sentido común, de la imaginación y de la memoria. Después, ese mismo aire o estos mismos espíritus se deslizan desde el cerebro por los nervios, a todos los músculos, disponiendo así a esos nervios para servir de órganos a los sentidos externos, a la vez que, hinchando los músculos de diferentes maneras, proporcionan movimiento a todos los miembros»[37]. Todos esos efectos dependen del calor del corazón, calor «que es como el gran resorte y principio de todos los movimientos» del cuerpo.

En definitiva, para Descartes el cuerpo está compuesto por un sistema de canales y cavidades por donde circula la sangre, modificada de diferentes maneras según que esté más o menos caliente: estos tubos o cavidades son meros continentes que no tienen más papel activo que el que podrían tener órganos parecidos en una máquina artificial y que reciben pasivamente los efectos de la dilatación de la sangre o de los espíritus; el calor del corazón es en sí el principio último de esos efectos.

La falta de experiencia se hace notar muy vivamente en este campo. «Descartes, escribía un poco después el anatomista Stenon, conocía demasiado bien las lagunas de la historia que tenemos del hombre como para tratar de explicar su verdadera composición. Tampoco intenta hacerlo en su tratado del hombre, sino que nos explica una máquina que realiza todas las acciones de las que son capaces los hombres»; y, dirigiéndose a los cartesianos que iban más lejos que su maestro, añadía: «A los que intentan demostrar que el hombre de Descartes está hecho como los demás hombres, la experiencia de la anatomía les demostrará que esa empresa no puede tener éxito»[38].

---

[36] AT, XI, p. 245.
[37] AT, XI, p. 227.
[38] N. Stenon, *Discours sur l'anatomie du cerveau*, en *Oeuvres*, Copenhague, 1912, t. II, p. 7.

6. LA MORAL

La sabiduría, objetivo de la filosofía, se alcanza cuando «la inteligencia muestra ante todo a la voluntad la postura que debe adoptar». Pero hay una especie de conflicto entre la urgencia de la moral, ya que la acción no admite demora, y las exigencias del método y del orden, que nos enseñan que «el conocimiento perfecto de todas las demás ciencias es necesariamente anterior al conocimiento de la moral». Ese es el conflicto que pretende resolver la «moral provisional», cuyas reglas, dice Descartes en el *Discurso* que había elaborado en 1618, al darse cuenta de la vaciedad de las ciencias, «con el fin de no permanecer irresoluto en mis acciones, mientras la razón me obligase a serlo en mis juicios».

Las máximas de esa moral, enunciadas en la tercera parte del *Discurso,* no están, sin embargo, desprovistas de motivos racionales: «La primera consistía en obedecer a las leyes y costumbres de mi país, conservando la religión en la que, por la gracia de Dios, he sido instruido desde mi infancia, y comportándome, en los demás asuntos, conforme a las opiniones más moderadas y más alejadas de cualquier exceso que fuesen comúnmente aceptadas en la práctica por los más sensatos de entre aquellos con quienes tuviese que vivir». Descartes recomienda aquí el conformismo social, porque «lo más útil» es adaptarse a aquellos con quienes hay que vivir, y la moderación, porque las opiniones más moderadas son «las más cómodas para la práctica». «Mi segunda máxima consistía en ser lo más firme y decidido que pudiera en mis acciones, y seguir con la misma constancia las opiniones más dudosas, una vez que hubiese optado por ellas, como si fuesen las más seguras»; una constancia que, al no tener su raíz en la certeza de las opiniones, se apoya en una «verdad muy cierta»: que la inconstancia en la conducta, derivada de la inestabilidad en las opiniones, no permite la tranquilidad del alma, sino que produce sólo constantes remordimientos y arrepentimiento. «Mi tercera máxima consistía en buscar más mi propio vencimiento que la fortuna, cambiar mis deseos antes que el orden del mundo y, en general, acostumbrarme a creer que nada está por completo en nuestro poder, salvo nuestros pensamientos, de forma que, una vez que hemos puesto todo lo posible de nuestra parte, todo lo que falte por conseguir, en lo que se refiere a las cosas externas, es, desde nuestro punto de vista, absolutamente imposible». Una actitud suficiente para suprimir los deseos que no puedan ser satisfechos «y también para darme por contento».

La moral provisional es, por tanto, el arte de vivir feliz, a pesar de la duda que persiste en nuestros juicios sobre las cosas, pero que no afecta, en modo alguno, a las condiciones de nuestra felicidad. Conformismo social, constancia de la voluntad, moderación en los deseos: son normas de una sabiduría cuyos orígenes se descubren fácilmente

en el paganismo antiguo, y que son las mismas que moralistas como Du Vair, Montaigne o Charron habían reconocido como independientes de la confrontación y el choque de opiniones especulativas. Lo que hay de provisional en esta moral no son precisamente esas normas. Volveremos a encontrarlas intactas cuando, después de haber construido su metafísica y su física, Descartes vuelva a ocuparse de cuestiones morales en las cartas a la princesa Isabel, en la correspondencia con Chanut y en el tratado sobre *las pasiones;* su verdad se mantiene independiente de la duda o la certeza en materia especulativa. Pero en su moral definitiva, Descartes apoyará esas verdades sobre una concepción razonada y metódica del hombre.

En el conocimiento del hombre, como en todo lo demás, Descartes sigue el «orden de las razones» y no el «orden de las materias», lo que hace que la noción del hombre se forme a partir de elementos claros y distintos que se descubren uno tras otro al ritmo de los progresos de la deducción. Metafísica, conocimiento de la distinción entre alma y cuerpo, conocimiento de su vinculación, son otros tantos progresos en el conocimiento, otros tantos elementos nuevos en el concepto que el hombre se hace de sí mismo.

El hombre se define, ante todo, como sustancia pensante y espiritual; pero en Descartes, la sensación, la pasión, la voluntad, son modos de pensamiento, al mismo título que las nociones del entendimiento: pasiones y sensaciones no sólo no implican una nueva alma sensitiva que se superponga al alma intelectual, sino que ni siquiera son más que aspectos de la función pensante. En el pensamiento mismo, Descartes distingue dos grupos de modos: las pasiones y las acciones; la palabra *pasión* designa, de modo general, todo lo dado al pensamiento sin que éste intervenga, es decir, tanto las nociones claras y distintas del entendimiento, la extensión o pensamiento y los primeros axiomas, como las sensaciones y las pasiones propiamente dichas: cólera o deseo; la palabra *acción* designa únicamente la voluntad libre por la cual podemos juzgar o abstenernos de juzgar, es decir, dar o negar nuestra adhesión a las vinculaciones de ideas ofrecidas por la imaginación, el entendimiento o los sentidos. Nuestros conocimientos son limitados y finitos; en cambio, nuestra voluntad es «infinita», como la de Dios, es decir, libre para dar o negar su adhesión.

Toda la filosofía cartesiana supone esa voluntad infinita cuya libertad comprobamos por un vivo sentimiento interior: los primeros pasos del filósofo, su firme y constante decisión de no adherirse sino a la evidencia y la duda metódica que de ello resulta, son el fruto de una iniciativa de la voluntad; y la filosofía no separa la extensión de los conocimientos del cultivo del juicio. Ahora bien, el juicio, sometiéndose al entendimiento, conduce al «soberano bien contemplado por la razón natural sin la luz de la fe», que es «el conocimiento de la verdad por sus causas primeras, es decir, la sabiduría».

La física, a su vez, ayuda al conocimiento del hombre dándole una idea clara y distinta de su cuerpo y del mundo del que forma parte; aquí, el hombre es una pura y simple máquina que obedece a las leyes generales de la naturaleza sin que la sustancia pensante intervenga para nada; la mecánica de los espíritus animales que, procedentes del corazón, suben al cerebro y se extienden desde allí, a través de los nervios, hasta los músculos, en los que producen el movimiento, es de la misma naturaleza que la mecanica de cualquier otro fluido material. Pero el conocimiento de este mundo ilimitado y de este mecanismo universal, del que nuestro cuerpo es una ínfima parte, nos lleva a valorar razonablemente los acontecimientos del mundo exterior y los accidentes que nos ocurren a nosotros mismos. Destruye la falsa idea de un mundo que tiene su fin en el hombre: «Porque si se imagina que más allá de los cielos no hay nada más que espacios imaginarios y que todos los cielos están hechos sólo para el servicio de la tierra, y la tierra sólo para el hombre, ello crea la inclinación a pensar que esta tierra es nuestra morada principal y ésta nuestra vida mejor... y, cayendo en impertinente presunción, se pretende ser consejero de Dios y asumir con él la carga de gobernar el mundo, lo cual provoca una infinidad de vanas inquietudes y pesadumbres». Esta negación de la finalidad antropomórfica no es, en modo alguno, negación de la providencia divina: es perfectamente compatible la supresión de la investigación de las causas finales en física y la creencia en la providencia de Dios sobre ese mecanismo que ha creado y conserva. «Todo es conducido por la providencia divina», y «debemos pensar que nada sucede sin que sea necesario y hasta fatal, de suerte que no podemos desear que suceda de otra forma sin cometer un error». Es el *fatum* de los estoicos y la resignación que lo acompaña, pero ajustado a la razón y sin la falsa idea de una finalidad favorable al hombre.

La metafísica, que utiliza nociones del entendimiento puro, nos da a conocer al alma y a su autor; la física, que se ayuda con la imaginación, nos da una idea clara y distinta del cuerpo; pero basta dejarnos llevar por la «ingenuidad de los sentidos», para saber que el hombre es algo más que alma y cuerpo, que es también un alma unida a un cuerpo y con unión tan íntima, que el compuesto es una unidad por sí. Esta unión consiste en una interacción: acción del cuerpo sobre el alma en la sensación y la pasión y acción del alma sobre el cuerpo en el acto voluntario. Si esta relación entre acción y pasión merece el nombre de *unión*, es porque se trata de algo natural y porque escapa por completo al conocimiento del alma. Efectivamente, el alma, al experimentar la pasión, ignora por completo el mecanismo de los espíritus animales que ha producido en ella esa pasión; al querer, no sabe nada del complicado mecanismo por el que mueve el brazo o la pierna; no ha sido la razón, sino la naturaleza la que ha establecido

esas relaciones, que tienen, además, un modo especial de inteligibilidad: la finalidad; Descartes la había excluido de la física, pero de hecho reina soberanamente en la unión de alma y cuerpo, querida por la naturaleza para la conservación de nuestro ser. La finalidad está incluida también formalmente en la definición de las pasiones: las pasiones no se definen sólo por su dependencia de causas corporales «cuyos efectos se sienten como en el alma misma y cuya causa próxima no es fácil encontrar»; sólo podrán ser plenamente comprendidas cuando se vea su utilidad, que consiste «en que fortalecen y mantienen pensamientos que es bueno que el alma conserve y que, sin ellas, se borrarían con facilidad». La misma finalidad natural se observa en los movimientos corporales que ejecutan espontáneamente las decisiones voluntarias; así, el reflejo pupilar depende de la voluntad, «aunque lo ignoren los que lo hacen, puesto que no deja de ser dependiente y de obedecer a la voluntad que tienen de ver bien; también los movimientos de los labios y la lengua, que sirven para pronunciar las palabras, se llaman voluntarios porque obedecen a la voluntad que se tiene de hablar, aunque a menudo se desconocen los movimientos que hay que hacer para pronunciar cada letra» [39].

Esta noción de la unión de alma y cuerpo, vivamente criticada por Spinoza, Malebranche y Leibniz, pero que Descartes consideraba tan «primaria» y legítima como las de pensamiento y extensión, nos muestra mejor la naturaleza de la inteligibilidad en Descartes. Dios no engaña: todo el error procede de nosotros, del modo en que empleemos las nociones fuera del ámbito al que pertenecen. La física ha sido falseada por haber usado cualidades sensibles, fuerzas, formas sustanciales, finalidad; pero esas nociones no son ilusorias en sí mismas, como creerá más tarde Spinoza; y si se aplican a la unión de alma y cuerpo se verá su verdad: las cualidades sensibles sirven para advertir al alma de los peligros del cuerpo; la noción de fuerza o de forma sustancial, que nos representa a un ser espiritual actuando en el interior de un ser extenso, es verdadera cuando se aplica a la unión del alma y el cuerpo; la finalidad natural que hay en esa unión hace que hasta nuestros deseos y nuestras necesidades no nos engañen, salvo por accidente; por ejemplo, si un hidrópico siente sed, a pesar de que le perjudica beber, es porque sigue produciéndose la unión (útil y normalmente indispensable al organismo) entre un cierto movimiento de los espíritus y el sentimiento de la sed.

El hombre, como alma unida a un cuerpo, está sometido a las sensaciones y pasiones que proceden del cuerpo, pero es dueño, en cierta medida, de sus movimientos corporales. La felicidad o desgracia del hombre dependen únicamente de sus pasiones. «La filosofía que cul-

[39] AT, VI, p. 107.

tivo, dice Descartes, no es tan bárbara ni severa como para que rechace el uso de las pasiones; al contrario, es en este uso donde pongo toda la dulzura y felicidad de la vida». Al moralista le interesa conocer previamente la naturaleza y utilidad de cada pasión y medir después el poder que tienen las pasiones sobre nuestra voluntad y el de nuestra voluntad sobre las pasiones. Las pasiones son «afectos o emociones del alma que se refieren especialmente al alma misma [distinguiéndose en eso de las sensaciones, que se refieren a objetos exteriores al alma] y que son engendrados, mantenidos y aumentados por algún movimiento de espíritus». El sentido de ese movimiento, desconocido por el alma que siente su efecto, pertenece a la física del cuerpo. Descartes intentó determinar qué movimiento concreto de los espíritus conduce a cada pasión y por qué se mantiene en esas manifestaciones orgánicas que llamamos expresión de emociones, movimientos de cólera, lágrimas, abatimiento, etc.

Esos movimientos de los espíritus tienen generalmente su punto de partida en la impresión de un objeto exterior sobre los sentidos, o por lo menos, en la imagen de ese objeto. Es la actitud, tomada pasivamente por la voluntad con respecto a esos objetos, bajo la influencia del movimiento de los espíritus, la que constituye la pasión. La primera de las pasiones, condición de todas las demás, es la *admiración,* que no es, en Descartes, sino una de las formas de la atención espontánea, gracias a la cual un objeto es situado de alguna manera en primer plano a causa de su novedad en relación con otros. Después vienen el *amor,* en el que la voluntad se dispone a unirse al objeto; el *odio,* que dispone a la voluntad para rehuirlo; y el *gozo* y la *tristeza,* suponen antes el amor y el odio, puesto que se derivan, uno de la satisfacción de las pasiones, y la otra de su contrariedad. Todas las pasiones son en realidad matices o compuestos de esas cinco pasiones primitivas.

Las pasiones, por su naturaleza, disponen a nuestra voluntad, antes que cualquier razón, para acoger conocimientos nuevos (admiración), buscar lo que nos es útil (amor), y rehuir, por el contrario, los peligros (odio). Pero esas disposiciones contienen también juicios sobre el bien y el mal; y esos juicios, mientras las pasiones se mantienen dentro de sus límites naturales, son verdaderos. Pero eso ocurre pocas veces. Indudablemente, «la utilidad de todas las pasiones consiste en que fortalecen y mantienen en el alma pensamientos que es bueno que conserve», pero Descartes añade: «como también todo el mal que pueden causar consiste en que fortalezcan y mantengan esos pensamientos más de lo necesario». La finalidad de las pasiones, que depende de la unión del alma y del cuerpo, es genérica e imperfecta: todo lo que amamos no está bien, ni todo lo que odiamos está mal. Hay en estos juicios una parte considerable que obedece a circunstancias accidentales: circunstancias ante todo físicas, como la constitución del

cerebro, que produce grandes diferencias en la capacidad de ser afectado por los objetos; además, un mismo objeto puede ser indiferente y despertar amor u odio en función de experiencias personales y asociaciones accidentales que remiten nuestra pasión, mediante una especie de transferencia, a objetos asociados con el objeto principal, y pueden hacernos amar o temer las cosas de la forma más inesperada y menos conveniente.

Pero es precisamente esa imperfección en la finalidad de las pasiones la que va a dar entrada al poder de la voluntad y a darle sobre ellas un dominio soberano. Primero, el hombre puede influir sobre las condiciones del curso de los espíritus en el cerebro, mediante la medicina, la higiene y la alimentación, y esa terapéutica física no es desdeñable. Pero hay también una terapéutica intelectual. La acción del cuerpo sobre el alma se produce, según Descartes, en un solo órgano del cuerpo: la glándula pineal. Ese pequeño órgano, situado en la base del cerebro, ha sido escogido como «sede de alma», primero porque, emplazado en el eje del cuerpo, es una de las pocas partes del cerebro que no tienen su correspondiente simétrico y, además, porque, dada su estructura y su situación, Descartes lo creía especialmente adecuado para ser conmovido incluso por las menores agitaciones del curso de los espíritus animales que subían del corazón o de los órganos de los sentidos hacia las cavidades del cerebro o descendían de él hacia los músculos. El alma actúa a su través sobre el movimiento de los espíritus: según los principios de la física cartesiana, el alma no podría ser una fuerza motriz, es decir, no podría añadir ni una mínima cantidad de movimiento a la cantidad de movimiento que es constante en el universo; pero, sin violar la ley de conservación del movimiento, el alma puede cambiar su dirección, utilizando la fuerza sin añadirle nada, como un caballero dirige su cabalgadura sin tener nada que ver en el impulso del animal; puede cambiar pues la dirección de los movimientos de la glándula pineal e influir sobre el curso de los espíritus que se dirigen al cerebro y a los músculos. Sin embargo, hay que subrayar que ese movimiento de la glándula sólo es voluntario en el sentido en que lo es, por ejemplo, el reflejo pupilar: la voluntad lo ignora y no se encarga directamente de él; pero, al desear un determinado movimiento de los miembros, su decisión provoca, por las leyes naturales de la unión de alma y cuerpo, las modificaciones del curso de los espíritus que producen la contracción muscular deseada.

La voluntad sólo tiene, pues, un poder indirecto sobre el movimiento de los espíritus y, por tanto, sobre las pasiones; pero si los ejerce convenientemente, ese poder es ilimitado, tanto para fijar la atención en objetos contrarios a los que producen las pasiones que se pretende destruir, como para hacer que el cuerpo adopte actitudes incompatibles con la pasión perversa o para aprovechar las asocia-

ciones entre nuestras ideas de modo que cambie el objeto de una pasión mediante una determinada transferencia voluntaria. Por la mecánica del hábito se puede hacer que un objeto produzca un efecto justamente inverso del que produce naturalmente, de la misma manera que se acostumbra al perro de caza a detenerse ante una pieza a la que perseguiría espontáneamente. Así, no se permite subsistir más que a las pasiones «lícitas», es decir, a los gozos y deseos que no nos presentan las cosas como mejores y más deseables de lo debido.

Esta visión progresiva y ordenada de la naturaleza humana no ha agotado aún todas sus consecuencias. «Según la regla de la razón, dice Descartes, cada placer debería medirse por la magnitud de la perfección que lo produce». Ahora bien, el bien soberano es el conocimiento de la verdad y la única virtud es la decisión firme y constante de subordinar nuestra voluntad a la luz de nuestro entendimiento; porque nuestro bien sólo puede estar en «lo que de alguna forma nos pertenece y el tenerlo constituye para nosotros una perfección»; y lo que hay de eso en nosotros es nuestra voluntad o libre albedrío. De ahí se deduce que el ejercicio razonado de la voluntad debe producir el mayor placer, si valoramos la magnitud del placer por la regla de la razón; y ese placer debe ser independiente de la pasión homónima procedente del cuerpo, puesto que la dependencia del cuerpo introduciría algo de imperfección. Por tanto, «el alma tiene sus propios placeres» y, de modo general, tiene pasiones que no dependen del cuerpo: su amor, su gozo, «cuyas causas nos son claramente conocidas»; pasiones que los propios estoicos reconocían a su modelo de sabio bajo el nombre de εὐπάθειαι, y en los cuales reside la soberanía beatitud.

De la idea clara y distinta de la naturaleza humana es de donde deben nacer las pasiones que constituyen nuestra bienaventuranza. Ahora bien, nos conocemos claramente, no sólo como seres dotados de una voluntad libre y como alma unida a un cuerpo, sino también como parte de un todo sin el cual no podríamos subsistir. «Se es, efectivamente, una de las partes del universo y, más concretamente aún, una parte de esta tierra, de este estado, de esta sociedad, de esta familia, a la que se está unido por permanencia, por juramento, por nacimiento; y hay que preferir siempre los intereses del todo del que se es parte a los del individuo en particular». Esta consideración racional va acompañada, cuando es absolutamente clara, de un «amor intelectual» hacia todo aquello a lo que debemos nuestras perfecciones, amor que nos une a ello por la voluntad, de la misma manera que el amor sensible nos une al cuerpo. Este amor hacia el todo no es la caridad, que se da igual e indiferentemente a todos; es un amor razonado que sabe estimar nuestro valor relativo frente al todo y que crece a medida que ese valor disminuye: sólo nos sacrificamos por aquello que vale más que nosotros, por la patria, por ejemplo, pero no por nuestras riquezas.

La estimación exacta de nuestro valor es el fruto de la *generosidad,* pasión que es sólo un aspecto de la búsqueda de la verdad, cuando esa búsqueda se centra en nosotros mismos: sabiendo que los conocimientos humanos son muy limitados, el hombre generoso se da cuenta de que el valor humano no estriba en la superioridad de la inteligencia, sino sólo en la voluntad y en la firmeza con que ésta opta siempre por aquello que la inteligencia contempla como mejor; no hay, pues, ni humildad fuera de lugar ni desprecio de los demás, ya que sabe que el libre arbitrio es infinito en todos y capaz de igual virtud.

Pero de todos los seres de los que depende, aquel del que sabe que la dependencia es total es Dios; no sólo nuestro ser ha sido creado y conservado por él, sino que nuestros mismos actos libres dependen de su voluntad; porque «antes de enviarnos a este mundo, sabe exactamente cuáles serán las inclinaciones de nuestra voluntad;... sabe que nuestro libre albedrío nos impulsará a tal o cual cosa; y así lo ha querido». En ese conjunto formado por Dios y por nosotros mismos, somos tan poca cosa, que nuestro amor hacia él debe ser el máximo posible; y también este es un amor intelectual, razonado, nacido de la luz natural, independiente de la fe y de la gracia. Hace que, «abandonándonos por completo a su voluntad, nos despojemos de nuestros propios intereses y no tengamos otra pasión que hacer lo que creamos que le será grato».

Toda la filosofía cartesiana, basada en el método, es un cultivo del juicio, una voluntad permanente de no adherirse a las ideas más que por su claridad y su distinción. «Formar ideas distintas de las cosas sobre las que se quiere juzgar... eso es lo que trato de enseñar principalmente con mis *Meditaciones*». La intención profunda de la matemática, de la metafísica y de la física, no es aumentar nuestro conocimiento de las cantidades, de Dios o de la naturaleza, sino fortalecer el juicio. Puesto que el juicio es un acto de la voluntad libre, la filosofía envuelve, por consiguiente, desde el principio, esa actitud de la voluntad en la que consiste la virtud.

7. EL CARTESIANISMO EN EL SIGLO XVII

La gente de mundo veía el cartesianismo como una moda. Les apasionaba sobre todo la física. Cyrano de Bergerac describía en su célebre obra las manchas solares siguiendo la hipótesis de Descartes. Es muy conocida la discusión de *Las mujeres sabias* de Moliere:

> BELISE.—*Me adapto bastante bien a lo de los cuerpos pequeños; pero me resulta difícil eso del vacío y prefiero, desde luego, la materia sutil.*
> TRISSOTIN.—*Descartes, con lo del imán, me atrae fuertemente.*

ARMANDE.—*A mí me encantan los torbellinos.*
PHILAMINTE.—*A mí, sus mundos que se caen.*

Los teólogos y los peripatéticos veían en el cartesianismo un peligro para la situación que habían adquirido y consiguieron convencer al poder real y al parlamento de que iba contra el orden público: la doctrina de Descartes fue prohibida, no como en otro tiempo la de santo Tomás o la de Siger de Brabante, por un poder espiritual que dictaba la verdad, sino por un poder temporal encargado de la policía pública. Ese es el aspecto externo de la historia, la anécdota, divertida a veces, como cuando Boileau, avisado de que el parlamento de París estaba a punto de dictar un decreto prohibiendo cualquier enseñanza filosófica que no fuese la de Aristóteles, lo impidió con su célebre *Arrêt burlesque,* y también trágica, como cuando la discusión se mezcló con el conflicto entre jesuitas, jansenistas y oratorianos, empeñados todos en dirigir la educación de la juventud: los jesuitas, hostiles en general a Descartes y firmes en sus enseñanzas tradicionales; los jansenistas, como Arnauld y Nicole, que demostraban sus simpatías por Descartes incluyendo trozos enteros de las *Reglas* en su *Lógica;* los oratorianos, entre los cuales tuvo Descartes muchos amigos desde el primer momento y que veían con simpatía la semejanza entre el espiritualismo cartesiano y el de san Agustín. Se entró así en una situación compleja que culminó en panfletos como el *Viaje al mundo de Descartes* del P. Daniel, en las acusaciones de herejía de La Ville (el P. Valois) y, más brutalmente, en el formulario impuesto por los jesuitas a los profesores oratorianos (1678) que declaraban creer en las formas sustanciales, en los accidentes reales y en el vacío.

Pero la historia real del cartesianismo no reside en estos ruidosos episodios; la que cuenta para nosotros está en el lento y silencioso proceso de asimilación por el cual los hábitos espirituales, modificados poco a poco por la reflexión de las verdades cartesianas, confluyen en un tono nuevo.

Esta filosofía se extendió por toda Europa y, ante todo, por Holanda, con Lipstorp y sus *Ejemplos de filosofía cartesiana* (1653), Raey y la *Clave de la filosofía natural* (1654), Heerebord que empezó en 1643 con su *Paralelismo entre la filosofía aristotélica y la cartesiana,* Geulincx y C. Wittich, que, después de las *Notas a las Meditaciones* (1688), escribió un *Antispinoza* (1690). En Inglaterra, el francés Antoine Le Grand propagó las ideas de Descartes y lo defendió contra Samuel Parker, a través de sus manuales (*Instituciones de filosofía,* Londres, 1672 y 1678). En Alemania, Clauberg y Bekker, autor de una *Aclaración a la filosofía cartesiana.* En Italia, Fardella, con su *Sistema de filosofía universal* (1691); y, por último, en Francia, con Rohault, Sylvain Régis, Cordemoy, La Forge y Malebranche.

Pero el cartesianismo apenas progresaría en el sentido que hubie-

ra deseado su fundador; avanzó por el lado de los principios que Descartes consideraba sin duda suficientemente establecidos, pero poco por el lado de la física ni de la medicina, que para desarrollarse necesitaban experiencias complicadas y costosas que un particular no podía llevar a cabo por su cuenta. En tal sentido, Leibniz fue muy severo al enjuiciar la esterilidad de los discípulos de Descartes. El único físico que los cartesianos podían oponerle era Jacques Rohault (1620-1675), con sus investigaciones sobre la capilaridad; su *Tratado de física* (1671), nacido de las conferencias que dio en París durante muchos años, intentaba sustituir los comentarios de los tratados de Aristóteles, que las universidades seguían enseñando bajo el nombre de física, por una ciencia de inspiración cartesiana: dividida, conforme al orden cartesiano, en cuatro partes: el cuerpo natural y sus propiedades, el sistema del mundo, la naturaleza de la tierra y de los cuerpos terrestres y los cuerpos animados, esa física concedía gran importancia a las experiencias, que debían servir sobre todo para contrastar nuestras suposiciones. Cuando formulamos una hipótesis acerca de la naturaleza de un sujeto, «si es cierto lo que creemos de su naturaleza, es necesario que, al disponerlo de una determinada manera, produzca un nuevo efecto en el que aún no habíamos pensado; y, para comprobar este razonamiento, realizamos sobre ese sujeto aquello que habíamos creído que era capaz de hacerle producir tal efecto» (Prólogo).

Pero la reflexión cartesiana se concretó y amplió mucho más sobre los principios de la metafísica, la naturaleza de las ideas, el valor del conocimiento y la unión del alma y el cuerpo. Habiendo perdido toda posibilidad de referirse a lo sensible, el cartesiano tenía que discernir, por cualidades intrínsecas, lo que constituye el valor propio del objeto del espíritu, de la *idea* y lo que impide que la confundamos con una ficción; porque si Descartes, en nombre de las ideas claras, reprochaba a los peripatéticos que atribuyesen la realidad a las cualidades sensibles, sus adversarios le acusaban, a su vez, de sustituir el mundo real por una ficción de su imaginación; por una fantasía. Esa fue la preocupación fundamental de Geulincx.

8. GEULINCX

Geulincx (1625-1669), estudiante y después profesor en la universidad de Lovaina durante seis años, tuvo que abandonarla en circunstancias poco claras. Se hizo protestante y se refugió en Leiden, donde dio lecciones particulares a partir de 1663. Sus obras, entre las que hay una *Metafísica verdadera* y una *Metafísica contra el espíritu peripatético*, aparecieron mucho después de su muerte (1691-1698), más tarde, por tanto, que las obras de Malebranche.

La idea central de todas sus investigaciones era escapar de la «inclinación del espíritu humano a aplicar a las cosas conocidas los modos de sus propios pensamientos». Aristóteles era el modelo de los que habían sucumbido a esa inclinación y Descartes el modelo de los que querían librarse de ella. Uno de los primeros errores de los peripatéticos era imaginar agentes corporales capaces de producir en nosotros la variedad de las sensaciones y de las ideas; porque yo constato simplemente, por una parte, que existo y, por otra, que tengo modos de pensamiento muy variados; soy también un ser simple, puesto que permanezco idéntico entre esa diversidad y, siendo simple, no puedo producir en mí esa diversidad, que tiene, por tanto, su razón en un agente externo a mí. Pero ese agente, ¿serán los cuerpos, como quería Aristóteles? No, porque es un principio «muy evidente» que no hay acción si no hay consciencia en el agente. Creo, por prejuicio, que el fuego produce el calor; pero, cuando sigo mi «instinto natural», sé muy bien que no puedo ser autor de una acción de la cual no tengo consciencia y cuyo modo de producción desconozco y, por tanto, que el cuerpo, que no tiene conciencia, no podría actuar. La causa de los modos de pensamiento tendría que ser, pues, un ser pensante exterior a mí. Pero todo ser pensante es simple como yo mismo, y no puede producir una diversidad de efectos si no es por intervención de una cosa que debe ser capaz de diversos cambios para que nazcan, por ella, diversos objetos de pensamiento: esa cosa es la extensión y el cuerpo; «los cuerpos actúan, pues, como instrumentos y no como causas», instrumentos del poder de una causa inefable que puede hacer más de lo que yo pudiera pensar, de Dios. Es esta una forma de la tesis ocasionalista que volveremos a encontrar en Malebranche [40].

El pensamiento de Geulincx va mucho más lejos: Descartes enseñaba a considerar al cuerpo como inteligible, viendo en él una extensión infinitamente divisible, impenetrable y dotada de otras muchas propiedades. Pero esas propiedades, siendo inteligibles, no pueden pertenecer al cuerpo bruto como tal; es preciso que las haya introducido en él un espíritu: Dios no ha puesto en la materia solamente el movimiento, sino también todas sus demás propiedades.

La tendencia es clara: llevándola hasta el extremo, habría que decir que todo lo que el espíritu piensa y conoce de una cosa ha sido introducido por el espíritu. Pero Geulincx, firmemente convencido del principio, no lo está tanto de las consecuencias que de él extrae: a veces considera esa adición del pensamiento a las cosas como un obstáculo para la sabiduría o conocimiento de ellas en sí *(ut sunt in se)*, como cuando las cualidades sensibles nos ocultan la realidad física.

[40] A. Geulincx, *Metaphysica vera et ad mentem peripateticam*, en *Opera philosophica* I, ed. J. P. N. Land, La Haya, 1891-1893, pp. 150-151, 153, 268, nota.

Así, por ejemplo, cuando Aristóteles dice que las cosas son seres, cuyos modos, géneros y especies describe, no habla en realidad de las cosas, sino, a propósito de ellas, de consideraciones humanas que no tienen más realidad que la derecha o la izquierda, o las reglas de la gramática, y que pueden ser, como ellas, objeto de una enseñanza *(doctrina)*. Así, «el *ser* no es más que una manera de pensar por la cual aprehendemos aquello de lo que hemos decidido enunciar alguna cosa»; y lo mismo ocurre con el todo y la parte, la unidad y la pluralidad. Pero entonces, el objeto de la sabiduría se restringe considerablemente; no alcanza más que a las cosas producidas por uno mismo: «así es nuestro conocimiento del amor, del odio, de la afirmación, de la negación y de todas nuestras acciones», en suma: el dato psicológico inmediato.

A veces, la sabiduría es definida como conocimiento mediante ideas, siendo las «ideas» radicalmente distintas de las «consideraciones y pensamientos humanos»; sin embargo, la idea no es, como hemos visto a propósito de la idea de cuerpo, una simple imagen de la cosa tal como es en sí, sino una adición del espíritu: lo que la distingue, sin duda, es que una idea como la de la extensión, procedente del espíritu divino, adquiere por ello mismo carácter de norma, de ley, carácter que falta a los modos humanos de pensar [41]. Nada hay más instructivo, en todo caso, que esta oscilación del pensamiento de Geulincx, que, al no poder encontrar a la cosa en sí más que en la conciencia inmediata, intenta trazar, para dar un objeto a la ciencia, una línea de demarcación, que resulta bastante imprecisa, entre los pensamientos procedentes de nosotros mismos y las ideas verdaderas.

9. CLAUBERG

Clauberg (1622-1665), un westfaliano que, cosa rara entonces, escribió en alemán dos de sus tratados filosóficos, y fue profesor en Herborn (1650) y después en Duisburg (1652), era un cartesiano erudito, familiarizado con el platonismo del Renacimiento, con Marsilio Ficino, Plotino y Platón. El rasgo esencial de su obra, que no ha sido estudiada como merece, es precisamente el esfuerzo para vincular el cartesianismo con la tradición platónica. Son muy curiosas, a este respecto, las informaciones que proporciona sobre el teólogo Conrad Berg, que había sostenido, en trabajos no publicados, una teoría de las ideas en todo «semejante a la de Descartes». Ahora bien, esa teoría, tal como él la expone, está muy cerca del platonismo: las ideas

[41] *Ibid*, II, pp. 199, 191 nota.

son «especies» del ser absoluto; tienen más perfección que las cosas que representan, en cuanto que son espirituales; son «algo vivo». Berg llegó a conocer la prueba de la existencia de Dios mediante su idea, prueba que no es, en el fondo, sino un aspecto y una aplicación del principio que llevó a Platón a deducir de sus modelos ideales las cosas sensibles: las cosas son signos naturales de las realidades espirituales; análogamente, la idea de Dios es «el signo natural de la realidad divina»[42]. Este platonismo religioso, impregnado del sentimiento de la elevada realidad del alma, fue el que llevó a Clauberg a negar que una modificación corporal pudiese producir modificación alguna en el alma, ya que el efecto no puede ser más noble que la causa. De ahí se sigue, decía empleando una expresión estoica, que «los movimientos de nuestro cuerpo son sólo causas procatárticas que dan ocasión al espíritu *(menti occasionem dant)*, como a causa principal, para extraer de sí tales ideas, que tiene siempre en potencia *(semper virtute)*, en tal o cual momento», tesis que denota con claridad su origen platónico.

10. DIGBY

Sir Kenelm Digby (1603-1665), que vivió mucho tiempo en París, ensayó una especie de física corpuscular, tan alejada de la de Gassendi como de la de Descartes; una especie de física dinámica en la que construía los corpúsculos mediante diversas dosificaciones de tres fuerzas: la condensación, la rarefacción y el peso, y en la que se mostraba hostil a la tesis de la identidad de la extensión y la materia. En contrapartida, expresaba, en ciertos aspectos, unas preocupaciones muy cercanas a las de Geulincx. «El axioma de Aristóteles, según el cual nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, es tan poco cierto, en sentido estricto, que habría que decir más bien lo contrario: nada hay en el entendimiento que haya estado antes en los sentidos»[43]. Cuando, a propósito de cosas sensibles, hablamos de existencia, de relaciones tales como el todo y la parte, la causa y el efecto, el número, el continuo o incluso las sustancias, estamos enunciando propiedades que en modo alguno pueden pasar por ser en nosotros la imagen de las cosas. «Las cosas de las que se enuncian esas relaciones pueden ser descritas y dibujadas con sus propios colores; pero ¿cómo pintar sus relaciones y tener una *imagen* de la mitad, de la causa o del efecto? ¿Qué hay de común entre el montón constituido por una decena de objetos y la significación ideal del número diez?

---

[42] *De cognitione, Dei et nostri, exercitatio*, XVI.

[43] K. Digby, *Demonstratio immortalitatis animae rationalis*, Frankfurt, 1664, p. 216.

Y, con expresiones que recuerdan a Geulincx, ¿por qué atribuimos la sustancialidad a las nociones que formamos, sino «porque la sustancia, es decir, una cosa subsistente por sí y circunscrita por sus propios límites, proporciona al alma un fundamento conveniente y sólido sobre el cual puede apoyarse y fijarse en cierto modo?» Rasgos que tienden a mostrar, en las nociones que tenemos de las cosas, las exigencias de nuestro propio espíritu.

11. LOUIS DE LA FORGE

Igual que Clauberg, Louis de la Forge intentó mostrar en su *Tratado del espíritu del hombre, de sus facultades y funciones y de su unión con el cuerpo, según los principios de René Descartes* (1666), la concordancia de las ideas de Descartes, no sólo con san Agustín, sino también con Marsilio Ficino y los demás platónicos. Uno de los resultados principales de su reflexión consistió en aclarar el modo en que un cartesiano debe entender la acción de los cuerpos entre sí y la interacción del cuerpo y el alma. Tuvo que luchar contra los materialistas que, al imaginar cualquier acción según el modelo de la acción por contacto, declaraban imposible la acción del alma sobre el cuerpo, si el alma no era también corpórea, y contra algunos cartesianos que tomaban como una cualidad real la cantidad de movimiento constante que Dios ha introducido en el universo: materialismo y dinamismo son, por idénticas razones, enemigos de las ideas claras. En efecto, si estudiamos la idea clara y distinta del cuerpo, a saber, la extensión, no encontramos en ella noción alguna de fuerza motriz: la «acción» de un cuerpo sobre otro, considerando al cuerpo solo, es ininteligible, y los materialistas se equivocan al extraer de ello una objeción contra la espiritualidad del alma, pues «no es más difícil [ni más fácil] entender cómo un espíritu puede actuar sobre un cuerpo y moverlo, que concebir cómo actúa un cuerpo sobre otro». La única fuerza motriz es Dios, causa universal de todos los movimientos que existen en el mundo. Por tanto, si se dice que un movimiento es causa particular de otro, o que el alma es causa particular de un movimiento del cuerpo, es sólo «determinando y obligando a la causa primera a aplicar su fuerza y su potencia motriz sobre cuerpos sobre los cuales no las habría ejercido sin ellos, según el modo en que ha decidido comportarse con los cuerpos y los espíritus, es decir: para los cuerpos, según las leyes del movimiento... y, para los espíritus, según la extensión del poder que ha querido dar a su voluntad».

12. GERAUD DE CORDEMOY

En el mismo sentido iban las reflexiones de Géraud de Cordemoy, consejero del rey y lector del gran delfín, que publicó, el mismo año que La Forge (1666), sus *Diez discursos sobre la distinción y la unión del cuerpo y el alma.* En ellos declaraba que hacía siete u ocho años que había concebido sus ideas sobre este tema, y había hablado de ellas con algunos amigos. Se ve hasta qué punto lo que más adelante se llamaría ocasionalismo estaba ya en el ambiente y atraía a la mayoría de los cartesianos. Cordemoy ofrece su fórmula clara en el cuarto discurso (*Sobre la primera causa del movimiento*): «Lo que debe entenderse cuando se dice que los cuerpos mueven a los cuerpos, es que, siendo todos impenetrables y, por tanto, no pudiendo ser movidos siempre los mismos, o por lo menos con una misma velocidad, su encuentro es una ocasión para que el espíritu que ha movido a los primeros mueva los segundos». La interacción de cuerpo y alma se concibe de la misma manera. «Un alma mueve a un cuerpo cuando, por desearlo ella, sucede que, lo que ya movía al cuerpo, viene a moverlo hacia donde el alma quiere que sea movido». De estos puntos de vista obtenía Cordemoy unas conclusiones, algunas de las cuales resultan inesperadas: puesto que entre lo que vulgarmente se llama causa y efecto no hay ninguna relación intrínseca derivada de la naturaleza de esos términos, se pueden concebir, entre el alma y el cuerpo o entre un alma y otra, unos modos de unión muy diferentes de los actuales; es posible, por ejemplo, que el alma, separada del cuerpo, pueda imaginar todos los cuerpos sin que la unión con uno impidiese, como ahora, la unión con otro. También cabe concebir espíritus que, para comunicar sus pensamientos, no necesiten más que quererlo, ya que después de todo un pensamiento puede ser ocasión de otro pensamiento más fácilmente aún que un movimiento; y quizá la inspiración, que nos descubre nuevos pensamientos y cuya causa no podemos comprender, proceda de una acción sobre nosotros de espíritus que no conocemos[44]. El cartesianismo de Cordemoy tendía, como se ve, hacia esa especie de visión desarticulada del universo que Leibniz reprochará a los ocasionalistas y que casi anticipaba a la de Hume: una conclusión que cuadra muy bien con la especie de atomismo con la que sustituye, en física, a la materia continua del maestro. Por último, deduce de su tesis, como lo hará Malebranche, que la existencia de los cuerpos no puede ser asegurada más que por la fe.

[44] G. DE CORDEMOY, *Discours physique de la parole,* Paris, ^{3} 1690, pp. 75-79.

13. SYLVAIN REGIS Y HUET

A Descartes no se le ocultaba que su metafísica era un plato demasiado fuerte para muchos espíritus. Un idealismo que se refiere sólo a realidades espirituales, si no está moderado por aquella disciplina rigurosa, aquel dominio de sí y aquella generosidad de los que el propio Descartes hacía gala, corre el riesgo de acabar en quimeras como las que hemos visto en la historia del platonismo: y no por su culpa, sino por la debilidad de los espíritus que lo manejan. Sylvain Régis (1632-1707), que fue uno de los más aplaudidos vulgarizadores del cartesianismo en Toulouse (1665), en Montpellier (1671) y después en París, ofrecía, en su *Sistema de filosofía* (1690), un cartesianismo edulcorado y expurgado, que escapaba a ese peligro. Suprimía de un golpe la audacia especulativa de la doctrina, viendo en todas las ideas, incluso en las innatas y en las ideas claras y distintas, simples imágenes de realidades no espirituales; todo el valor de esas ideas procede de sus referencias a tales realidades; comienzan con su existencia y con ella acaban; y hay incluso, con más razón, verdades fundadas sobre esas ideas. «Las verdades numéricas, geométricas y metafísicas, no pueden ser eternas, ni según su materia, ni según su forma;... según su materia, porque su materia no es otra cosa que las sustancias que Dios ha producido;... según su forma, porque, como la forma de esas verdades no es otra cosa que la acción por la cual el alma considera a las sustancias de cierta manera, tampoco esa acción del alma podría serlo». Este cartesiano admitía, pues, el axioma de Aristóteles: nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, buscando así en la cosa un fundamento estable para la verdad. Sin embargo, admitía también las ideas innatas; pero sólo en el sentido de que se encuentran en el alma desde la primera experiencia y allí permanecen. Por ejemplo, toda experiencia externa es conocimiento de un modo de la extensión, y todo modo de la extensión implica la idea de extensión con todas sus propiedades; y lo mismo ocurre con la idea de pensamiento, implicada en cualquier modo del pensamiento. Las opiniones de Régis constituyen un contraste perfecto con las de Malebranche, que como veremos, tuvo que responder a sus críticas sobre la visión en Dios.

Régis se erigió en defensor de Descartes contra los ataques de Huet que, en 1689, publicó una *Censura de la filosofía cartesiana*. Huet, tal como se muestra en el *Tratado filosófico sobre la debilidad del espíritu humano*, compuesto antes de 1690, pero aparecido en 1723, era un sensualista y, por sensualista, escéptico; porque las «especies» de los objetos, que pasan por diversos medios y después por nuestros sentidos, que las alteran aún más, nos llegan deformadas: este escepticismo no es, como el de los antiguos, una búsqueda constante de la verdad, sino una confesión definitiva de impotencia, destinada «a

preparar al espíritu para recibir la fe»; hay que tomar como dudoso todo lo que la razón nos enseña o, por lo menos, creer que no puede alcanzar la certeza, no ya de las cosas divinas, sino tampoco de las humanas, a no ser por la luz de la fe. Es fácil entender lo que podía pensar del racionalismo de Descartes: a su física le reprochaba que tuviese a su disposición un arsenal de causas de las que habría que dudar puesto que eran tan válidas para explicar los efectos imaginarios como los efectos reales; por ejemplo, Huyghens fue el primero en descubrir el anillo de Saturno que en la época de Descartes se creía que eran dos satélites; ahora bien, éste «pensó que había aportado causas muy verídicas por las que esos planetas imaginarios se movían muy lentamente alrededor de Saturno». En cuanto a su criterio sobre las ideas claras y distintas, el famoso círculo vicioso que se le reprochó desde el principio, refuta suficientemente su validez. Régis, en su *Respuesta a la censura* (1691), defiende la física de una manera curiosa: sostiene que «la física especulativa sólo se puede tratar de un modo problemático y que todo lo que es demostrativo no le corresponde»; su papel se limita a concebir una combinación mecánica, de la que se puedan deducir los efectos que se experimenten. En cuanto al círculo vicioso, es solamente aparente, porque sólo en relación con nosotros la certeza de la idea verdadera conduce a la existencia de un ser perfecto, mientras que es en lo absoluto donde la verdad de la idea depende de la existencia de ese ser.

Hacia finales del siglo, para muchos, menos prevenidos que Huet, el racionalismo cartesiano presentaba cierto peligro, por el hecho mismo de ser un racionalismo. Era difícil defender la «causa de Dios» con argumentos tan escasamente accesibles. «Yo he reconocido —decía por ejemplo Jaquelot en sus *Disertaciones sobre la existencia de Dios* (1690)— que muchas pruebas metafísicas no tienen cuerpo bastante para impresionar sensiblemente el ánimo. El espíritu se resiste a los argumentos que le parecen demasiado sutiles aunque no encuentre una respuesta para ellos». Y para conseguir la convicción, Jaquelot sustituía esa prueba de la existencia de Dios mediante su idea por la vieja prueba *a contingentia mundi*. Era, por otra parte, la época en que aparecieron numerosas refutaciones de la prueba cartesiana, refutaciones que llegaban al fondo mismo de su pensamiento; por ejemplo, Werenfels, en su *Juicio sobre el argumento de Descartes conforme a su idea* (1699), escribía que la idea de Dios no tiene más naturaleza inmutable que la idea de caballo, puesto que se le pueden quitar a voluntad una o varias perfecciones; añadía que no se puede saber si su existencia es posible, ya que, aun admitiendo que fuese compatible con verdades conocidas por nosotros, podría ser incompatible con otras verdades desconocidas. El propio Fénelon, por muy simpatizante que fuese de Descartes, creyó que debía comenzar, en su *Tratado de la existencia de Dios*, por la prueba más sensible y po-

pular: la de las causas finales, escrita para «gentes de espíritu» que no tuvieran «conocimientos profundos de física». Se anunciaba ya una época en la que se tendería más a forzar la convicción que a inventar razones sólidas.

BIBLIOGRAFIA

ESTUDIOS DE CONJUNTO

ALQUIE, F.: *Descartes, l'homme et l'oeuvre,* Hatier-Boivin, Paris, 1956.

BRUNSCHVICG, L.: «Descartes», en *Le progrès de la conscience dans la philosophie occidentale,* Paris, 1927, pp. 139-161.

—*Descartes,* Paris, 1937.

—*Spinoza et ses contemporains,* Paris, [3]1923.

DELBOS, V.: «Descartes», en *La philosophie française,* Paris, 1919, pp. 16-38.

FOUILLÉE, A.: *Descartes,* Paris, 1893.

GILSON, E.: *Index scolastico-cartésien,* Paris, 1913.

GOUHIER, H.: *Essais sur Descartes,* Paris, 1949.

—*La pensée métaphysique de Descartes,* Vrin, Paris, 1962.

HAMELIN, O.: *Le système de Descartes,* Paris, [2]1921.

LABERTHONNIÈRE, L.: *Etudes sur Descartes,* I-II, Vrin, Paris, 1935.

—*Etudes de philosophie cartésienne,* Paris, 1938.

LAPORTE, J.: *Le rationalisme de Descartes,* P.U.F., Paris, [2]1950.

—*Etudes d'histoire de la philosophie française au XVII[e] siècle,* Paris, 1951.

LEWIS, G.: *R. Descartes, français, philosophe,* Tours, 1953.

LIARD, L.: *Descartes,* Alcan, Paris, [3]1911.

SEBBA, G.: *Bibliographia cartesiana, a critical guide to the Descartes literature, 1800-1960,* The Hague, 1964.

SERRURIER, C.: *Descartes, l'homme et le penseur,* P.U.F., Paris-Amsterdam, 1951.

SORTAIS, G.: *La philosophie moderne depuis Bacon jusqu'à Leibniz,* Paris, 1929.

I

ADAM, Ch.: *Vie et oeuvres de Descartes,* Paris, 1910.

—*Descartes, ses amitiés féminines,* Boivin, Paris, 1937.

ALCORTA, J. I.: «Aspecto esencial y existencial del *cogito* cartesiano», *Revista de Filosofía,* 10 (Madrid, 1951), pp. 435-463.

ARON, R.: «Descartes y el cartesianismo», *Revista Univ. de Buenos Aires* (julio-septiembre 1949).

ARTIGAS, J.: *Descartes y la formación del hombre moderno,* Madrid, 1951.

BAILLET, A.: *La vie de Monsieur Descartes,* ed. D. Horthemels, Paris, 1691.

BULLÓN, E.: *Los precursores españoles de Bacon y Descartes,* Salamanca, 1905.

CANTECOR, G.: «La vocation de Descartes», *Revue Philosophique* (novembre 1923).

—«A quelle date Descartes a-t-il écrit la recherche de la verité?», *Revue d'Histoire de la Philosophie,* II (1928).

CASSIRER, E.: *Descartes: Lehre, Perosönlichkeit, Wirkung,* Stockholm, 1939.

COHEN, G.: *Ecrivains français en Hollande dans la première moitié du XVII[e] siècle,* Paris, 1920, pp. 357-692.

DESCARTES, R.: *Oeuvres,* I-XII, ed. Ch. Adams-P. Tannery, Paris, 1897-1910.

—*Correspondance of Descartes and Constantin Huyghens (1635-1647),* ed. L. Roth, Oxford, 1926.

—*Discours de la methode,* ed. E. Gilson, Paris, [2]1939.

—*Oeuvres et lettres*, selección de A. Bridoux, Paris, 1937.
—*Oeuvres philosophiques*, I-III, ed. F. Alquié, Paris, 1963-1967.
—*Obras filosóficas*, Espasa-Calpe, Madrid, 1931.
—*Obras escogidas*, Sudamericana, Buenos Aires, 1967.
—*Los principios de la filosofía*, Losada, Buenos Aires, 1951.
—*Discurso del método*, Tecnos, Madrid, 1987.
—*Meditaciones metafísicas*, Alfaguara, Madrid, 1977.
—*Meditaciones metafísicas. Las pasiones del alma*, Orbis, Barcelona, 1985.
DIBON, P.: *La philosophie néerlandaise au siècle d'or*, Paris, 1954.
ECHARRI, J.: «Un influjo español desconocido en la formación del sistema cartesiano», *Pensamiento*, 6 (1950), pp. 291-323.
GONZÁLEZ ALVAREZ, A.: «El dato inicial de la filosofía cartesiana», *Anales Univ. de Murcia* (1948-1949), pp. 117-148.
GOUHIER, H.: «Sur la date de la recherche de la vérité», *Revue d'Histoire de la Philosophie*, III (1929).
—*Les premières pensées de Descartes*, Vrin, Paris, 1958.
JASPERS, K.: *Descartes y la filosofía*, Leviatán, Buenos Aires, 1958.
KOYRÉ, A.: *Entretiens sur Descartes*, Paris, 1962.
LEROY, M.: *Descartes, le philosophe au masque*, Paris, 1929.
MILHAUD, G.: «L'oeuvre de Descartes pendant l'hiver 1619-1620», *Scientia* (janvier 1918).
—«Une crise mystique chez Descartes, en 1619», *Revue de Méthophysique et de Morale* (juillet 1916).
—«La sincérité de Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale* (mai 1919).
SIRVEN, J.: *Les années d'apprentissage de Descartes (1597-1628)*, Paris, 1928.

II

ALQUIÉ, F.: *Le découverte métaphysique de l'homme chez Descartes*, Paris, [2]1966.
ALQUIÉ, F.; GOUHIER, H.; GUEROULT, M.: *Descartes*, Collöque de Royaumont, Paris, 1957.
BERTHET, J.: «La méthode de Descartes avant le Discours», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1896).
BOUTROUX, P.: *L'imagination et les mathématiques chez Descartes*, Paris, 1900.
—«La signification historique de la géométrie de Descartes», *Revue de Metaphysique et de Morale* (1915).
BRUNSCHVICG, L.: *Ecrits philosophiques*, Paris, 1951.
GIBSON, A. B.: *The philosophy of Descartes*, London, 1932.
—«The *Regulae* of Descartes», *Mind* (1898).
GUEROULT, M.: *Descartes selon l'ordre des raisons*, I, *L'âme et Dieu*; II, *L'âme et le corps*, Aubier, Paris, 1955.
HANNEQUIN, A.: «La méthode de Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1906), pp. 755-774.
MARTÍNEZ GÓMEZ, L.: «La luz natural superviviente de la duda cartesiana», *Pensamiento*, 6 (1950), pp. 147-171.
MILHAUD, G.: «La géométrie de Descartes», *Revue Genérale des Sciences* (septembre 1916).
—*Descartes savant*, Paris, 1921.
—*Num Cartesii methodus tantum valeat in suo opere illustrando quantum senserit*, Montpellier, 1894.
POLO, L.: *Evidencia y realidades en Descartes*, Madrid, 1963.
RÁBADE, S.: *Descartes y la gnoseología moderna*, Madrid, 1970.
VUILLEMIN, J.: *Mathématiques et métaphysique chez Desacartes*, Paris, 1960.
WAGNER DE REYNA, A.: «La certeza en Descartes», *Revista de Filosofía*, 10 (1951), pp. 165-173.

WEBER, J.-P.: «Sur la composition de la *Regula* IV de Descartes», *Revue Philosophique* (février 1964).

III

GILSON, E.: «L'innéisme cartésien et la théologie», *Revue de Métaphysique et de Morale* (juil. 1914).
NATORP, P.: *Descartes Erkenntnisstheorie, eine Studie zur Vorgeschichte des Kriticismus,* Marburg, 1882.
VIGIER, J.: «Les idées de temps, de durée et d'éternité dans Descartes», *Revue Philosophique* (1920).
WAHL, J.: *Du rôle de l'idée de l'instant dans la philosophie de Descartes,* Paris, 1920.

IV

BOUTROUX, E.: *Les vérités éternelles chez Descartes,* Alcan, Paris, 1927.

V

BLANCHET, L.: *Les antécédents historiques du «Je pense donc je suis»,* Paris, 1920.
GUEROULT, M.: *Nouvelles réflexions sur la preuve ontologique de Descartes,* Paris, 1955.
—«Note sur la première preuve *a posteriori* chez Descartes», *Revue Philosophique* (1966), p. 487.
POPKIN, R. H.: *The History of Scepticism from Erasmus to Descartes,* Assen, 1960.

VI

BLONDEL, M.: «Le christianisme de Descartes», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1896).
GILSON, E.: *La doctrine cartésienne de la liberté et la théologie,* Paris, 1913.
GOUHIER, H.: *La pensée religieuse de Descartes,* Paris, 1924.
HANNEQUIN, A.: «La preuve ontologique de Descartes défendue contre Leibniz, *Revue de Métaphysique et de Morale* (1896).
LABERTHONNIERE, L.: «La religion de Descartes», *Annales de Philosophie chrétienne* (août 1911).
LAPORTE, J.: «La finalité chez Descartes», *Revue d'Histoire de la Philosophie,* II (1928).
RUSSIER, J.: *Sagesse cartésienne et religion, essai sur la connaissance de l'inmortalité de l'âme selon Descartes,* Paris, 1958.
MARITAIN, J.: *Tres reformadores: Lutero, Descartes, Rousseau,* Difusión, Buenos Aires, 1968.

VII

SCHWARZ, H.: «Les recherches de Descartes sur la connaissance du monde extérieur», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1896).

VIII

BELAVAL, Y.: *Leibniz, critique de Descartes,* Paris, 1960.

CARTERON, H.: «L'idée de la forme mécanique dans le système de Descartes», *Revue Philosophique* (1922).
GILSON, E.: «Météores cartésiens et météores scolastiques», en *Etudes de philosophie médiévale*, Strasburg, 1921, p. 247.
HOFFMANN, A.: «Die Lehre von der Bildung des Universums bei Descartes», *Archiv für die Geschichte der Philosophie*, XVII (1904).
MILHAUD, G.: «Descartes expérimentateur», *Revue Philosophique* (1918).
—«Descartes et Bacon», *Scientia* (1917).
TANNERY, P.: «Descartes physicien», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1896).

IX

CANGUILHEM, G.: *La formation du concept de réflexe aux XVIIe et XVIIIe siècles*, Paris, 1955.
—«Organisme et modèles mécaniques. Réflexions sur la biologie cartésienne», *Revue Philosophique* (sept. 1955), pp. 281-299.
GILSON, E.: «Descartes et Harvey», *Revue Philosophique* (1921 y 1922).
SOMMER, E.: *Die Entstehung der mechanischen Schule in der Heilkunde am Ausgang des 17. Jahrhundertes*, Leipzig, 1899.

X

BOUTROUX, E.: «Du rapport de la morale à la science dans la philosophie cartésienne», *Revue de métaphysique* (1896).
BROCHARD, V.: «Le *Traité des Passions* de Descartes et l'*Ethique* de Spinoza», en *Etudes de philosophie ancienne et de philosophie moderne*, Paris, 1912, p. 327.
ESPINAS, A.: *Descartes et la morale*, I-II, Paris, 1925.
LANSON, G.: «Le héros cornélien et le généreux selon Descartes», *Revue d'Histoire Littéraire* (1894).
LEWIS, G.: *L'individualité selon Descartes*, Paris, 1950.
—*Le problème de l'inconscient et le cartésianisme*, Paris, 1950.
—*La morale de Descartes*, Paris, 1957.
MESNARD, P.: *Essai sur la morale de Descartes*, Paris, 1936.
SEAILLES, G.: *Quid de ethica Cartesius senserit*, Paris, 1883.

XI

BOUILLIER, F.: *Histoire de la philosophie cartésienne*, I-II, Paris, [3]1868.
MOUY, P.: *Le développement de la physique cartésienne (1646-1712)*, Paris, 1934.
PROST, J.: *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans la philosophie cartésienne*, Paris, 1907.

XII

GEULINCX, A.: *Opera philosophica*, I-III, ed. J. P. N. Land, La Haya, 1891-1893.
HAEGHEN, V. VAN DER: *Geulincx. Etudes sur sa vie, sa philosophie et ses ouvrages*, Gante, 1886.
LAND, J. P. N.: *A. Geulincx und seine Philosophie*, La Haya, 1895.

XIII

CLAUBERG, J.: *Opera*, Amsterdam, 1691.

MULLER, H.: *J. Clauberg und seine Stellung im Cartesianismus,* Jena, 1891.

XV

SEYFARTH, H.: *Louis de la Forge und seine Stellung im Occasionalismus,* Gotha, 1887.

XVII

ARNAULD, A.; NICOLE, P.: *La logique ou l'art de penser,* eds. P. Clair y F. Girbal, Paris, 1965; y las demás obras de la colección «El movimiento de las ideas en el siglo XVII», dirigida por A. Robinet (*Louis Thomassin,* de P. Clair; *B. Lamy,* de F. Girbal; *Entretiens sur les sciences,* de B. Lamy, Paris, 1966).
BARTHOLMÈS, C.: *Huet, évêque d'Avranches, ou le scepticisme théologique,* Paris, 1850.
HUET, P.-D.: *Censura philosophiae cartesianae,* Paris, 1689.
—*Traité philosophique de la faiblesse de l'esprit humain,* Amsterdam, 1723.
REGIS, S.: *Système de philosophie contenant la logique, la mètaphysique, la physique et la morale,* Paris, 1690.
SORTAIS, G.: «Le cartésianisme chez le Jésuites français au XVII[e] et au XVIII[e] siècle», *Archives de Philosophie,* 6, cah. 3 (Paris, 1929), pp. 252-261.

CAPITULO IV

PASCAL

1. LOS METODOS DE PASCAL

Pascal (1623-1662) no fue un filósofo, sino un sabio y un apologista de la religión católica. Como sabio, se situaba en la tradición de la física matemática y experimental que iba de Galileo a Newton. Como apologista, no era de los que preludiaban, en su respuesta a los libertinos, la demostración por la razón de todas las verdades de fe que pueden ser demostradas, sino que buscaba en la historia y en la naturaleza humana, tomada en bloque, sus testimonios, de la misma manera que buscaba en la experiencia y no en el razonamiento la prueba de una verdad física. También Descartes fue sabio y, en cierta medida, apologista; pero su genio le impedía ser lo uno y lo otro, a menos de ser simultáneamente filósofo, a menos de hacer entrar a la ciencia y la apología en la «cadena de razones», fuera de la cual dejaba las verdades de la fe. El genio de Pascal, por el contrario, le impedía introducir la ciencia y la apología en el tejido de una filosofía y dejar fuera de consideración a las verdades de la fe. Había entre esos dos hombres, casi contemporáneos, una oposición tan profunda y también tan emocionante, que sin duda ninguna otra pareja en la historia nos ilustra tanto sobre la naturaleza del espíritu humano.

Ya en su *Ensayo sobre las cónicas,* que escribió apenas salido de la adolescencia (1639), aparecía un rasgo intelectual característico: a un problema preciso (buscar el principio de donde pudieran deducirse todas las propiedades de las cónicas), respondía con la invención de un método preciso, capaz de resolver ese problema y sólo ese. Pascal descubrió que todas las propiedades de las cónicas dependían del hallazgo de cierto hexágono al que llamó hexagrama místico. De la misma manera, cada problema exige un nuevo esfuerzo de invención, en el que el matemático tenga el talento de descubrir justamente las nociones y los principios que le sean útiles. De esta forma, Pascal mostrará más adelante que, para encontrar el centro de la *cicloide* y de las superficies o volúmenes que dependen de esa curva, había que tener en cuenta las propiedades de los números llamados triangulares. Como decía en sus *Pensamientos,* los que no sean geómetras se desalentarán ante estas definiciones y principios que les parecerán estériles, ante estas proposiciones para ellos incomprensibles; no podrán captar a primera vista e intuitivamente la menor relación entre el he-

xagrama místico y las propiedades de las cónicas, entre el número triangular y la cuestión de los centros de gravedad. El descubrimiento de esas relaciones no depende de un método comunicable a todos, sino de cierto talante, el talante geométrico, del que muy pocos están dotados; «la escasez de gente con la que se puede hablar de esto, dirá más tarde Pascal, hablando de las ciencias abstractas, me disgustó». En Pascal, la palabra *método* se usa en plural; hay tantos *métodos*, es decir, procedimientos, que inventar como problemas que resolver. El geómetra separa los objetos unos de otros y, a su vez, el talante geométrico separa al geómetra de los demás hombres.

El talante geométrico no es tampoco todo el talante científico. El Pascal que estudia la hidrostática no usa los mismos dones que el que inventa el hexagrama místico. «Unos, dice, comprenden bien los efectos del agua, donde hay pocos principios; pero sus consecuencias son tan finas que sólo una rectitud extremada puede conducir hasta ellas. Y éstos no serían, quizá por ello, grandes geómetras, ya que la geometría incluye un gran número de principios y un determinado talante puede ser capaz de penetrar unos pocos principios con toda profundidad y encontrar, en cambio, gran dificultad para penetrar en las cosas en las que hay muchos principios». En la investigación de los efectos del agua, puesto que el principio de la hidrostática es único, es preferible «el talante fino» que, con su «fuerza y rectitud», puede sin embargo ser estricto, mientras que el geómetra, que debe ser capaz de captar, sin confundirlos, gran número de principios, tiene un talante amplio, pero puede tenerlo débil[1].

El Pascal sabio se dedica, además, a otros estudios en los que el conocimiento de los principios no sirve de nada, o mejor, donde es inútil buscar principios. Un cartesiano pretenderá establecer lo pleno por principio: «Porque, dicen unos, habéis creído desde la infancia que un cofre estaba vacío cuando no veíais nada dentro, habéis creído posible el vacío. Es una ilusión de vuestros sentidos, fortalecida por la costumbre, y que la ciencia debe corregir. Y otros dicen: puesto que se os dijo en la escuela que no existe el vacío, se ha falseado vuestro sentido común, que tan claramente lo comprendía antes de esa mala impresión, que hay que corregir recurriendo a vuestra primera naturaleza»[2]. Por tanto, no hay posibilidad de recurrir a los principios en la cuestión del vacío. En contrapartida, la experiencia establece con certeza que, en el tubo barométrico, el hueco situado por encima del mercurio está vacío; no menos cierto es que el peso de la columna de mercurio debe ser equilibrado por una presión que actúe sobre la superficie libre; y la célebre experiencia del Puy-de-Dôme, que demuestra que la altura de esa columna disminuye con

[1] B. PASCAL, *Pensamientos*, Orbis, Barcelona, 1984, p. 31.
[2] *Ibid.*, p. 61.

la altitud del aparato, prueba que esa presión es la de la atmósfera. No es, pues, por principio como se puede negar o afirmar la existencia del vacío o el peso del aire.

Talante geométrico, talante de finura, método experimental, son otras tantas orientaciones del espíritu que exigen dones diferentes. Pascal no los describe, no especula sobre ellos desde fuera; se entrega a cada uno con ardor y apasionamiento; por haberlos practicado, sabe distinguirlos con precisión. Su éxito fue, en cada uno, prodigioso: en pocos años abrió caminos nuevos por todas partes. En matemáticas, inventó el cálculo de probabilidades; una de sus observaciones a propósito de las curvas, sobre un triángulo característico, sugirió a Leibniz el procedimiento del cálculo infinitesimal. En física, sus trabajos sobre hidrostática y barometría impulsaron el estudio de la mecánica de los fluidos.

La idea pascaliana por excelencia es el ajuste del espíritu al campo de objetos de los que trata. Un espíritu que es «recto» en su propio campo será «falso e insoportable» si cambia de campo. El Pascal geómetra lo comprueba cuando frecuenta al caballero de Méré y a las gentes de mundo. Bastante tienen con juzgar sana y acertadamente las cosas ordinarias y los caracteres. Para llegar a esa seguridad, ¿acaso han razonado como el geómetra? Razonado, sí; como el geómetra, no. El geómetra utiliza sin duda un número de principios muy grande, pero finito, cada uno de los cuales tiene su fórmula distinta, perfectamente entendida por todos los interesados en ella, y tales principios están encadenados entre sí y con la conclusión. Pero el hombre de la calle no se preocupa de esos principios porque no le sirven de nada; los suyos están «en el uso común y ante los ojos de todo el mundo». Y ¿cómo podría construir un razonamiento geométrico con principios «que son más sentidos que conocidos» y que no es posible hacer sentir a los demás sino «con infinitos esfuerzos»; con principios tan numerosos que sería «interminable» demostrarlos por orden; con principios, por último, que no tienen fórmula alguna distinta, puesto que afecta «su expresión a todos los hombres»? No es que el hombre de la calle no razone, sino que «lo hace tácitamente, naturalmente y sin mecanismo»; que está dotado de un talante muy diferente del geométrico, el *talante fino*, que consiste principalmente en «ver la cosa de una vez y no mediante progresos de razonamiento».

El descubrimiento de ese talante fino es importantísimo. Se trata de un razonamiento auténtico que es, al razonamiento geométrico, aproximadamente, lo que es en matemáticas el cálculo de los indivisibles de Cavalieri al cálculo de las sumas finitas; como lo infinito a lo finito, como lo inefable a lo formulable, como la intuición al razonamiento.

Pascal aísla y separa allí donde Descartes buscaba una unidad de método basada en la unidad del intelecto. Pero, desde otro punto de

vista, aproxima y compara. El valor de un «talante» consiste en su aptitud para resolver los problemas de su propio campo; pero valorarlo sólo por eso sería juzgar como un especialista; hay que saber también lo que vale para el hombre en tanto que hombre. Descartes no dudaba en este aspecto: todas las ciencias sirven para fortalecer el juicio porque constituyen una inteligencia única que utiliza un solo método. Pero Pascal juzga como especialista; para que un talante sea fecundo en su campo, debe ser exclusivo: «Es raro que los geómetras sean finos y que los finos sean geómetras»; ¿es bueno entregarse a unos estudios que apartan al hombre de tareas más importantes? «Cuando he empezado el estudio del hombre, he visto que mis ciencias abstractas no le son propias y que me apartaría más de mi condición penetrando en ellas que los demás ignorándolas»[3].

Pascal no se dedicó a la «ciencia del hombre» hasta que no emprendió la apología de la religión católica. Esa ciencia y esa apología eran para él cosas afines: la naturaleza humana plantea problemas que sólo la religión cristiana revelada es capaz de resolver; el hombre, sin ella, es inexplicable para sí mismo. En el nuevo problema que se planteaba, Pascal permaneció enteramente fiel a su espíritu: buscaba una solución que se adaptase por completo a todas las circunstancias del problema sin omitir ninguna, y encontró que la revelación de Cristo tiene, respecto al problema del hombre, el mismo papel que el hexagrama místico respecto al problema de las cónicas, o que el número triangular respecto al centro de gravedad de la cicloide: la solución del problema no procederá jamás del análisis de sus datos, por penetrante que sea; además, hace falta hallar o elaborar nociones originales cuya relación con el problema sólo pueden entender los espíritus bien dotados. Tales nociones no poseen la inteligibilidad cartesiana, que pertenece a las nociones tomadas en sí; son las demás cosas las que resultan inteligibles por ellas. Lo mismo ocurre en la ciencia del hombre. También aquí, y de modo muy especial, la solución debe venir de fuera, de esa religión cristiana que, ininteligible para nuestros criterios humanos, es lo único capaz de hacer al hombre comprensible para sí mismo.

2. LA CRITICA DE LOS PRINCIPIOS

Llegamos aquí a lo que constituye el vínculo de todas las especulaciones de Pascal. Le horrorizaban los principios que valen para todo, de donde se puede deducir todo. Su antipatía por la casuística de los jesuitas no se apoyaba en una postura partidista ni aun en el despre-

[3] *Ibíd.*, p. 30.

cio hacia su moral relajada, sino que era de orden intelectual; detestaba su habilidad de hombres capaces de encontrar la manera de conectar cualquier acción con cualquier principio admitido y justificar así los más abominables desafueros. Y, desde ciertos puntos de vista, la crítica que hace de ellos en las *Provinciales*, no es diferente de la que aplica en los *Pensamientos* a la física de Descartes: «Hay que decir en conjunto: esto se hace por la forma y por el movimiento, porque es así; pero entrar en detalles y componer el artificio... es ridículo, porque es incierto, inútil y penoso»[4]. Unos principios suficientemente universales como para ser aplicables a todo, como el mecanicismo de Descartes, no explican nada en realidad.

Pero el error de Descartes ¿no procedía acaso de haber creído y querido empezar por principios inteligibles en sí, uniendo a ellos toda una serie de deducciones? El mismo error de los atomistas que creían poder conocer primero las partes elementales que componen el todo y reconstruir el todo yuxtaponiendo las partes; porque «las partes del mundo tienen todas tal relación y tal encadenamiento entre sí, que creo imposible conocer una sin las demás y sin el todo». La inteligibilidad del átomo de Gassendi es ilusoria, pero la de la naturaleza simple de Descartes no lo es menos; porque «el hombre no puede concebir lo que es el cuerpo y menos el espíritu y mucho menos cómo puede unirse un cuerpo con un espíritu»[5]. Esa imposibilidad de llegar a los primeros principios responde a un defecto radical de la naturaleza humana. El hombre en la naturaleza es «nada con respecto al infinito, todo con respecto a la nada: un punto medio entre la nada y el todo»; y «su inteligencia tiene, en el orden de las cosas inteligibles, el mismo rango que su cuerpo en la extensión de la naturaleza; y todo lo que puede hacer es percibir alguna apariencia de lo intermedio de las cosas, en una eterna desesperanza de conocer el principio ni el fin de ellas».

¿Qué son, pues, esos «principios» de los que el saber humano presume de partir y de los que el propio Pascal hablaba frecuentemente a propósito del talante geométrico o del talante de finura? Los axiomas y definiciones de Euclides no podrían ser principios en sentido estricto, porque la perfección del método geométrico consiste en definirlo todo y demostrarlo todo, lo cual es una empresa infinita: es necesario detenerse en los indefinibles y los indemostrables. A partir de ahí, ¿qué principio no es sospechoso? ¿Habrá que recurrir a la naturaleza? «Pero no hay principio alguno, por muy natural que sea, ni aun entre los mantenidos desde la infancia, que no pudiese proceder de una falsa impresión, ya sea de la instrucción, ya de los sentidos»[6]. Descartes creyó alcanzar mediante su duda metódica una dis-

[4] *Ibid.*, p. 77.
[5] *Ibid.*, p. 53.
[6] *Ibid.*, p. 61.

tinción tajante entre la naturaleza y la costumbre; Pascal se situaba junto a Montaigne y los pirrónicos al decir: «¿Qué son nuestros principios naturales, sino nuestros principios habituales? Unas costumbres distintas nos hubieran proporcionado unos principios diferentes. La costumbre es una segunda naturaleza que destruye a la primera. Y ¿qué es la naturaleza? ¿Por qué no es natural la costumbre? Me pregunto si esta naturaleza no será también una primera costumbre»[7].

La crítica que Pascal hace aquí de los principios no está en desacuerdo con el uso que hace de ellos en geometría y en física, porque aquí dice que no son principios absolutos y que no son inteligibles en sí. Pero nada impide, y eso es lo que ocurre en física y en geometría, que estén perfectamente ajustados a su papel, que consiste en dar cuenta de cierto número de propiedades conocidas mediante razonamiento, como las de las cónicas, o mediante observación, como la altura del mercurio, en el barómetro. «Siempre nos resulta oscura la cosa que se quiere probar y clara la que se usa para probarla».

Pascal sólo puede salir del pirronismo gracias a esa fuente de conocimiento y de certeza a la que unas veces llama *corazón* y otras *inteligencia*. Corazón o inteligencia se oponen a *razón* que, para él, significa, en general, razonamiento o discurso, conocimiento de las consecuencias. La razón es «flexible en todos los sentidos» porque concluye lo que quieren las premisas que ha recibido; el corazón proporciona conocimientos que pertenecen al orden de los principios; es el Dios «sensible al corazón»[8], son los axiomas de la geometría: «El corazón siente que hay tres dimensiones en el espacio y que los números son infinitos». Pero ¿no hay una especie de contradicción al admitir las opiniones de los pirrónicos y, simultáneamente, con el nombre de *corazón,* una cierta facultad para llegar con seguridad a los principios? Más que una facultad para conocer los principios, el corazón designa un modo de reunir los conocimientos que, sin él, permanecerían «inseguros y vacilantes». Pascal oponía a menudo la fe de los ingenuos, tan segura y tan viva, a los discursos de los filósofos que utilizan el razonamiento para demostrar la existencia de Dios; sabía que los discursos, por mucho que se ajusten a la razón, sirven de poco para convencer a los impíos; «las pruebas metafísicas están tan lejos del razonamiento de los hombres y son tan complicadas que impresionan poco; y, aunque sirvieran para algunos, sería sólo durante el instante en que contemplasen esa demostración; una hora después, temerían haberse equivocado». Una cosa es, pues, conocer la verdad

---

[7] *Ibíd.*, p. 63.
[8] *Ibíd.*, pp. 161, 167.

por la razón y otra muy distinta sentirla por el corazón. Porque los principios son sentidos como el creyente siente a Dios, es por lo que el geómetra puede superar el pirronismo.

3. PASCAL, APOLOGISTA

La apologética religiosa no será, pues, en Pascal, una demostración de la verdad de la religión cristiana o, por lo menos, esa demostración (la tradicional: por el antiguo testamento, por los milagros) no será más que una parte, la parte en la que rinde tributo a la tradición. Pero cuando se trata de probar lo que constituye su tarea propia, que esa religión es la única que responde plenamente a todas las necesidades del hombre, entonces no es ya tanto cuestión de verdad como de oportunidad; pues ¿por qué esa exacta conveniencia iba a conferirle un valor superior al de tantas otras religiones que son fruto de nuestros prejuicios? Pascal sabía, como todos los cristianos, que la única prueba de las verdades de la religión cristiana es la revelación y que su única vía de acceso al alma humana es la gracia. Antes de los *Pensamientos*, escribió en su *Prefacio al tratado sobre el vacío*, esas páginas tan conocidas en las que hace ver, en una autoridad que tiene su fuente en Dios mismo, el único método de investigación de la verdad en materia religiosa. En consecuencia, en los *Pensamientos* tomará como dato y punto de partida las verdades referentes a nuestro destino sobrenatural y a la mediación de Cristo.

Si sus pruebas tradicionales fuesen de la misma naturaleza que las pruebas geométricas, el resto de la apologética sería inútil. Pero esas pruebas, los milagros o las profecías, son tales que no pueden convencer al incrédulo; en ellas, Dios se oculta tanto como se revela; por eso la fe sigue siendo meritoria y dependiendo de la gracia, no del razonamiento.

Pero, al dirigirse al incrédulo, todavía falta, antes de emplear pruebas, mostrar que la religión cristiana es lo único que puede hacer al hombre comprensible para sí mismo. Hay que llevar al hombre a desear la verdad, «a estar dispuesto y liberado de pasiones para seguirla hasta donde la encuentre».

Pero, para eso, el hombre tiene que conocerse tal como es. En Descartes, la naturaleza del hombre se le descubre al filósofo gradualmente, según el orden de las razones. Pascal, por el contrario, intenta concentrar todo lo que sabe el hombre de sí mismo en una experiencia única, en la que se conozca, a la vez, bajo todos los aspectos. «Cuando se quiere reprender de modo útil y mostrar a otro que se equivoca, hay que observar por dónde plantea la cosa, porque ordinariamente suele ser verdadera por donde él la plantea, y reconocerle

esa verdad»[9]. Ese es el principio de la crítica que dirigía Pascal a quienes quisieron conocer al hombre antes que él. A Epicteto le concedía que el hombre es grande por el «pensamiento», es decir, por la facultad de juzgarlo todo, hasta su propia debilidad; pero los estoicos ignoraron la miseria del hombre y, a partir de ahí, su doctrina era ineficaz y sus consejos, estériles; se dirigían a un hombre ficticio que tuviera completo dominio sobre sí mismo. Montaigne tenía razón, pues, al mostrar la debilidad y fragilidad del hombre continuamente engañado por su imaginación, ateniéndose a una justicia que cree natural y que no es sino una costumbre de su país, dotado de una volubilidad de espíritu que lo incapacita para detenerse en un punto exacto desde donde pueda verse a sí mismo y ver las cosas con una perspectiva justa, esclavo de la opinión hasta el punto de atribuir más importancia a los juicios que los demás hacen de él que a lo que él mismo es, sujeto a las enfermedades y a la muerte, ese «último acto... siempre sangriento, por muy bello que haya sido el resto de la comedia. Al final se le echa tierra sobre la cabeza y se acabó para siempre». Pascal trasladó todo lo sustancial de Montaigne a su propia obra. Y, sin embargo, Montaigne tuvo un error de apreciación, porque ignoró la grandeza del hombre, llegando así, por complacencia en su yo y por todas las «tonterías» que esa complacencia le inspiraba, a algo peor que la desesperación, a una «indiferencia frente a la salvación, sin temor y sin arrepentimiento; ...sin pensar más que en morir blanda y relajadamente»[10]. La tranquilidad de espíritu que los estoicos y Montaigne pretendían alcanzar por caminos diametralmente opuestos era, por tanto, ilusoria porque, al suprimir rasgos del cuadro, lo hacían más coherente de lo que es.

También en esto hace falta una experiencia total y de conjunto. Ahora bien, cualquier cosa verdadera que pudiera decirse sobre el hombre, admitiría que se dijera con la misma verdad lo contrario; el hombre es la incoherencia y la contradicción misma: incoherencia trágica, porque no se nos presenta como en un cuadro, al que pudiéramos ser indiferentes o que nos supusiese, como máximo, un disgusto intelectual, sino que nos afecta en lo más profundo; arranca a nuestra vida moral todo punto de apoyo, toda seguridad, tanto la confianza del estoico como la indiferencia del escéptico, dejándonos enloquecidos y descentrados. «¿Qué clase de quimera es, pues, el hombre? ¡Qué novedad, qué caos, qué tema de contradicción, qué prodigio! Juez de todas las cosas, gusano imbécil, depositario de la verdad, cloaca de incertidumbre y de error, gloria y desecho del universo».

Muchos filósofos, desde los órficos, habían visto en el hombre un ser intermedio, hecho de una parte celestial y otra titánica, que luchan

[9] *Ibid.*, p. 36.
[10] *Ibid.*, p. 45.

entre sí; pero todo su esfuerzo, especialmente el de los neoplatónicos, sólo había tenido como objetivo conseguir que esa situación fuese comprensible en sí misma, haciéndola nacer del orden mismo de la naturaleza, dándole su posición racional en la jerarquía descendente de las realidades. Esa relación con el conjunto de la naturaleza es incompatible con la nueva visión del universo que había preparado el Renacimiento. En el silencio espantoso de los espacios infinitos, perdido en este rincón de la naturaleza, el hombre no es nada; no sabe ni de dónde viene ni a dónde va; no puede apoyarse en la imagen fantasiosa de un universo finito y ordenado, donde su puesto estuviese señalado; queda reducido a sí mismo.

Pero ¿qué encuentra el hombre en sí?: su propio yo, que Montaigne tuvo la «absurda pretensión» de describir, un yo que pretende constituirse en centro de todas las cosas y que, al mismo tiempo, es, para los demás, injusto e incómodo; y la cortesía recíproca puede evitar la incomodidad, pero no la injusticia. Pero incluso esto es falso, porque el hombre intenta apartarse lo más posible, mediante la «diversión» [11], de ese yo al que lo sacrifica todo; si está solo consigo mismo, vive en un malestar insoportable; las conversaciones, el juego, la lectura y otros mil medios nos divierten, impidiéndonos pensar en la debilidad del yo, que amamos tanto. Pero esos puntos de apoyo exteriores son también frágiles y engañosos; en realidad, la diversión, que nos parecía un remedio, es un mal mucho mayor que el fastidio, «porque (nos) aparta más que ninguna otra cosa de la búsqueda de remedio para los males». Rechazado así constantemente, de las cosas a sí y de sí a las cosas, busca en vano la felicidad «sin conseguir contentarse jamás, porque la felicidad no está ni en nosotros ni en las criaturas, sino sólo en Dios».

Esta descripción del sufrimiento humano no debe nada al cristianismo de Pascal. Porque hay que distinguirla radicalmente de la interpretación que él le da, que es la siguiente: todos los rasgos de la naturaleza humana se explican refiriéndose al destino sobrenatural del hombre revelado por el cristianismo: la ilusión del filósofo consistía en creer en una naturaleza a la que en vano pretendía referirlo todo; hay que cambiar de perspectiva y ver al hombre en el drama sobrenatural del cual es actor: su grandeza, que viene de su origen divino, su miseria, nacida con la caída de Adán, cuyos hijos no pueden resistir ya a la concupiscencia, y, por último, la esperanza de la salvación por la redención de Jesucristo, sin la cual el conocimiento de Dios le sería inútil al hombre. Este drama en tres actos: creación, caída y redención, que tan frecuentemente hemos visto y que todavía veremos que sirve de trama para la representación global del universo (re-

[11] *Ibíd.*, p. 78.

cordemos el ritmo monótono de estancamiento-procesión-conversión), encuentra en Pascal un sentido puramente religioso e interior, acorde con el espíritu de su época y de su ambiente.

Lo que Pascal pretende demostrar es que el ajuste exacto del cristianismo con la naturaleza humana es lo que puede atraer al libertino hacia la religión. De ahí su célebre *apuesta*. Al hombre le gusta el juego; el jugador apuesta, naturalmente, en el tablero donde, supuesto que todas las demás probabilidades sean iguales, tiene más que ganar; consideremos, pues, que hay las mismas probabilidades de que la religión cristiana sea verdadera y de que sea falsa; supongamos que apuesto alternativamente por su falsedad y su verdad, es decir, que me entrego a todos los placeres de la concuspicencia sin respetar las exigencias de la vida cristiana, o, por el contrario, que cumplo los deberes que pueden procurarme la salvación eterna, y hagamos después balance de pérdidas y ganancias en ambos casos: la ganancia neta que obtendría descargándome de los penosos deberes del cristiano, en el caso de que fuera falsa, no sería nada en comparación con la salvación eterna que puedo obtener si llevo una vida cristiana, en el caso de que fuera verdadera. Y, como hemos supuesto que las probabilidades de verdad y falsedad son iguales, tengo evidente interés en apostar por su verdad. El hombre es un ser de costumbres y de imaginación; la religión verdadera debe convertirse también en una costumbre. «Tomad agua bendita; eso os hará creer y os embrutecerá». Pascal no puede plantearse la transformación de la naturaleza humana, que es obra sólo de Dios y de su gracia: sólo hace falta sacar a la luz los puntos por los que esa naturaleza caída y corrompida es accesible a la verdad cristiana. Y para ello no emplea el arte de demostrar (puesto que, como hemos dicho, las pruebas de la religión son sólo para los creyentes), sino el arte de persuadir, que sabe adaptarse a las disposiciones del oyente, y que «consiste tanto en agradarle como en convencerle, pues los hombres se guían más por el capricho que por la razón».

BIBLIOGRAFIA

ALBIAC, G.: *El autor y su obra: Pascal*, Barcanova, Barcelona, 1981.
BEGUIN, A.: *Pascal*, Paris, 1947.
BLANCHET, L.: «L'attitude religieuse des Jésuites et les sources du pari de Pascal», *Révue de Métaphysique et de Morale* (1919).
BOUTROUX, E.: *Pascal*, Paris, 1900.
BRUNSCHVICG, L.: *Le génie de Pascal*, Paris, 1924.
— *Pascal*, Rieder, Paris, 1932.
— *Blaise Pascal*, ed. G. Lewis, Paris, 1953.
— *Descartes et Pascal, lecteurs de Montaigne*, Neuchâtel, 1945.
CHEVALIER, J.: *Pascal*, Plon, Paris, 1922.

— «La méthode de connaître d'après Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale* (avril 1923).
— *Historia del pensamiento*, Madrid, 1959, t. III, pp. 174-246.
GIRAUD, V.: *Pascal, l'homme, l'oeuvre, l'influence*, Freiburg, 1898.
— *Blaise Pascal, études d'histoire morale*, Paris, 1910.
GOLDMANN, L.: *Correspondance de Martin de Barcos, abbé de Saint-Cyran*, Paris, 1956.
— *Le Dieu caché, étude sur la vision tragique dans les «Pensées» de Pascal et dans le théâtre de Racine*, Paris, 1955.
— *El hombre y lo absoluto*, Península, Madrid, 1955.
GOUHIER, H.: *Blaise Pascal: Commentaires*, Paris, 1965.
GUARDINI, R.: *Pascal o el drama de la conciencia cristiana*, Madrid, 1955.
HATZFELD, A.: *Pascal*, Paris, 1901.
JOLIVET, A.: «L'anticartésianisme de Pascal», *Archives de Philosophie*, 2, cah. 3 (Paris, 1923).
JOVY, E.: *Etudes pascaliennes*, I-V, Paris, 1927-1936.
LACOMBE, R. E.: *L'apologétique de Pascal, étude critique*, Paris, 1958.
LAHORQUE, P. M.: *Le réalisme de Pascal*, Paris, 1924.
LAPORTE, J.: «Pascal et la doctrine de Port-Royal», *Revue de Métaphysique et de Morale* (avril 1923).
— *La coeur et la raison selon Pascal*, Paris, 1950.
MAIRE, A.: *Bibliographie générale des oeuvres de Pascal*, I-V, Paris, 1925-1927.
— *L'oeuvre scientifique de B. Pascal*, Paris, 1912.
MALVY, A.: *Pascal et le problème de la croyance*, Paris, 1923.
MOSCATO, A.: *Pascal. L'esperienza e il discorso*, Marzorati, Milano, 1963.
ORCIBAL, J.: *Les origines du Jansénisme*, I-V, Louvain-Paris, 1947-1961.
PASCAL, B.: *Oeuvres complètes*, I-XIV, Hachette, Paris, 1908-1925: t. I a III, *Biographie et oeuvres scientifiques jusqu'en 1654*, ed. L. Brunschvicg-P. Boutroux; t. IV a XI, *Années de 1654 à 1662*, ed. L. Brunschvicg-P. Boutroux-F. Gazier; t. XII a XIV, *Les Pensées*, ed. L. Brunschvicg.
— *Opuscules et Pensées*, ed. minor de L. Brunschvicg, Hachette, Paris, 1897.
— *Pensées*, ed. Z. Tourneur-D. Anzieu, Paris, 1960.
— *L'«Entretien» de Pascal et Sacy*, ed. P. Courcelle, Paris, 1960.
— *Oeuvres complètes*, ed. J. Chevalier, Gallimard, Paris, 1954.
— *Oeuvres complètes*, ed. J. Mesnard, Desclée de Bouwer, Paris, 1964.
— *Pensamientos sobre la religión y otros asuntos*, Barcelona, 1965.
— *Pensamientos y Cartas provinciales*, ed. Bergua, Madrid, 1933.
— *Pensamientos*, Orbis, Barcelona, 1984.
— *Tratados de pneumática*, trad. A. Elena, Alianza, Madrid, 1984.
PERDOMO GARCÍA, J.: *Antropología filosófica pascaliana*, Madrid, 1949.
— *La teoría del conocimiento en Pascal*, C.S.I.C., Madrid, 1956.
RAUH, F.: «La philosophie de Pascal», *Revue de Métaphysique et de Morale* (avril 1923).
RAVAISSON, F.: «La philosophie de Pascal», *Revue des Deux Mondes* (mars 1887).
ROMEYER, B.: «La théodicée de Pascal», *Archives de Philosophie*, 2, cah. 3 (Paris, 1923).
RUSSIER, J.: *La foi selon Pascal*, Paris, 1949.
SCIACCA, M. F.: *Pascal*, Barcelona, 1955.
SELLIER, Ph.: *Pascal et la liturgie*, Paris, 1966.
SOURIAU, P.: *L'ombre de Dieu*, Paris, 1955.
STROWSKI, F.: *Pascal et son temps*, I-III, Plon, Paris, 1907-1909.
VALENSIN, A.: *Selecciones sobre Pascal*, Madrid, 1963.
VINET, A.: *Etudes sur Pascal*, Laussane, 1936.
WEBB, C. C. J.: *Pascal's Philosophy of Religion*, Oxford, 1929.

CAPITULO V

THOMAS HOBBES

Nacido en 1588 en Wesport, Hobbes, hijo de un clérigo, estudió en la universidad de Oxford, que abandonó en 1608 para ser preceptor del hijo de W. Cavendish (lord Devonshire); acompañó a su alumno por Francia e Italia (1608-1610) y permaneció junto a él hasta 1679, fecha de su muerte. De esta época no tenemos de Hobbes más que una traducción de Tucídides, de quien dirá más tarde en los versos de su autobiografía: *Is democratia ostendit mihi quam sit inepta.*

Su segunda estancia en Francia duró de 1629 a 1631; en esa época conoció los *Elementos* de Euclides, que serían para él desde entonces el modelo de método. En su tercer viaje por el continente, entre 1634 y 1637, frecuentó en París a Mersenne y a los sabios que lo rodeaban y visitó a Galileo en Florencia. En 1640 compuso *Los elementos de la ley,* primera formulación de un sistema filosófico y político, dos de cuyos fragmentos aparecieron en 1650 de modo apócrifo, bajo los títulos de *Naturaleza humana* y *El cuerpo político,* y como dos obras independientes. Hasta 1889 no se conoció la obra en su conjunto.

En 1640, creyéndose amenazado a causa de sus convicciones monárquicas, huyó a Francia, donde residiría hasta la restauración de Carlos II en 1651; en París publicó *El ciudadano* en 1642 y el *Leviatán* en 1650. Los veintiocho años que había de vivir todavía en Inglaterra estuvieron llenos de polémicas con teólogos, sabios y políticos: con el obispo arminiano Bramhall, en contra del cual defendió el determinismo; contra el matemático Wallis, que analizó despiadadamente, en el *Elenco de geometría hobbesiana* (1655), los errores matemáticos de *El cuerpo,* aparecido el mismo año; con el físico Robert Boyle, miembro de la Real Sociedad, en la que le habían negado la entrada por su escasa tendencia a la experiencia; con el canciller Hyde y varios obispos que le acusaban de ateísmo y de herejía «por haber hecho depender —decía, disculpándose— a la iglesia de la autoridad real». Murió en 1679.

Así describía Hobbes el estado de sus investigaciones filosóficas en el momento en que publicó *El ciudadano* (1642): «Había avanzado poco a poco en mi obra hasta dividirla en tres secciones, en la primera de las cuales trataba del cuerpo y de sus propiedades en general, en la segunda me detenía en una consideración especial del hombre, sus facultades y sus efectos, y en la última razonaba acerca de la sociedad civil y los deberes de los que la componen. De suerte que la

primera parte comprendía lo que se llama filosofía primera y algunos elementos de física: trataba en ella las razones del tiempo, del espacio, de las causas, de las proporciones, de la cantidad, de la figura y del movimiento. En la segunda me dedicaba a estudiar la imaginación, la memoria, el razonamiento, el deseo, la voluntad, el bien, el mal, la honradez, el deshonor y otras cosas de esta especie». *De corpore, de homine, de cive,* son los títulos de las tres secciones. Pero ese plan no señala en modo alguno la manera en que se había formado efectivamente el pensamiento de Hobbes. No tenía ninguna idea de exposición sistemática de su filosofía cuando en 1640 compuso *Los elementos de la ley natural y política;* en ese escrito político, que tiene contenido análogo al de *El ciudadano,* no se refiere en modo alguno a dos partes anteriores de su filosofía. Por último, aunque hubiese empezado a concebir y ejecutar su plan de conjunto después de 1640, las circunstancias políticas le llevaron a publicar *El ciudadano* en 1644, mucho antes que las dos primeras partes, pues *El cuerpo* apareció en 1661 y una edición muy incompleta de *El hombre* en 1658. Y en su prólogo a *El ciudadano* no temía que hubiese «peligro alguno en esta inversión del orden, porque he visto claro que esta parte, al apoyarse sobre sus propios principios, bastante conocidos por la experiencia, no tenía necesidad de las dos precedentes».

Lo que hay de común entre su física y su política es un mismo talante constructivo y deductivo. En cada uno de esos dos campos, Hobbes empieza por definir con precisión los términos o nociones que va a utilizar: todos los efectos deben explicarse después por mero razonamiento. «La filosofía es el conocimiento, adquirido por un razonamiento correcto *(per rectam ratiocinationem),* de los efectos o fenómenos por las causas o generaciones que los conciben o, al revés, de sus generaciones posibles por los efectos conocidos» [1].

Hobbes fue sin duda un empirista: «La sensación es el principio del conocimiento de los principios mismos y toda la ciencia se deriva de ella» [2]; sin embargo, al conocimiento empírico basado en asociaciones de ideas o en expectativas de un futuro conforme con el pasado y conducente a la prudencia oponía él un conocimiento puramente racional, que es la sabiduría o la ciencia. Ese conocimiento racional comienza con el uso de unos signos que son las palabras del lenguaje. «Un nombre o denominación es una palabra humana impuesta arbitrariamente, como signo destinado a llevar al espíritu una concepción de la cosa a la cual se le ha impuesto» [3]. Gracias al len-

---

[1] Th. Hobbes, *Opera philosophica,* ed. W. Molesworth, London, 1839-1845, I, p. 2.

[2] *Ibid.,* p. 317.

[3] Th. Hobbes, *The elements of Law natural and politic,* ed. F. Tönnies, Cambridge, [2]1928, cap. V, § 2.

guaje y sólo a él, palabras como verdad, error, razonamiento, adquieren un sentido.

Una proposición será calificada como verdadera o falsa según que el sujeto o el predicado designen o no la misma cosa: «el triángulo tiene tres lados» quiere decir que esta cosa que tiene tres ángulos es idéntica a ésta que tiene tres lados; un silogismo lleva, en su conclusión, a unir dos nombres gracias a un tercero que significa la misma cosa que los dos primeros; se razona con nombres de la misma manera que se calcula con cifras, sin preocuparse de las cosas mismas. Se llega, por tanto, a pesar del flujo continuo de la experiencia, a unos conocimientos fijos y ciertos, muy distintos del conocimiento empírico.

La filosofía de la naturaleza, expuesta en *El cuerpo*, podría denominarse, siguiendo a un reciente intérprete de Hobbes, «mocionalismo»: «Hobbes es el filósofo del movimiento, como Descartes fue el de la extensión» [4].

Esta filosofía, dejando a un lado la lógica, comprende tres partes: la filosofía primera, que muestra los elementos con los que se forma la noción de cuerpo, la teoría del movimiento *(de rationibus motuum et magnitudinum)* y, finalmente, la física. Veamos primero esta última parte: tiene por objeto explicar mecánicamente la forma en que los cuerpos externos afectan al cuerpo humano y producen en él las percepciones y los fenómenos que dependen de ellas. Afectados por los movimientos de los objetos externos, los sentidos se ponen en movimiento; ese movimiento se transmite al cerebro y de ahí al corazón, donde comienza un movimiento de reacción en sentido inverso, cuya iniciación *(conatus)* es precisamente lo que constituye la sensación. Las cualidades sensibles, sonidos, olores, sabores, etc., no son más que modificaciones del sujeto afectado, y no propiedades de las cosas. La memoria, la asociación de ideas, el placer y el dolor están en conexión con la sensación: hay memoria cuando el movimiento que produjo la sensación continúa en ausencia del objeto; hay asociación cuando la experiencia establece un vínculo entre dos movimientos sensitivos; habrá placer o dolor según que el curso de la sangre se vea favorecido u obstaculizado por las impresiones sensibles.

La *física* de Hobbes no es, pues, en realidad, un estudio de las leyes de la naturaleza externa, como en Galileo o en Descartes, sino una teoría mecánica de la percepción y del espíritu. Así fue desde la primera obra de Hobbes, *Breve tratado sobre los primeros principios,* destinada a mostrar cómo las especies emanadas del cuerpo actúan, mediante un movimiento local, sobre los espíritus animales, cuyos movimientos constituyen, a su vez, las sensaciones, los conceptos y los juicios.

---

[4] F. Brandt, *Th Hobbe's mechanical conception of nature,* Copenhague-London, 1928, p. 378.

También hay que señalar que cuando Hobbes, influido por Galileo y Descartes, superpuso a su física el estudio de las nociones generales del cuerpo y del movimiento, en las dos primeras partes de *El cuerpo*, no pretendía tanto fundamentar una concepción global del universo cuanto preparar su mecánica del espíritu. Las nociones de cuerpo *(lo que es independiente de nuestro pensamiento y coincide con algunas partes del espacio)*, de espacio *(el fantasma*, phantasma, *de una cosa existente en tanto que existente)*, de tiempo *(el fantasma del movimiento en tanto que imaginamos en él un antes y un después)*, son poco originales. Enunció bien, siguiendo a Descartes, el principio de inercia: «Todo lo que está en reposo permanecerá en reposo, a no ser que tenga a su lado un cuerpo que, haciendo esfuerzos por ocupar su sitio, no permita que siga en reposo. Del mismo modo, todo lo que se mueve seguirá en movimiento, si otro cuerpo no le obliga a detenerse». Pero era tan poco consciente de la significación de la segunda parte del principio, que admitía (con Galileo, por lo demás) que se aplicase tanto al movimiento circular como al rectilíneo y uniforme. En cambio, la noción más importante en él fue la de *conatus* o esfuerzo, que respondía directamente a sus preocupaciones. En *El cuerpo* definió el *conatus:* «movimiento que se realiza a lo largo de un punto y en un instante o punto del tiempo». (Análogamente, el *impetus* es la velocidad en un instante dado.) Sabemos los beneficios que más adelante obtuvieron los matemáticos de esta infinitesimal del movimiento y el uso que Leibniz y Spinoza hicieron de esa noción. No cabe duda de que Hobbes utilizó la noción de *conatus* ante todo para describir los movimientos del ser vivo: «Este movimiento, en el que consisten el placer y la pena, escribía en *Los elementos de la ley*, es una solicitación o provocación para aproximarse a lo que agrada o retirarse de lo que desagrada; y esa solicitación es el *esfuerzo (endeavour, conatus)* o comienzo interno del movimiento animal». También aplicó esta noción de *conatus* al esfuerzo que hace sobre nuestro ojo el medio que transmite la luz; éste fue uno de los puntos principales de su discusión con Descartes respecto a la óptica: Descartes hablaba, en este caso, de una «acción o inclinación al movimiento», que él quería distinguir del movimiento mismo; a lo cual respondía Hobbes: «La visión se realiza por una acción derivada del objeto; y, puesto que toda acción es un movimiento, el movimiento es propagado de la luz al ojo»[5]. Generalizando esta noción, admitía que «el peso es el agregado de todos los esfuerzos con los que todos los puntos de un cuerpo sostenido por el platillo de una balanza tienden hacia abajo»[6]. La noción del *conatus* introduce, pues, el movimiento en todas partes, incluso en el seno del reposo aparente.

La política de Hobbes está impregnada de las pasiones y preocu-

[5] «Tratactus opticus», en *The elements of Law*, p. 171.
[6] *De corpore*, en *Opera philosophica* I, London, 1839, p. 351.

paciones de su época. *El ciudadano* fue publicado de modo prematuro porque podía ser útil en la coyuntura en que se encontraba Inglaterra (1642). El mismo explicaba en el prólogo: «En Inglaterra se discute acaloradamente sobre el derecho del imperio y el deber de los súbditos. Lo cual, algunos años antes del desencadenamiento de las guerras civiles, fue un presagio de las desgracias que amenazaban y que de hecho han ocurrido a mi patria. Como yo preveía esas turbulencias, me apresuré a acabar esta última parte y anticiparla a las otras dos, aunque hace nueve años sólo se la había comunicado a un pequeño número de personas prestigiosas». Como es sabido, los temores de Hobbes se verían justificados por la revolución que acabó con el poder real (1648).

La tesis política que Hobbes pretendía apoyar en una construcción racional de la sociedad era la del poder absoluto del soberano, de donde se extraía la consecuencia de que toda revolución es ilegítima. Esa tesis había ganado mucho terreno en Inglaterra bajo los reinados de Isabel y Jacobo I. En tiempos de Isabel, el legista Hooker negaba que un cuerpo político pudiese recuperar en todo o en parte la soberanía que hubiese abandonado alguna vez, dando por supuesto que tal abandono incluía aun al poder espiritual. Y Jacobo I le dio la razón al afirmar el origen divino de ese poder con los consiguientes términos: «Lo que se refiere al misterio del poder real no debe ser objeto de debate: eso equivaldría a despojar a los príncipes de la veneración mística que corresponde a quienes están sentados en el trono de Dios». Se observa con claridad que el absolutismo de derecho divino es lo más opuesto a la tesis del contrato social, tan frecuente en la edad media; porque hacía surgir a la sociedad de un acuerdo entre el pueblo y el soberano, situados así en términos de igualdad; y la asamblea del clero anglicano condenó en 1606 a los que afirmaban que «los hombres andaban errantes por los bosques y los campos hasta que la experiencia les enseñó la necesidad del gobierno; que entonces escogieron a algunos de entre ellos para gobernar a los demás y que, así, todo el poder se deriva del pueblo».

Lo que constituye la originalidad y la novedad del sistema de Hobbes es el hecho de ser partidario del poder absoluto, admitiendo al mismo tiempo el pacto social; porque no creía poder construir la sociedad sin la noción de pacto social, de la misma manera que no podría explicar la inteligencia sin el lenguaje. Pero tampoco creía, desde luego, que el pacto social obstaculice en nada al absolutismo, sino al contrario, que, bien entendido, conduce necesariamente a él. Es absolutista sin ser teólogo; y eso es lo que da a su doctrina un aspecto tan diferente del de los demás absolutistas de su siglo, desde Jacobo I a Bossuet[7].

[7] *5.° Avertissement aux protestants,* en *Oeuvres complètes,* XV, ed. F. Lachat, París, 1862-1866, p. 436-441.

Mostremos primero la necesidad del pacto social. La mayor parte de los escritores políticos creen que el hombre nace con una cierta disposición natural hacia la sociedad: esto es falso, según Hobbes. En realidad, cada uno busca en la sociedad exclusivamente lo que le parece bueno, y el hombre es, por naturaleza, tan salvaje como los animales más feroces: «El hombre es un lobo para el hombre». El único instinto que Hobbes le reconoce al hombre es el más simple y elemental, el instinto de conservación. Si se llama *derecho* a la libertad que tiene cada uno para usar sus facultades naturales conforme a la recta razón, se deduce que el hombre tiene por naturaleza el derecho de hacer todo lo que considere bueno para su conservación, es decir, hacer o poseer todo lo que le agrade. Pero, al mismo tiempo, la razón muestra al hombre que ese derecho sobre todas las cosas le resulta inútil, puesto que corresponde también a todos los hombres, que son sus iguales. De ahí se deduciría, si cada uno quisiera ejercerlo, una guerra de todos contra todos, que es contraria a la conservación tanto de todos como de cada uno. La experiencia de las guerras civiles muestra que ese *bellum omnium contra omnes* no es mera fantasía, sino un peligro constante y real. La naturaleza, es decir, el instinto de conservación, guiado por la razón, enseña, pues, que para nuestra conservación es preciso procurar la paz, si es posible; para eso hay que dejar de querer ejercer su derecho sobre todas las cosas. Los hombres, por tanto, están inclinados por ley de su naturaleza y su razón a hacer contratos entre sí, por los que cada uno de los contratantes se despoja de una parte de sus derechos, dejando al otro el libre disfrute del derecho natural que ambos tenían sobre aquello a lo que renuncian. El pacto o promesa de observar el contrato tiene, pues, como única finalidad nuestra propia conservación. De ahí se sigue que, en estado natural, el pacto no obliga en modo alguno, si uno de los contratantes tiene motivos para temer que el otro no lo cumple, es decir, si tiene motivos para temer por su propia conservación. Sin embargo, como el cumplimiento de los pactos es la garantía de la paz, la ley natural nos dice que hay que cumplirlos, que hay que responder al beneficio con el beneficio y no con la ingratitud; nos ordena la clemencia; nos prohíbe la crueldad, los ultrajes, el orgullo; nos exige moderación y equidad; nos aconseja someter las diferencias a árbitros imparciales: son leyes que no se deducen de ningún instinto moral ni de un consentimiento universal, sino de la recta razón que busca los medios de conservación; y estas leyes son inmutables porque son conclusiones obtenidas por razonamiento.

Ahora bien, la razón muestra que hay incompatibilidad entre el estado natural y el cumplimiento de las leyes naturales; en estado natural, los hombres no tienen ningún motivo para respetar los pactos, que son, sin embargo, la garantía de la paz. El único motivo que podría obligarles a ello sería el temor a las consecuencias que resultarían

de la violación de esos pactos; es necesario, pues, inspirarles un temor suficientemente fuerte como para que pueda compensar el interés que creen tener en usar el derecho que les da la naturaleza sobre todas las cosas. Este es precisamente el problema que debe resolver el estado social; y las condiciones del problema nos dirán lo que debe ser ese estado. Aquí sólo interviene la razón, porque no hay instinto que reúna a los hombres en sociedad, como reúne a las abejas y las hormigas; por eso las sociedades animales no son, en modo alguno, según Hobbes, comparables a las sociedades civiles compuestas por seres racionales. El acuerdo y el consentimiento voluntario de todos tienen un carácter demasiado artificial y precario como para poder asegurar la paz; porque «siempre habrá personas que crean saber más que los demás, que tengan opiniones particulares y que, con sus innovaciones, den lugar a las guerras civiles». Es necesario, por tanto, que haya una sola voluntad que imponga las cosas imprescindibles para la paz: «Y eso no puede hacerse si cada particular no somete su voluntad a la de algún otro o a la de una asamblea cuya decisión sobre las cosas relativas a la paz general sea absolutamente respetada y mantenida por todos los que componen el cuerpo de la república». La ley natural, como hemos visto, nos obligaba a renunciar a una parte de nuestro derecho natural sobre todas las cosas; el estado social generaliza y extrema ese *dictamen* de la ley natural, ya que todos los hombres transfieren al soberano el derecho que tienen sobre sus propias fuerzas; y el soberano adquiere con ello tal fuerza, que podría hacer temblar a todos los que quisieran romper los lazos de la concordia.

El soberano, ya sea un solo hombre, un rey, o un consejo en el que decide la mayoría, no se enfrenta con una multitud que posea derechos, porque la multitud no es un sujeto único, capaz de voluntad o de acción unicas. O bien no está organizada en sociedad y entonces todo pertenece a todos, o está organizada en sociedad, en cuyo caso ha transferido su derecho natural al soberano. De donde se deduce que el soberano tiene poder para obligar, castigar, decidir la guerra, hacer leyes; y prohíbe doctrinas como el papismo o incluso el presbiterianismo, a causa de «esa autoridad que muchos atribuyen al papa en reinos que no le pertenecen y que algunos obispos quieren usurpar en sus diócesis», lo cual provoca tantas guerras. El soberano no está sometido a las leyes (se sabe que el canciller Bacon creía firmemente que la razón de estado es superior a cualquier ley), o mejor, la seguridad del pueblo, es decir, la protección frente a los enemigos exteriores, la paz interior, la facilidad de comercio constituyen su ley suprema.

Se objetará que si el poder soberano nace de un pacto, podría ser revocado por quienes lo establecieron, y es una objeción natural en quienes pretenden nada menos que el derecho divino para fundamentar la realeza. Pero es una objeción prácticamente nula, porque haría falta un consentimiento unánime, imposible de alcanzar; y todas las

revoluciones, realizadas por deliberación de un pequeño grupo, son ilegítimas. Hasta una asamblea que delibera públicamente y de acuerdo con las leyes resultaba sospechosa a los ojos de Hobbes, que temía a la ignorancia de los miembros de la asamblea en los asuntos internos y mucho más en los exteriores, que debían mantenerse en secreto; y temía a la elocuencia, que podría dar al bien apariencia de mal, y al espíritu faccioso, del que nacen las sediciones. Por eso, aunque la democracia, con sus asambleas públicas, pudiera ser un gobierno legítimo si los individuos renunciasen a su derecho natural en favor del conjunto del pueblo, Hobbes prefería un rey, con un consejo secreto de hombres escogidos. «La estupidez del vulgo y la elocuencia facilitan la subversión de los estados»[8].

Queda una grave dificultad, inherente a la doctrina de Hobbes y que es la relación del soberano con la religión. La religión, ¿no implica la existencia de un poder distinto de la soberanía civil y que ordena todo lo que se refiere a la salvación eterna? Una distinción que era por aquel entonces en toda Europa, no sólo materia de discusión, sino causa de los más graves conflictos. «No hay casi ningún dogma referente al servicio de Dios o a las ciencias humanas que no produzca disensiones que se traducen en enfrentamientos y ultrajes y, poco a poco, acaban en guerras; y eso no ocurre así por falsedad de los dogmas, sino porque es lo natural en los hombres, que, vanagloriándose de su supuesto saber, quisieran que todos los demás lo valorasen de la misma manera». Esto demuestra que la religión es incumbencia del soberano, por cuanto amenaza a la paz civil. Habría una solución radical, pero el propio Hobbes, argumentador intrépido, duda ante ella: que el soberano impusiese a todos sus propias creencias y su propio culto; porque «no veo por qué iba a permitir que se enseñasen o se hiciesen cosas de las que él creyese que podía seguirse una condenación eterna. Pero, añadía, no quiero mezclarme en la solución de esa dificultad». Dificultad realmente grave, en un país como Inglaterra, donde unos reyes católicos reinaban sobre súbditos protestantes. Dejando, pues, a un lado la opinión individual del soberano, afirmaba, sin embargo, que el estado debe establecer un culto único y obligatorio; «porque, si no, aparecerían en una misma ciudad las más absurdas opiniones sobre la naturaleza divina y las más impertinentes y ridículas ceremonias nunca vistas». La única restricción que fijaba era que no se debía obedecer al soberano que ordenase ultrajar a Dios y adorar, en su lugar, a un hombre a quien confiriese atributos divinos.

Pero, puesto que se trata sólo de la religión cristiana, ¿no hay en el decálogo o bien en los preceptos evangélicos leyes obligatorias, de un origen distinto del de las leyes civiles? Aquí habría que distinguir:

[8] *De cive*, New York, 1949, II, 12, 13.

los mandamientos del decálogo son leyes civiles, puesto que Moisés poseía soberanía temporal sobre el pueblo judío. Además, un mandamiento como «no robarás» no tiene ningún sentido si las leyes no han definido antes lo que sea la propiedad... y lo mismo ocurre con todos los demás. El pecado, lo justo y lo injusto reciben, pues, su existencia exclusivamente de las leyes civiles. En cuanto a los preceptos del evangelio, no son en absoluto leyes, sino llamadas a la fe; no hay en el evangelio regla alguna que permita discernir lo tuyo y lo mío, que dé normas para el intercambio, etc. Sólo el soberano puede determinar, en consecuencia, lo que es justo o injusto.

La paz religiosa, condición de la paz social, debe ser establecida, pues, por el conformismo, y no la tolerancia, como pensaban muchos en aquella época. El *Leviatán,* cuyo título designa al poder gigantesco que es el estado, y cuya doctrina es la de *El ciudadano,* expresa, mejor aun que esta obra, la actitud crítica de Hobbes frente a la Iglesia; hasta tal punto que Hobbes, que podía ser considerado como el mejor defensor de la causa real, tuvo que romper con el partido realista inglés, que contaba con la iglesia anglicana para conseguir el triunfo.

El «naturalismo» de Hobbes en materia política es de la misma naturaleza que su «materialismo»; uno y otro reflejan su racionalismo, consistente en reducir la «naturaleza» a unos elementos suficientemente simples y manejables como para poder utilizarlos en una deducción capaz de restituir las realidades concretas: cuerpos y movimiento, por un lado, e instinto de conservación por otro; nada más pedía Hobbes para construir una física y una política. «El siglo XVII, diría Nietzsche, es el siglo de la razón y, por tanto, de la voluntad». Nadie mejor que Hobbes para apoyar ese pensamiento. El fue el lógico de la política, el que, con un rigor inigualable, intentó desenredar las incoherencias; pero fue, ante todo, y en ello radica la áspera belleza de *El ciudadano,* un apasionado que supo dominar su pasión, un hombre de partido que supo distanciarse, para analizarlas a la luz de la razón, hasta de las tesis que más le apasionaban.

BIBLIOGRAFIA

BRANDT, F.: *Thomas Hobbes' mechanical conception of nature,* Copenhague-London, 1928.

BRANDT, G.: *Grundlinien der Philosophie von Th. Hobbes,* Kiel, 1895

DEWEY, J.: «La philosophie politique de Hobbes», en *Studies in the History of ideas,* New York, 1918.

GONZÁLEZ GALLEGO, A.: *Hobbes o la racionalización del poder,* Barcelona, 1981.

HOBBES, T.: *Opera philosophica quae latine scripsit omnia,* I-V, ed. W. Molesworth, London, 1839.

—*The english Works*, I-XI, ed. W. Molesworth, London, 1839-1845; reimp., Aalen, 1962.
—*The elements of law natural and politic*, ed. F. Tonnies, Cambridge, 1928: reimp., Aalen, 1961.
—*De cive or the citizen*, ed. S. P. Lamprecht, New York, 1949.
—*Leviathan*, ed. M. Oakeshott, Oxford, 1946.
—*Leviatán o la materia, forma y poder de una República eclesiástica y civil*, F.C.E., México, 1940.
—*Antología de textos políticos. Del ciudadano. Leviatán*, Tecnos, Madrid, 1987.
HONIGSWALD, R.: «Über Th. Hobbes' systematische Stellung», *Kantstudien*, 19 (1914).
—*Hobbes und die Staatsphilosophie*, München, 1934.
KING, P.: *The Ideology of Order*, New York-London, 1974.
LANDRY, B.: *Hobbes*, Paris, 1930.
LEVI, A.: *La filosofia di Tommaso Hobbes*, Milano, 1929.
LYON, G.: *The philosophie de Hobbes*, Paris, 1893.
POLIN, R.: *Politique et philosophie chez Thomas Hobbes*, Paris, 1952.
ROBERTSON, G. C.: *Hobbes*, London, 1886.
SCHMITT, C.: *El Leviatán en la teoría del Estado de Tomás Hobbes*, Madrid, 1941.
SORTAIS, G.: *The philosophie moderne jusqu'à Leibniz*, Paris, 1922.
TAYLOR, A. E.: *Thomas Hobbes*, London, 1908.
TONNIES, F.: *Vida y obras de Hobbes*, Rev. de Occidente, Madrid, 1932.
TORRES, F.: *Naturaleza y política en Hobbes*, Palma de Mallorca, 1986.
WARRENDER, H.: *The political philosophy of Hobbes. His theory of obligation*, Oxford, 1957.

CAPITULO VI

SPINOZA

1. VIDA, AMBIENTE Y OBRAS

El ambiente de donde procedía Spinoza, la judería de Amsterdam, y el medio en que vivió eran especialmente complejos; en ellos dominaban las preocupaciones de índole religiosa, pero con ciertos matices que hay que precisar. Los judíos portugueses a los que pertenecía habían ido a establecerse a Amsterdam hacia finales del siglo XVI, con sus correligionarios españoles, huyendo de la Inquisición. Llevaban consigo un espíritu muy diferente del de los judíos de los Países Bajos. Casi todos eran descendientes de marranos, es decir, de quienes, obligados a ser católicos contra su voluntad por un edicto del rey Fernando, promulgado en 1492, seguían siendo judíos en su fuero interno. En esas circunstancias, y teniendo prohibida la enseñanza de su religión, apenas conocían la lengua hebrea ni los comentarios talmúdicos de los libros sagrados. Y en Amsterdam se encontraron con una comunidad donde imperaba de modo casi absoluto el estudio del misticismo de la Cábala y se ignoraban las ciencia profanas. De ahí los conflictos espirituales desatados entre los judíos de Amsterdam durante toda la primera mitad del siglo XVII; los que conocían la lógica, la metafísica y la medicina se resistían a la enseñanza rabínica. Entre ellos estaba Uriel Da Costa, nacido en Oporto en 1585 y emigrado a Holanda hacia 1615, que negaba la inmortalidad del alma y llegó a escribir que «la ley de Moisés es una invención humana», a causa de las contradicciones que veía entre ella y la «ley natural».

Spinoza, nacido en 1632, era hijo de un comerciante judío de Amsterdam y recibió la educación intensa, pero estrictamente hebraica, que se daba a los hijos de esa comunidad: siete clases sucesivas en las que se aprendía la lengua hebrea, se leían los libros de Moisés, de los Reyes y los Profetas, para terminar por el estudio del Talmud. Spinoza, orientado a la función de rabino, continuó sus estudios al salir de la escuela. Quizá en aquel momento conoció la Cábala y a algunos filósofos judíos de la edad media. Chasdai Crescas, a quien cita una vez en sus *Cartas* (XII), enseñaba en el siglo XIV que la perfección de Dios consiste, no en el conocimiento, sino en el amor, y que la perfección de una criatura depende de la participación que tenga en ese amor. Esa doctrina, tan acorde con la de los franciscanos, volverá a aparecer al final de la *Etica*. Spinoza podía aludir quizá a Maimóni-

des o a algún comentarista del *Zohar* cuando hablaba de los antiguos hebreos que habían visto que Dios, su entendimiento y el objeto de su entendimiento, eran idénticos. Es la tesis plotiniana de la identidad del pensamiento, el sujeto pensante y el objeto pensado, que llegaba así hasta él.

Hijo y nieto de ricos comerciantes, dirigió la empresa familiar entre 1654 y 1656; excluido de la comunidad judía por la autoridad civil, y no por los teólogos, como se ha afirmado con frecuencia, abandonó Amsterdam y se estableció en Leyden; poco tiempo después estuvo en La Haya, donde vivió de los recursos que le proporcionaba su oficio de pulimentador de vidrios ópticos y quizá de los de su empresa comercial, si es cierto, como se cree ahora, que la dirigió tras su salida, mediante persona interpuesta. Desde antes de su exclusión había frecuentado los medios cristianos, en los que encontró maestros que le iniciaron en las ciencias profanas, y también amigos y discípulos. El médico Van den Ende le enseñó la física, la geometría y la filosofía cartesianas. Aquel médico era un adepto a la teosofía, muy extendida en Italia y Alemania durante el Renacimiento y el siglo XVII, según la cual no existe nada fuera de Dios. Por él pudo conocer Spinoza a Bruno que, un siglo antes que él, sostuvo la unidad de la sustancia, la identidad entre Dios y la naturaleza y escribió esta fórmula que no desentonaría en la *Etica*: «El primer principio es infinito en todos sus atributos y uno de esos atributos es la extensión».

En aquellos ambientes cristianos aparecían los dos rasgos solidarios que ya hemos señalado: un cristianismo casi despojado de dogmas y un talante de absoluta tolerancia. Un cristianismo, en suma, mucho más práctico que especulativo, con más tendencia a vivir según los preceptos del evangelio que a especular sobre la naturaleza de Dios. Así ocurría, por ejemplo, en la secta de los menonitas, que contaba ya un siglo de existencia, y donde la abstención de toda violencia, la prohibición de participar en la guerra y en cualquier función pública y de prestar juramento, se unía al rechazo del sacerdocio y de todo sacramento, incluso el bautismo, y a la negación de todos los dogmas, salvo los de la trinidad, la filiación divina de Cristo y la redención. La secta de los colegiantes, donde Spinoza encontró amigos como Simon de Vries y Jan Bredenburg, tejedor en Roterdam, fue fundada después del sínodo de Dordrecht (1619) por los hermanos Van den Kodde con la convicción de que el Espíritu santo se revela a todo hombre piadoso y que no hay necesidad de teólogos para interpretar la Biblia; allí la tolerancia llegaba hasta admitir entre ellos a adeptos de todas las comunidades, desde los católicos hasta los socinianos.

Ese cristianismo práctico dejaba el campo libre a las especulaciones religiosas independientes de la teología dogmática. Felipe de Limburgo, en su *Verdad de la religión cristiana* (1687), al clasificar las

diversas opiniones de su época sobre la salvación eterna, las divide en tres grupos: la de los cristianos, la de los judíos y la de los que denomina *ateos* o *deístas*: «Los unifico, dice, no porque los términos *ateo* y *deísta* tengan el mismo sentido, sino porque con frecuencia el deísmo apenas difiere del ateísmo, y los que se dicen deístas son, en general, ateos en su interior; ni unos ni otros reconocen a Dios o, por lo menos, lo convierten en un agente natural y necesario, subvirtiendo así la religión desde sus cimientos; además, al rechazar la revelación, no tienen norma cierta de vida o, si la tienen, no es más perfecta que la que se deduce de los principios de la naturaleza». Con evidente mala fe, Felipe de Limburgo confunde en ese naturalismo todas las especulaciones sobre la salvación, independientes de la teología dogmática y en las que es fácil observar su afinidad con el spinozismo. Los colegiantes, que se reunían dos veces al año en Rynsburg, no tenían escrúpulos al discutir el carácter sobrenatural de la misión de Jesús, la autoridad de las Escrituras o la realidad de los milagros.

Esa especulación libre, acompañada de la práctica de las virtudes cristianas, independiente de toda confesión, era precisamente lo que el propio Spinoza pedía, en su *Tratado político,* que los poderes públicos garantizasen a todos. Mientras Descartes dejaba a los teólogos el cuidado de la salvación eterna y a los príncipes el cuidado de los asuntos públicos, dando a cada uno su ámbito propio, Spinoza, como todos en su ambiente, afirmaba la unidad radical de los tres problemas: filosófico, religioso y político. Su filosofía contiene, en la *Etica,* una teoría de la sociedad y termina en una teoría de la salvación mediante el conocimiento filosófico. Su *Tratado teológico-político* señala los caminos de salvación reservados a los hombres que no van más allá de la obediencia a las prescripciones de las religiones positivas. Su *Tratado político,* finalmente, describe una organización del estado que deja a cada uno la libertad de pensar. Y es sabido que Spinoza, sin participar activamente en los asuntos públicos, fue ardiente partidario de Jan de Witt, cuyo gobierno mantuvo esa tolerancia hasta 1672, fecha en que triunfó el partido orangista.

Spinoza evitó cuidadosamente todo lo que pudiese enajenar su independencia; admirado por el gran Condé, que le invitó a visitarle en Utrech, durante la campaña de 1673, rechazó el ofrecimiento de una pensión y una estancia en Francia; el mismo año, el elector palatino, hermano de la princesa Isabel, le ofreció una cátedra en la Universidad de Heidelberg, para enseñar libremente su filosofía: también la rechazó. Hay que añadir que su delicada salud limitaba extraordinariamente su actividad; la tuberculosis que al parecer padecía, le exigía mucha tranquilidad y reposo; su vida, tan ordenada, sobria y simple, no era la de un asceta, sino la de un enfermo para quien la salud era un bien precioso. Murió a los 44 años, en 1677.

Spinoza escribió dos exposiciones de conjunto de su filosofía: el

Tratado breve, compuesto en latín hacia 1660 para sus amigos cristianos y del que únicamente conservamos dos traducciones holandesas, y la *Etica (Ethica ordine geometrico demonstrata),* que fue reelaborada varias veces. Las cartas de 1661 a Oldenburg y Vries ofrecen un esbozo de la primera parte de la *Etica* que difiere en su disposición de la definitiva. En 1665 había acabado prácticamente la obra, que entonces no tenía más que tres partes; pero entre 1670 y 1675 reelaboró la tercera parte, creando las tres últimas partes del tratado actual, sobre las pasiones, la esclavitud y la libertad. Además de esas dos exposiciones, Spinoza escribió antes de 1662 un tratado (no terminado) sobre el método: *Reforma del entendimiento.* El *Tratado teológico-político* fue compuesto entre 1665 y 1670 y el *Tratado político,* también inacabado, de 1675 a 1677. Mucho tiempo antes, entre 1656 y 1663, había escrito los *Principios de la filosofía de René Descartes,* exposición de la filosofía cartesiana para uso de un joven discípulo. De la misma época son las *Meditaciones metafísicas,* que explican los términos empleados en la filosofía. Un apéndice de esa obra, más los *Principios* y el *Tratado teológico-político,* fue todo lo que Spinoza publicó en vida. Después de 1677 aparecieron, en las *Obras póstumas,* la *Etica,* la *Reforma del entendimiento,* el *Tratado político* y una importante correspondencia, desgraciadamente retocada y suavizada por sus amigos.

2. LA REFORMA DEL ENTENDIMIENTO

No ha habido doctrina alguna que haya despertado tanto entusiasmo y tanta indignación como la de Spinoza, ni muchas que hayan sido entendidas y valoradas de formas tan discrepantes. Para sus contemporáneos, Spinoza era el negador de la providencia, de las causas finales y del libre albedrío, el crítico de la autoridad de los libros sagrados, el autor de un panteísmo en el que naufraga el individuo. Como ocurre con frecuencia, a los contemporáneos les impresionaron más las negaciones de un sistema que sus afirmaciones, que son, sin embargo, el anverso de aquéllas.

Tomada en su conjunto, la doctrina spinozista es una doctrina de salvación mediante el conocimiento de Dios. El objetivo de la filosofía es «buscar un bien capaz de comunicarse, cuyo descubrimiento permita disfrutar eternamente un gozo continuo y supremo». No parecía seguir, pues, la línea filosófica de Descartes y Bacon, que habían aislado reservándola para la fe, la cuestión del fin último del hombre; el spinozismo se parece exteriormente a una de esas teosofías de origen neoplatónico que encontramos a lo largo de toda la historia.

El proceso inicial de Spinoza fue el de los teóricos del amor de Dios, tan numerosos en la edad media: «Todas estas pasiones (triste-

zas, envidia, temor, odio, etc.) son nuestra herencia cuando amamos cosas perecederas... Pero el amor que se dirige a una cosa eterna e infinita, alimenta el alma con un gozo puro, exento de toda tristeza». Así habla la *Imitación de Cristo* (II, 7, 1): *Qui adhaeret creaturae, cadet cum labili; qui amplectitur Jesum firmatibur in aevum*. Y León Hebreo explicaba en el siglo XVI ese amor supremo en estos términos: «Aunque el amor se encuentra también en las cosas corporales y materiales, no pertenece sólo a ellas; sino que, igual que el ser, la vida, el entendimiento y cualquier otra percepción, bondad o belleza, depende de seres espirituales y desciende de cosas inmateriales a las cosas materiales, también el amor se encuentra primera y esencialmente en el mundo inteligible y de él desciende al mundo de los cuerpos» [1]. El problema práctico que se plantea al comienzo de la *Reforma del entendimiento* es también aquél cuya solución aparece en las últimas proposiciones de la *Etica*, a las cuales conduce todo el resto de su filosofía.

Sin embargo, Spinoza estaba muy lejos de aquella atmósfera de vagas experiencias, devoción, ascetismo y entusiasmo, que iba tradicionalmente unida a la teoría del amor divino. «El amor se apoya en el conocimiento. Es preciso, pues, pensar ante todo en la forma de curar al entendimiento y purificarlo de manera que conozca las cosas con éxito, sin error y lo mejor posible». Hay que aumentar su poder; el punto de partida de Spinoza es aquí la reflexión sobre el método cartesiano: hay un encadenamiento metódico de verdades que empieza por las ideas claras y distintas y que manifiesta la ilimitada fecundidad del entendimiento a través de la creación de las matemáticas y la física; a ese encadenamiento se oponen los conocimientos desconectados y fragmentarios, procedentes de los sentidos y de la imaginación, sin iniciativa espiritual alguna. Sigue siendo cartesiano cuando piensa, al contrario que los neoplatónicos, que el espíritu humano no puede ascender gradualmente del conocimiento de las cosas sensibles al conocimiento intelectual, como de una imagen a su modelo, sino que debe situarse de golpe en el conocimiento intelectual. Ese es el sentido del pasaje de la *Reforma* en el que separa los conocimientos en diversas clases, para quedarse sólo con las que puedan ser útiles para su finalidad: en el grado inferior, el *conocimiento de oídas*, el que tengo del día de mi nacimiento y, en general, de todo lo que me llega por tradición; más arriba, el *conocimiento por experiencia vaga*, procedente de la unión accidental de casos semejantes ocurridos: así conozco, por ejemplo, que los hombres son mortales; después, el *conocimiento de la causa por su efecto*: así, del hecho de la sensación deduzco la unión entre alma y cuerpo; todos esos conoci-

[1] Citado por H. PFLAUM, *Die Idee der Liebe bei Leone Hebreo*, Tubingen, 1926, p. 105.

mientos que acaban en sí mismos y se yuxtaponen, inertes, son rechazados porque no pueden servir para aumentar las fuerzas del entendimiento. Muy distinto es el *conocimiento por el que un efecto es deducido de una causa,* como se deducen las propiedades de una figura de su definición; muy distinto también el *conocimiento intuitivo* y cierto que tengo de algunas proposiciones. Estos son los conocimientos fecundos. El comerciante que, para hallar una cuarta proporcional a tres cantidades dadas, aplica la regla que se le ha enseñado (de oídas), o que habiendo resuelto la operación en casos sencillos, utiliza el procedimiento que ha descubierto para casos más complicados (experiencia vaga), llega a un resultado tan seguro sobre la cantidad que busca como el matemático que ha demostrado la regla (conocimiento del efecto por la causa) o el que capta de modo intuitivo, tratándose de datos sencillos, como 1, 2 y 3, que el número buscado es 6. Pero el comerciante no va más allá, mientras que un Descartes descubre, al reflexionar sobre las proporciones, un medio de resolver ecuaciones de un grado superior.

Fue Descartes también quien le enseñó que la adquisición de conocimientos ciertos es anterior al descubrimiento del método. Por su fuerza natural, por la intuición y la deducción, «que no pueden contradecirse», decía Descartes, el entendimiento descubre espontáneamente conocimientos nuevos; y el método consiste originariamente en la reflexión sobre el orden que ha permitido alcanzar esos resultados. Todo lo esencial de estos procedimientos pasó a las tesis siguientes de la *Reforma.* De la misma manera que el artesano golpeaba primero el hierro con instrumentos naturales, antes de hacerse un martillo con el que machacarlo de modo más perfecto, el entendimiento usa su poder originario para forjar instrumentos con los que impulsar su investigación; el método no precede a la investigación ni a la operación intelectual efectiva, sino que las sigue; es el saber del saber; y las cosas se saben por las ideas, antes de saber que se saben; la idea del círculo es el conocimiento de una cosa que tiene un centro y una periferia; pero esa idea en sí no tiene ni centro ni periferia, y es algo totalmente distinto del círculo mismo; por tanto podemos conocer el círculo sin conocer la idea de círculo. El método, a su vez, no es más que la idea, es decir, la reflexión sobre la idea verdadera, en cuanto que esa idea es un instrumento o regla para adquirir otros conocimientos. Aquí se observa todo lo que distingue al nuevo talante, que se dirige a las cosas mismas, de la filosofía antigua, que se detenía en los análisis de conceptos y en una dialéctica perpetua referida a sus propias opiniones.

El método de las *Reglas* se completa con la duda de las *Meditaciones:* el primero parte de certezas que son naturales en el espíritu, para mostrar, por la regla del orden, cómo esas certezas pueden engendrar conocimientos nuevos; la segunda busca un medio seguro para excluir

todo lo que no sea cierto, empleando, además del aparato de la duda metódica, el *Cogito* y la garantía de la certeza asegurada por Dios. Esta segunda parte de su obra es indispensable, según Descartes, para preparar a la voluntad para adherirse a lo que el entendimiento perciba clara y distintamente. Spinoza abandona aquí a Descartes: según él, la idea verdadera tiene su certeza en sí misma; la certeza no es más que «la esencia objetiva de la cosa», es decir, la cosa tal como está representada en el entendimiento; el espíritu que posee ideas verdaderas no puede dejar de saberlas verdaderas; ninguna duda verdaderamente sincera puede alcanzarlas, ni necesitan garante alguno. Basta saber lo que es la idea ficticia (*idea ficta*), la idea falsa, la idea dudosa, para evitar confundirlas con la verdadera.

Esta distinción entre la idea verdadera y las demás es el fundamento del spinozismo, de la misma manera que la doctrina de las naturalezas verdaderas e inmutables era el fundamento del cartesianismo. Si se pudiese sospechar que las ideas de Dios, la sustancia o la extensión hubiesen sido forjadas por el espíritu, toda la *Etica* se vendría abajo; una dificultad que ya Spinoza previó en las líneas siguientes: «Quizá se piense que, después de haber forjado la idea de una cosa y haber afirmado voluntaria y libremente que existe efectivamente en la naturaleza, no podemos pensar que sea de otra manera». Spinoza apenas se detiene ante el «absurdo» de un espíritu que se engañase a sí mismo y «contradijese su propia libertad». ¿De dónde procede esa confianza? La idea ficticia se reconocía, ante todo, por su indeterminación: podemos imaginar su objeto como existente o como no existente, a voluntad; podemos atribuir arbitrariamente tal o cual predicado a un ser cuya naturaleza conocemos mal: imaginar, por ejemplo, que el alma es cuadrada; la idea ficticia es la que permite la alternativa. Pero si tenemos la idea verdadera de un ser, esa indeterminación desaparece: para quien conociese el curso entero de la naturaleza, la existencia de un ser sería, o bien una necesidad, o bien una imposibilidad; y quien supiese lo que es el alma no podría imaginársela cuadrada.

La idea falsa es de la misma especie: atribuye a un sujeto un predicado que no se deduce de su naturaleza, porque el espíritu concibe esa naturaleza de un modo indistinto y confuso. La duda nace de un error; la famosa duda hiperbólica de Descartes sólo es posible, por ejemplo, si se cree en la posible existencia de un Dios engañador. La idea verdadera es, por el contrario, una idea totalmente determinada, que contiene la razón de todo lo que se puede afirmar o negar de su objeto; por ejemplo, la idea de un mecanismo bien ajustado, en la mente de un obrero, es una idea verdadera cuando concibe distintamente la vinculación entre sus partes, aunque tal mecanismo no se hubiese materializado. Lo que constituye la forma de lo verdadero no es, pues, su correspondencia con una realidad externa, sino un «carácter intrínseco».

Spinoza piensa aquí en el poder que el entendimiento tiene por sí para formar ideas verdaderas en las ciencias matemáticas; parte de ideas simples que tienen que ser verdaderas, ya que, por ser simples, deben estar enteramente determinadas, como la extensión, la cantidad, el movimiento; forma ideas complejas uniendo ideas simples, como la idea de la esfera, nacida de la rotación del semicírculo alrededor de su diámetro; ideas, cada una de las cuales es una esencia completamente determinada, sin que el espíritu tenga que pasar jamás por axiomas universales y abstractos.

Pero el poder del entendimiento, ¿no estará limitado exclusivamente a la producción de las matemáticas? ¿No será ahí y sólo ahí donde el alma sea un «autómata espiritual» y actúe conforme a las leyes del entendimiento, mientras que en el conocimiento de la naturaleza «su condición es la de un paciente», sometido a los sentidos y a «esas operaciones de las que nacen las imágenes, que se producen siguiendo leyes enteramente diferentes de las del entendimiento»? En una palabra: ¿hay un conocimiento de la naturaleza mediante el entendimiento? Será el análisis metódico de las condiciones de este problema lo que permita resolverlo. El conocimiento de la naturaleza sólo correspondería al entendimiento si éste fuese capaz de representarse una esencia real que fuese la causa universal de todos los efectos de la naturaleza, de la misma manera que la esencia del círculo es la causa de sus propiedades; de la idea de esta esencia se derivaría objetivamente en el entendimiento la idea de todas las demás cosas, aunque nuestro espíritu reprodujese la naturaleza lo más perfectamente posible. Esta tesis de la inteligibilidad de la naturaleza por deducción de su principio no es, como podría parecer a primera vista, una nueva irrupción del neoplatonismo en la filosofía. La explicación neoplatónica va, efectivamente, a través de una jerarquía descendente, del Uno o Primero hasta el mundo sensible, el mundo de la duración, la generación y la corrupción; se trata de una falsa inteligibilidad, que ignora las condiciones de la inteligibilidad matemática, donde de verdades eternas sólo es posible deducir verdades eternas. La *naturaleza* que el entendimiento deduce de la esencia objetiva del principio no puede ser «la serie de las cosas singulares sometidas a cambio, sino sólo la serie de las cosas fijas y eternas *(seriem rerum fixarum aeternarumque)*». ¿Qué son estas cosas fijas y eternas? Para entenderlo, pensemos en la física cartesiana, que pone en la base de la naturaleza esencias fijas y verdades eternas, como la extensión, la conservación del movimiento y las leyes del choque; las «cosas fijas y eternas» son también, en Spinoza, el conjunto de esas leyes que constituyen la estructura permanente de la naturaleza y «conforme a las cuales ocurren y se organizan todas las cosas singulares». Estas *res fixae* son pues, ellas también, esencias particulares, verdades bien definidas y determinadas —como lo es, en matemáticas, la esencia de la recta o del

círculo—, aunque, presentes en la naturaleza entera, desempeñen el papel de universales.

No sólo la regla metódica le impide a Spinoza deducir el mundo sensible, como quiere la metafísica emanatista, sino que ni siquiera pretende deducir el conjunto de las *res fixae* (al estilo de Plotino que hacía derivar de lo Uno un mundo inteligible) porque «la concepción del todo de un golpe sobrepasa con mucho las fuerzas del entendimiento humano». De la misma manera que en matemáticas se deducen las verdades unas de otras, sin que la cadena se termine ni forme un todo, Spinoza ve en cada *res fixa* el anillo de una cadena o el momento de un proceso y no la parte de un todo. Pero, también como en matemáticas, la deducción spinozista no va al azar, sino orientada hacia la solución del problema que fue su punto de partida: el de la naturaleza humana, su poder y su unión con Dios.

3. DIOS

El esquema de la filosofía de la *Etica* nacerá, por tanto, de las exigencias metódicas desarrolladas en la *Reforma del entendimiento*. Primero, una teoría del primer principio, de Dios, del que depende todo; después, la determinación del puesto de la naturaleza humana y, más precisamente, de esa esencia singular que somos nosotros mismos, en las *res fixae et aeternae* deducidas de la naturaleza divina. Spinoza señala con precisión este plan interno de la *Etica*: «En la primera parte se muestra de *modo general* la dependencia de todas las cosas respecto de Dios; en la quinta *lo mismo*, pero respecto de la esencia del espíritu» [2]. El cuadro matemático o, mejor, euclidiano, adoptado por Spinoza, con sus definiciones, axiomas y proposiciones, no es, desde luego —al igual que el de Descartes, cuyo modelo ofreció en las *Respuestas a las Objeciones*—, sino un procedimiento de exposición de la verdad una vez encontrada, y no un procedimiento de búsqueda. Así lo prueba la comparación de una carta a Oldenburg, en 1661, con la redacción definitiva de la *Etica*, donde se observa el cambio de un axioma en proposición, la modificación del orden de las definiciones y la introducción de otras nuevas. Esta exposición sintética puede hacernos creer, engañosamente, que estamos ante una metafísica tradicional ajustada al «orden de las materias» y no al «orden de las razones». La lectura de la *Reforma* nos disuade de ello, al mostrarnos en el descubrimiento de la noción de Dios el resultado de una exigencia del método, y nos confirma que el pensamiento de

[2] *Etica demostrada según el orden geométrico*, Orbis, Barcelona, 1980, V. prop. 35, escolio, p. 358.

Spinoza es profundamente analítico y busca las condiciones en las que la naturaleza y el hombre pueden ser captados por el entendimiento.

Una de las principales propiedades del entendimiento consiste en que «forma las ideas positivas antes que las negativas». Y la idea de lo finito es una idea negativa, pues se llama finita en su género a toda cosa que puede ser terminada por otra de la misma naturaleza. Por ejemplo, un cuerpo se dice finito porque «concebimos siempre otro mayor que él»[3] y, en general, «toda determinación es una negación». La idea positiva por excelencia es la idea de Dios, «el ser absolutamente infinito, es decir, la sustancia dotada de una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresa una esencia eterna e infinita»: positiva, porque es una sustancia, es decir, «lo que es en sí y concebido por sí, aquello cuyo concepto no necesita del concepto de otra cosa para formarse a partir de él». No es la sustancia aristotélica, ese fondo oculto de las cosas que el entendimiento, limitado a captar propiedades y accidentes, no podría alcanzar. Descartes enseñó que se conocía clara y distintamente la esencia de una sustancia gracias a su atributo principal; por ejemplo, la esencia del cuerpo gracias a la extensión; Spinoza sigue a Descartes al definir el atributo como «lo que el entendimiento percibe de la sustancia como constitutivo de su esencia».

En contrapartida, Descartes negó dos veces la positividad de la idea de sustancia: ante todo, al creer que la distinción real entre dos atributos, como la extensión y el pensamiento, cada uno de los cuales es concebido por sí, nos obliga a concluir dos sustancias distintas: el alma y el cuerpo; limitar una sustancia a un atributo es limitar su realidad; Dios, el ser absolutamente infinito, tendría, pues, una infinidad de atributos, cada uno de los cuales expresaría su infinitud; la extensión y el pensamiento, ambos infinitos, son dos de esos atributos de Dios. Descartes creyó también que la sustancia pensante y la sustancia extensa no existían por sí, sino que tenían que ser producidas por la sustancia divina; en realidad, «pertenece a la naturaleza de la sustancia el existir», ya que ser concebido por sí es no necesitar más que a sí mismo para existir.

«La extensión es un atributo de Dios»: ésta fue una de las tesis más chocantes para los contemporáneos de Spinoza; ¿acaso no equivalía a hacer a Dios corporal y atribuirle divisibilidad y pasividad? La afirmación de Spinoza sólo es comprensible gracias a la física cartesiana y a la distinción que establece entre la extensión como objeto del entendimiento y la extensión como objeto de la imaginación. Es esta última la que está compuesta de partes, dividida en cuerpos, cuya suma finita constituye; para el entendimiento, en cambio, la exten-

[3] *Ibid.*, I, def. 2, p. 47.

sión es infinita e indivisible; los cuerpos no son sus partes componentes, sino sus limitaciones; la distinción entre los cuerpos «no es una distinción real, sino modal». Llamamos modos a «las afecciones de la sustancia, es decir, a lo que es en otra cosa y por ella se concibe». Los cuerpos son, para el físico, modos de la extensión por la cual se conciben y no partes de la extensión que necesitase ser concebida mediante ellos. La tesis spinozista sólo es posible gracias a que la extensión es principio de inteligibilidad.

Así comprenderemos mejor por qué, según Spinoza, sustancia única e inteligibilidad universal son todo uno, con tal de que la relación de la sustancia con sus atributos no sea una simple relación de sujeto a predicado, sino que la sustancia indivisible sea la razón que dé cuenta de la existencia de los modos en cada atributo. En todos los atributos, a pesar de sus diferencias de esencia, hay un fondo idéntico, que es la capacidad de dar cuenta de los modos que existen en ellos. Ahora bien, esta inteligibilidad no depende de la naturaleza del atributo; porque la inteligibilidad es el orden; y el orden por el que los modos se derivan unos de otros en cada uno de los atributos puede ser idéntico a pesar de la distinción de los atributos. La geometría cartesiana permite concebir que un orden entre ideas pueda ser idéntico a un orden entre las afecciones de la extensión: porque la idea de las propiedades de la curva se remite a la ecuación de la curva, de la misma manera que sus propiedades dependen efectivamente de su naturaleza; aunque la curva y su ecuación puedan pasar por ser un solo y mismo ser, lo cual es constitutivo de su ser, siendo uno solo y mismo el orden. La unidad de sustancia significa, por tanto, la inteligibilidad universal, con tal de que la sustancia sea, no un sujeto, sino la raíz del orden único que se despliega en cada atributo. «El orden y la conexión de las ideas es lo mismo que el orden y la conexión de las cosas» [4].

Todo lo que la dogmática cristiana nos dice de un Dios creador, que decide, por su voluntad libre, producir las cosas cuya idea tiene por su entendimiento, y que somete su voluntad a la causa final del bien, no es más que una fábula cuyo antropomorfismo resulta tan flagrante como el de los dioses de los paganos. Es cierto que Dios es causa; pero la causa es la razón *(causa sive ratio)* que nos hace comprender el efecto; en este sentido es causa eficiente, causa tanto de las esencias como de las existencias, causa por sí o absolutamente primera, causa que actúa según las leyes de la naturaleza o, lo que es lo mismo, causa libre, es decir, causa que sólo es eficaz por sí misma; causa inmanente también, es decir, causa cuya acción no pasa por un ser exterior a sí; y, por ello, Dios no es diferente de lo que los filósofos llaman naturaleza *(Deus sive natura)*.

[4] *Ibid.*, II, prop. 7, p. 107.

4. LA NATURALEZA HUMANA

La tercera exigencia del método consiste en ordenar las cosas de forma que el espíritu no se agote en esfuerzos inútiles, es decir, en dirigir la deducción sólo hacia las cosas cuyo conocimiento sirve para alcanzar nuestro bien. Ese conocimiento es el de la naturaleza humana; y, desde la segunda parte en adelante, toda la *Etica* se dedica al estudio de la naturaleza humana, tal como se deduce de la naturaleza y de los atributos de Dios. Pero es preciso introducir primero la noción de modo infinito y después la de modo finito.

Sólo conocemos dos de los atributos infinitos de Dios: la extensión y el pensamiento; cada uno de ellos es simple, infinito y eterno. Ahora bien, la naturaleza del hombre, alma y cuerpo, nos sitúa en la duración, el cambio, lo múltiple, el nacimiento y la corrupción. Como es sabido, el problema de cómo pudo nacer el cambio de lo eterno fue la cruz de todas las filosofías derivadas del platonismo. Veamos cómo se transforma en Spinoza: se sabe que, en Descartes, la noción de la extensión sólo puede dar lugar a una física gracias al movimiento, que es lo único que distingue a los cuerpos entre sí, ya que no pueden distinguirse por la extensión; se sabe también que la cantidad de ese movimiento es constante y que las leyes de su comunicación o distribución (que es lo único que diferencia a los cuerpos) son verdades eternas. Esa cantidad constante de movimiento es, según Spinoza, un modo o afección del atributo extensión, pero un modo eterno, como el atributo mismo, y un «modo infinito», ya que indica lo que hay de inmutable en «el aspecto del universo tomado en su conjunto» *(facies totius universi)*. Pero en el atributo pensado hay necesariamente un modo que contiene «objetivamente» el orden entero e inmutable de la naturaleza, que es la *facies totius universi;* este modo infinito es el «intelecto infinito» o intelecto de Dios, que contiene «objetivamente», con la idea de Dios, la infinidad de los atributos y la de los modos que de ahí se derivan; esos «modos infinitos» son como la expresión de un mismo orden inmutable, que adopta un aspecto diferente en cada atributo; tienen, pues, a Dios como «causa absolutamente próxima». Nos hacen pasar de la naturaleza naturante *(natura naturans)*, Dios y sus atributos, a la naturaleza naturada *(natura naturata)* que consiste en los modos, pero no nos sacan de lo eterno y lo infinito.

Si consideramos ahora un modo finito de la extensión, un cuerpo, que no es otra cosa que una masa de extensión cuyas partes están animadas por movimientos que se encuentran en una relación tal y se comunican entre sí en una proporción tal que el cuerpo persiste a lo largo de una cierta duración, no encontraremos nada en ese modo finito que lo vincule a la esencia eterna del atributo; la existencia de este cuerpo encuentra su razón en otros modos finitos, en los demás cuer-

pos que le han comunicado el movimiento y, por su causalidad, le hacen ser lo que actualmente es; esos otros modos finitos tienen, a su vez, su razón en otros modos finitos, y así hasta el infinito. Lo que es verdad para los modos de extensión, lo es también para los modos de pensamiento o ideas; porque, siguiendo la correspondencia de los atributos, el orden de los objetos en el pensamiento reproduce el orden de las realidades en la extensión. De ahí se sigue que el modo finito tiene una manera de existir muy diferente de la del modo infinito y el atributo. Modo infinito y atributo poseen la eternidad o disfrute infinito del ser *(infinita essendi fruitio)* en el que la esencia se confunde con la existencia; el modo finito, por el contrario, tomado en su esencia, es sólo posible, y sólo empieza a existir si otro modo finito lo produce, y deja de existir en cuanto otro modo finito lo excluye. La existencia en la duración es, pues, la existencia en tanto que es distinta de la esencia y pertenece únicamente al ser finito que tiene fuera de sí la causalidad de su ser. Por tanto, el modo finito, con la causalidad externa y la duración, se caracteriza únicamente por una deficiencia y, como tal, no puede deducirse inmediatamente de la naturaleza del atributo de Dios, cuyas consecuencias son eternas como él mismo. Dios es, efectivamente, la causa, ya que el modo finito que es su causa es Dios mismo modificado de cierta manera, pero es la causa remota *(causa remota).*

Así se conciben la naturaleza humana y sus propiedades. El hombre está hecho de un cuerpo y un alma, es decir, de un modo actual de la extensión y un modo actual del pensamiento consistente en la idea de ese cuerpo. Spinoza se esforzó en hacer ver lo que podía ser, en el seno del mecanismo universal, la individualidad de un cuerpo; es la de una máquina cuyas diferentes partes han sido dispuestas por las causas externas de forma que se comuniquen el movimiento según un orden permanente; un individuo está formado de otros individuos y el cuerpo humano es también una máquina complejísima hecha de otras máquinas. Al individuo corporal le corresponde en el atributo pensado una idea que no tiene otro objeto que ese individuo en acto. Es el alma, que empieza y termina con el cuerpo y que tiene su causa fuera de sí, en otros modos finitos del pensamiento, correspondientes a los modos de la extensión que son las causas del cuerpo.

Todas las propiedades del alma se deducen de esta definición: *el alma es la idea del cuerpo;* pero la *idea,* en Spinoza, no es como «la imagen muda pintada sobre un cuadro» que, exterior al alma, esperase la adhesión del juicio, sino que la idea, modo de un atributo divino, es, de por sí, afirmadora de la existencia de su objeto, y se afirma en la medida en que esa existencia no es excluida por la de otra idea; no es el planteamiento, sino la negación, lo que hay que explicar; y se explica por lo que hay de positivo en lo que excluye la cosa negada. La idea del cuerpo no es, pues, el reflejo de éste, sino el planteamien-

to y la afirmación de su existencia en el pensamiento. Esta idea es, por lo demás, tan compuesta como el cuerpo mismo; y la individualidad del alma, con la variedad de percepciones que comprende, es de la misma naturaleza que la del cuerpo.

Pero del hecho de que el alma sea un modo finito se deduce que la idea que tiene de sí misma, la que tiene del cuerpo y la que tiene del cuerpo exterior son ideas inadecuadas. Una idea es adecuada cuando se conoce, al mismo tiempo que su objeto, la causa o razón de esa idea; y es inadecuada en el caso contrario. Ahora bien, toda idea de un modo finito, limitada a ese modo, será necesariamente inadecuada, ya que, por esencia, el modo finito es el que tiene su causa fuera de sí mismo; la idea que el alma tiene de sí misma es, por tanto, inadecuada, ya que el alma, como modo finito del pensamiento, tiene su causa en otro modo finito; el conocimiento que tiene del cuerpo es inadecuado, ya que la existencia y la constitución de ese cuerpo dependen de la influencia de los cuerpos exteriores, que se le escapa; por último, conoce a los cuerpos exteriores en la medida en que producen impresión sobre su propio cuerpo; y la percepción exterior depende así de la naturaleza de nuestros cuerpos más que de la de los cuerpos exteriores. De ahí se deduce, por lo demás, que si, por una razón cualquiera, nuestro cuerpo, en ausencia de la impresión exterior, llega a estar otra vez dispuesto como lo estaba cuando se produjo esa impresión, percibiremos el cuerpo exterior como si estuviese presente: de ahí la memoria o la imaginación. La imagen de la memoria implica, en efecto, igual que la percepción, la existencia actual de su objeto; y sólo puede ser negada si es excluida por otras ideas.

El hombre depende, por tanto, de un curso de la naturaleza que él ignora por completo; es ininteligible para sí mismo por su propia naturaleza; para Spinoza, ser finito es a la vez existir en la duración y ser ininteligible: sería imposible e inútil buscar los modos finitos que explican nuestra existencia; porque son ininteligibles. Y esa es la primera noción que tenemos de la naturaleza humana.

Pues bien, Spinoza demuestra que la razón debe nacer en ese alma limitada, incomprensible para sí misma, fragmento desgajado y aislado, incapaz de unirse al conjunto. Para comprender su demostración hay que tener presentes las dos nociones de inteligibilidad que Spinoza excluye expresamente: la primera es la noción neoplatónica de un mundo inteligible, especie de transposición ideal del mundo sensible; la segunda es la noción de los universales, especie de imágenes borrosas del mundo inteligible a las que el entendimiento llega, partiendo del mundo sensible, mediante un complicado procedimiento de abstracción; esas dos clases de inteligibilidad están pensadas, en efecto, en relación con el mundo sensible: una como su modelo y la otra como su extracto; ahora bien, Spinoza cree haber demostrado que, en el curso de la naturaleza, el alma sólo puede poseer ideas frag-

mentarias y confusas. Descartes, por su parte, daba a conocer un tipo muy distinto de inteligibilidad en esas ideas *absolutas* que, separadas de todas las demás, llevan en sí mismas su inteligibilidad, como la idea de la extensión o la del pensamiento. Spinoza deduce de la naturaleza humana la presencia en el alma de esas ideas absolutas: lo que las caracteriza en Descartes es que esas ideas pueden estar presentes íntegras en un ser, por limitado que sea; según las *Meditaciones,* tanto si se considera al pensamiento en la pasión, como en el dolor o en la concepción intelectual, se encuentra íntegro en cada una de sus manifestaciones, de la misma manera que se encuentra la naturaleza total de la extensión en cada una de sus porciones. Ahora bien, Spinoza demuestra que de aquello que se encuentra a la vez en el todo y en la parte tenemos necesariamente una idea adecuada; tendremos necesariamente ideas adecuadas del atributo extensión y del atributo pensamiento, por lo mismo que tenemos una idea, por fragmentaria y confusa que sea, de un modo de la extensión o de un modo del pensamiento; tenemos una idea adecuada de Dios, cuya naturaleza está presente íntegra en cada uno de los modos. Estas ideas adecuadas son *nociones comunes,* puesto que están igualmente implicadas en todo individuo, y su conjunto constituye la razón: así alcanzamos la noción del hombre como ser razonable.

El hombre tiene, pues, muchas maneras de conocer: el primer tipo de conocimiento está hecho de ideas inadecuadas que adquiere en el curso ordinario de la naturaleza: percepción de los sentidos e imágenes que se unen entre sí por simple sucesión; el segundo tipo, o razón, está hecho de nociones comunes y de todo lo que se deduce de ellas, conocimiento cuyo objeto se sustrae a la duración y permite captar las cosas «bajo cierta forma de eternidad». Por último, el resto de la *Etica* mostrará cómo surge en la naturaleza humana un tercer tipo de conocimiento por el que el alma se hace inteligible para sí misma.

Esta concepción de la naturaleza humana rompe con la de Descartes: Spinoza demuestra cómo el hombre, en virtud de su naturaleza, a veces sucumbe al error y a veces alcanza la verdad. Descartes suponía en el hombre una voluntad libre capaz de evitar el error y que no da su asentimiento más que a las ideas claras y distintas del entendimiento. La raíz de la teoría del error de Descartes es su falsa concepción de la idea: al haber tomado a la idea como mera pintura o imagen, necesitaba admitir junto a ella ese poder vacío de afirmar y negar al que llamaba voluntad. Esa «voluntad» no es sino uno de aquellos términos universales que Descartes decía que había que despreciar; el poder de afirmar y negar y, con él, la creencia y la volición, pertenecen a cada una de nuestras ideas. El error no consiste en un asentimiento fundado en una idea inadecuada, sino que es esa misma idea inadecuada, al menos bajo un cierto aspecto, en tanto no sea ex-

cluida y negada por una idea adecuada; es, por ejemplo, la percepción que nos hace creer que el sol está a doscientos pasos, hasta que el geómetra demuestra su distancia verdadera. El error no es, por tanto, la percepción, sino la ausencia de la idea verdadera que la corrija; y la ausencia de duda que acompaña al error no es lo mismo que la adhesión a la idea verdadera; la primera es señal de nuestra impotencia; la segunda, de nuestro poder.

Spinoza introduce así un nuevo equilibrio intelectual en la teoría del hombre: no se trata ya de justificar, sino de demostrar. Descartes justificaba su método refiriéndolo al bien del hombre; justificaba a Dios frente al error, mostrando que éste es imputable a la voluntad del hombre; justificaba las pasiones haciendo ver en ellas una especie de institución de la naturaleza en favor del hombre; por todas partes hay en él voluntades libres, de Dios o de los hombres, que actúan buscando un fin planteado como bien. Spinoza demuestra que el hombre es un *automaton spirituale,* tanto cuando sucumbe al error como cuando busca la verdad; y veremos que deduce las pasiones de la naturaleza humana. La noción de una voluntad libre que actúa en función de un fin y la noción del bien y del mal son nociones ilusorias, fragmentarias, confusas.

5. LAS PASIONES: LA ESCLAVITUD

El error es un resultado necesario de la naturaleza humana; análogamente, la pasión es natural y necesaria, en contra de la opinión de los estoicos, generalmente aceptada, que la consideraban antinatural y concedían a la voluntad un poder absoluto sobre ella. Para un ser, padecer es experimentar una afección cuya causa no es él mismo, o lo es sólo parcialmente. Por el contrario, el ser actúa cuando es la causa completa (causa adecuada) de las afecciones que hay en él. En el curso ordinario de la naturaleza, el hombre padece necesariamente, puesto que toda afección experimentada en su cuerpo, que es finito, tiene su origen en el cuerpo cercano y, remontándonos gradualmente, en el orden total de la naturaleza. Paralelamente, el alma tiene ideas inadecuadas, de las cuales no es causa integral. Pero el hombre actúa también en tanto que tiene ideas adecuadas y deduce de ellas otras ideas, de las que es, entonces, causa total. El curso natural de las afecciones pasivas se opone, pues, al encadenamiento racional de las ideas en el entendimiento, de la misma manera que el conocimiento del primer tipo se opone al conocimiento del segundo.

Pero ¿cómo produce la idea inadecuada esas afecciones pasivas que llamamos alegría, tristeza, etc...? «Todo ser tiende a perseverar en su ser», ya que todo ser es una expresión, próxima o remota, del poder divino; y ningún ser puede ser destruido sino por otro. Ese es-

fuerzo *(conatus)* para perseverar en el ser, ese apego inmediato a sí mismo es la primera de las afecciones pasivas: en el cuerpo se presenta como apetito *(appetitus)*, que es la esencia misma del hombre; en el alma, como deseo *(cupiditas)*; el deseo no es más que esa tendencia a afirmarse que hemos reconocido en toda idea; porque la idea no es sólo imagen, sino también afirmación de sí. Se observa hasta qué punto el deseo es independiente de cualquier idea de bien que hubiese que perseguir; pero es el principio de todas las demás afecciones: las causas externas actúan sobre nuestro cuerpo, ya sea para favorecer el esfuerzo de perseverancia en el ser o para contrariarlo; de ahí dos afecciones: la *alegría*, que es la idea (inadecuada) de un aumento de perfección del cuerpo, y la *tristeza*, que es la idea de una disminución de su perfección. El *amor* nace cuando a la idea de la alegría se le añade la idea (inadecuada) de la causa que se cree que la ha producido; el *odio* nace, en las mismas condiciones, cuando a la tristeza se une la idea de su causa. El variado juego de las pasiones se explicará por el esfuerzo que hace el alma para imaginar las cosas que aumentan su poder de acción y para excluir las imágenes de las cosas que lo estorban; todas son, pues, matices del amor y del odio. Así, en virtud de las leyes de la imaginación, el amor y el odio se extienden desde su objeto primitivo a otros objetos, indiferentes en sí, pero que han sido percibidos al mismo tiempo que aquél o que tienen alguna semejanza con él; el odio que sentimos hacia un individuo se trasladará, por ejemplo, a todos los individuos de la misma clase o de la misma nación. De ahi se sigue que un objeto que excite el amor y la alegria puede, en virtud de las asociaciones que tenga con objetos que produzcan la tristeza, excitar al mismo tiempo la tristeza y el odio: es un estado de *fluctuación* que nos hace amar y odiar una sola y misma cosa. En virtud de las mismas leyes, las imágenes de las cosas producen las mismas afecciones que las cosas mismas; de ahí la *esperanza* y el *temor*, cuando nos representamos una cosa futura que producirá probablemente alegría o tristeza; esperanza y temor que se convierten en seguridad y desesperación cuando no tenemos ya duda sobre la alegria o la tristeza que ha de venir; de ahí proceden también la satisfacción y la pena, es decir, las imágenes de la alegría y de la tristeza producidas por las cosas que esperamos o tenemos.

Otro efecto de la imaginación: nos resulta imposible imaginar un ser semejante a nosotros y que experimenta una determinada afección, sin sentir nosotros mismos esa afección; de ahí la conmiseración, que es la tristeza que nos produce la tristeza de nuestros semejantes; o la emulación, cuando la imagen del deseo que existe en uno de nuestros semejantes nos hace experimentar el mismo deseo. Por eso nos esforzamos para ver alegres a nuestros semejantes, deseamos hacer lo que les agrada y les alabamos cuando nos imaginamos que actúan de la misma forma con nosotros.

Pero de ahí se sigue que nos esforzamos para que los seres se vuelvan parecidos a nosotros, es decir, que asuman nuestros odios y nuestros amores. Ese deseo de ambición que tenemos todos, encuentra obstáculos por parte de los demás, que quieren transformarnos también a su gusto, y ese obstáculo es causa de gran número de odios. La ley de nuestra imaginación que nos inclina a amar al objeto que ama nuestro semejante, produce también ese matiz de odio que se llama envidia, cuando se trata de un objeto que no puede ser poseído más que por un solo individuo. Así queda dividido el hombre entre la piedad hacia el desgraciado y la envidia y los celos frente a los dichosos.

Se observa que la semejanza engendra el odio; y ese odio, una vez nacido, se multiplica como por sí mismo; porque es imposible que nos imaginemos el odio de nuestro semejante hacia nosotros, sin odiarle también por nuestra parte; y ese odio no puede concebirse sin un deseo de destrucción, que se manifiesta a través de la cólera o la crueldad. Pero «el odio puede ser vencido por el amor, en cuyo caso se convierte en un amor más intenso que si no hubiese sido precedido por el odio». Porque si imagino que un hombre al que odio siente amor hacia mí, se convierte en un motivo de alegría y, por tanto, empiezo a amarle; y la alegría que siento por ese amor favorece el esfuerzo que hace el alma para apartar la tristeza, que iba envuelta en el odio.

Faltan por explicar algunos matices de amor y odio que proceden de la libertad que se imagina en el objeto amado u odiado. Es evidente que el amor y el odio son más fuertes hacia un ser al que se cree libre que hacia un ser necesitado; porque yo me represento al ser libre como causa única de mi alegría o de mi tristeza, pero si veo que la causa de tal alegría o tristeza ha sido producida necesariamente por otros seres, mi amor y mi odio se trasladan necesariamente también a todos esos seres. Por la misma razón, los matices de nuestras afecciones son distintos cuando se refieren a un objeto singular, en el que no imaginamos nada en común con los que conocemos; entonces se produce la *admiración,* que se convierte en *consternación* si tememos al objeto, en *veneración* si se trata de una persona que nos parece superior a nosotros, en *horror* si se trata de un hombre cuyos vicios sobrepasan el nivel ordinario, y en *desprecio* cuando consideramos que el objeto no posee en realidad las cualidades por las que lo admirábamos. Por último, si la causa de nuestra alegría o de nuestra tristeza somos nosotros mismos, en la medida en que imaginamos nuestro poder de acción o nuestra impotencia, la alegría se convertirá en *autosatisfacción* y la tristeza en *humildad.*

Se observa que todas las afecciones pasivas se refieren al esfuerzo del alma para perseverar en su ser. Pero cada alma (y cada cuerpo) tiene una individualidad que la distingue y separa de todas las demás y que, a su vez, cambia con el tiempo; varias personas distintas, e in-

cluso la misma persona en épocas diferentes, no coinciden en los objetos que habría que amar u odiar. Las afecciones pasivas ponen de manifiesto mucho más nuestra propia naturaleza que la de las cosas externas, y en vano llamamos *bien* a lo que amamos y *mal* a lo que odiamos, creyendo llegar con ello a la realidad misma.

Esa es la mecánica de las afecciones pasivas, que nos muestra las servidumbres del hombre; y su alma, ser finito, volteado por todos los vientos, odia lo que ha amado, ama lo que ha odiado, bajo la influencia de causas externas; porque es el curso entero de la naturaleza el que determina esas afecciones; tiene todo el poder imaginable sobre la naturaleza humana, porque es respecto a ella como lo infinito respecto a lo finito.

6. LA LIBERTAD Y LA VIDA ETERNA

Pero no todo en el hombre está deteminado por el curso de la naturaleza: en la medida en que tiene ideas adecuadas, puede actuar. Por otra parte, no toda afección es necesariamente pasiva ni vinculada siempre a una idea inadecuada: la alegría, por ejemplo, es la idea de aquello que aumenta nuestra perfección; es una afección pasiva cuando la causa de ese aumento está fuera de nosotros; pero es una afección, sin ser una pasión, cuando nosotros mismos somos su causa adecuada. De la misma manera, el deseo sólo es afección pasiva en la medida en que no podamos perseverar en el ser sino con la ayuda de causas externas; si hay una parte de nosotros mismos de la cual somos causa adecuada, la afección del deseo permanece, sin pasión. Sólo la tristeza, con todas las afecciones que de ella dependen, ha de ser necesariamente pasiva, ya que un ser no podría tender por sí mismo a su propia destrucción, por lo cual la tristeza ha de tener necesariamente una causa externa.

Dada la tendencia fundamental del ser a perseverar en su ser, es necesario que el hombre considere como bien lo que favorezca esa tendencia y como mal lo que la contraríe; el bien es, por lo tanto, idéntico al interés propio y la virtud consiste en amarse a sí mismo. Queda claro que la acción virtuosa, la que aumenta más nuestro poder, es la determinada por ideas adecuadas, la que sigue a la razón; porque nosotros somos su causa adecuada, y la acción de la que somos causa es la más perfecta de todas. Por otra parte, sabemos que cuanto más parecidos a nosotros sean los demás hombres, menos obstáculos encontraremos en ellos para nuestro bien; sabemos también que todos los hombres son semejantes gracias a la razón, hecha de nociones comunes, y diferentes e incluso enfrentados entre sí a causa de sus afecciones pasivas. Por tanto, es razonable impedir el conflicto, en la medida de lo posible: ese es el objetivo de la institución de la sociedad.

Hay que subrayar que, en Spinoza, el poder social no es un poder educador, sino sólo un poder coercitivo; se propone impedir el conflicto entre los hombres, no haciéndolos razonables, sino siguiendo el principio de que una afección sólo puede ser destruida por otra más fuerte y, en consecuencia, poniendo a las afecciones pasivas peligrosas para la seguridad de las personas, como el odio, la envidia o la crueldad, una afección más fuerte: el temor al castigo. En estado natural, todo hombre tiene derecho a valorar lo que es bueno o malo en función de su propia constitución, que es el resultado necesario de la naturaleza universal; tiene, pues, un derecho a vengarse de las injurias, que, en el estado social, pertenece en cambio a la sociedad, convertida en la única capaz de definir el pecado y el mérito, lo justo y lo injusto. Por tanto, seguimos las reglas de la razón cuando consideramos malas las afecciones pasivas que la sociedad declara ilegítimas y buenas las que tienden a unir a los hombres.

En general, todas las afecciones tendentes a nuestra conservación, incluso las pasivas, deben ser consideradas como buenas; la alegría y la satisfacción sólo pueden ser buenas; «es propio de un hombre sabio reparar su cuerpo mediante un alimento modesto y agradable, complacer sus sentidos con el perfume y esplendor de las plantas, gozar de la música, de los juegos y de los espectáculos»[5]. En cambio, las pasiones que dependen de la tristeza, especialmente el odio y también la melancolía, el temor, la piedad, la humildad y el arrepentimiento, son malas, debilitadoras y contrarias siempre a la razón. Pero hay pasiones dependientes de la alegría que pueden no ser buenas; son las susceptibles de exceso, como el amor, o las excesivas de por sí, como el orgullo; el orgullo indica una ignorancia sobre sí mismo y una impotencia que sólo tienen su igual en el desprecio de sí.

Es fácil observar el principio común de esos juicios sobre las pasiones: de la misma manera que la verdad, al destruir el error de la percepción sensible, no destruye lo que hay en ella de positivo, también la razón acoge todo lo que hay de positivo en las pasiones. «El apetito que produce las pasiones es *el mismo* que el apetito derivado de la razón»[6]. El esfuerzo por comprender, característico de la razón, es sustancialmente idéntico al esfuerzo por perseverar en el ser, ya que el ser del alma es una idea. No hay, por tanto, nada que no sea bueno y razonable en las afecciones pasivas que incrementan nuestro ser. La sabiduría nos impulsa siempre hacia lo que puede conservar y enriquecer nuestro poder: «No es meditación sobre la muerte, sino sobre la vida»[7]; el sabio no desdeña en absoluto la prudencia que evita los peligros; llega así a la paz interior, a esa alegría que re-

[5] *Ibíd.*, IV, prop. 45, p. 290.
[6] *Ibíd.*, IV, prop. 18, p. 265.
[7] *Ibíd.*, IV, prop. 67, p. 309.

sulta de la contemplación de nuestro poder para actuar. Esa paz interior no es la del solitario: aunque el sabio se esfuerza en sustraerse a los favores de los ignorantes, practica la gratitud y la buena fe; y lejos de considerar las leyes de la ciudad como obstáculos para su libertad, «es más libre en la ciudad en la que vive bajo la ley común que en la soledad»[8].

Esa libertad del sabio no depende en modo alguno, como creyó Descartes, de un pretendido libre albedrío que hiciera del hombre un «imperio dentro de un imperio». Lo que ocurre es que, para Descartes, hay una interacción entre el cuerpo y el alma; lo que hay de pasión en el alma se debe a una acción del cuerpo; pero, a la inversa, el alma puede influir sobre la glándula pineal y, modificando así el movimiento de los espíritus, adquirir un dominio absoluto sobre sus pasiones. Pero nada de eso es posible, aunque sea cierta la correspondencia perfecta entre el cuerpo y el alma; lo que es pasión en el alma es igualmente pasión en el cuerpo, ya que la palabra *pasión* designa en un ser únicamente aquello de lo que no es causa adecuada. No hace falta, pues, dar preceptos para actuar directamente sobre el cuerpo, pero es preciso, practicando siempre el mismo método, tratar de deducir las condiciones que permiten que el hombre se convierta en causa adecuada de las afecciones de las que es, en la pasión, causa inadecuada. Esas afecciones no serán ya pasiones, sino que se convertirán en actos virtuosos; por ejemplo, la afección pasiva llamada *ambición*, según la cual cada hombre desea hacer que los demás sean semejantes a él mismo, provoca graves conflictos; pero eso ocurre solamente cuando nos vemos impulsados a esa afección por el curso de la naturaleza: supongamos que queremos hacer que los hombres sean semejantes a nosotros en lo que tenemos de razonables; esa afección, de la que somos entonces causa adecuada, se convierte así en la virtud de la *piedad*, que procura la paz entre los hombres.

Por eso es necesaria esa transformación. En la pasión, ningún objeto es amado u odiado por razones extraídas de su naturaleza; ningún objeto amado u odiado es, pues, la causa verdadera de nuestra alegría o de nuestra tristeza, sino que es una causa que nosotros imaginamos. Ahora bien, esa alegría y esa tristeza no sólo pueden sino que deben ser separadas de su causa aparente. Desde que sabemos por la razón que nuestras alegrías y nuestras tristezas son el resultado del curso universal de la naturaleza, dejamos de amar u odiar a las cosas que nuestra imaginación nos presentaba como causas, de la misma manera que la tristeza nacida de la pérdida de un bien se mitiga notablemente en cuanto sabemos que esa pérdida era inevitable. Vencer una pasión es conocerla, es decir, hacernos una idea adecuada de la afec-

[8] *Ibíd.*, IV, prop. 73, p. 314.

ción que implica. Las afecciones nacidas de ideas adecuadas tienen especiales probabilidades de supervivencia y mantenimiento: si una afección es tanto más fuerte cuanto mayor es el número de causas que la suscitan, ninguna será más fuerte que la que vaya unida a unas ideas adecuadas; porque mientras los objetos de las ideas inadecuadas son finitos, cambiantes y pasajeros, los de las ideas adecuadas son constantes y eternos; mientras los objetos de nuestras pasiones son variables y diversos, al estudiar las afecciones que implican encontraremos siempre las leyes eternas de una naturaleza única. El conocimiento adecuado de nuestra afección, en la medida en que es un conocimiento adecuado, expresa la perfección y el poder de nuestro ser; va acompañado, pues, de alegría; además, esa alegría se remite a Dios, principio de esas leyes eternas, como a su verdadera causa; esa alegría, acompañada de la idea de Dios es el amor de Dios; y el hombre es, pues, la causa adecuada de ese amor. Spinoza subraya vigorosamente cuán diferente es ese amor de Dios, fundado sobre ideas adecuadas del amor del que hablan los teólogos: es constante y no podría convertirse en odio, como ocurre en el mito del ángel caído; no puede tener como contrapartida ningún amor de Dios hacia los hombres, puesto que Dios está exento de toda afección; y por último, lejos de parecerse al amor solitario del místico, aproxima a los hombres entre sí, puesto que está fundado en la razón.

Es, pues, el uso de nociones comunes o del conocimiento del segundo tipo lo que hace al hombre, en cierta medida, dueño de sus pasiones: la idea que tenemos de nuestra individualidad finita como tal es una idea inadecuada; la que tenemos de Dios y de los principios de la naturaleza es una idea adecuada, de la cual sabemos que se deducen necesariamente todas las cosas, incluidos nosotros mismos y nuestras pasiones. Esta idea transforma a la que teníamos de nosotros mismos; ahora nos conocemos como determinados por las leyes del universo; así no perdemos nada de lo que había de positivo en nuestra individualidad; lejos de suprimir el esfuerzo *(conatus)* por el que tendemos a perseverar en nuestro ser, lo apoyamos, en cierto modo, sobre el *conatus* del universo [9].

Pero ese conocimiento es universal; lo que vinculamos al universo no es nuestro individuo como tal, sino nuestro individuo en cuanto parte del universo, en lo que tiene de común con todas las demás partes. Por eso este conocimiento del segundo tipo no nos sustrae por completo del conflicto de las afecciones pasivas y de la vida en el tiempo, que son dos cosas unidas necesariamente. A este conocimiento del segundo tipo se le superpone un conocimiento del tercer tipo que capta intuitivamente la dependencia necesaria que une a nuestra individualidad como tal con la naturaleza de Dios y de sus atributos, con

[9] *Ibid.*, V, prop. 1 a 20, pp. 333-346.

la misma evidencia con la que captábamos que la cuarta proporcional de los tres números simples 1, 2 y 3 es precisamente 6. En el conocimiento del primer tipo nos habíamos visto como individuos finitos, inexplicables en su aislamiento, asediados por todas partes por fuerzas insuperables e inexplicables; por el conocimiento del segundo tipo sabemos las leyes universales de las cuales somos expresión; pero es por el conocimiento del tercer tipo por el que, al considerar nuestro individuo, lo vemos derivar, en lo que tiene de singular, de la naturaleza de Dios.

Conocerse de esta manera es llegar a la vida eterna e independiente del tiempo. La vida eterna no es en modo alguno la supervivencia del alma después del cuerpo, o inmortalidad, porque, siendo el alma la idea del cuerpo, sólo puede existir en el tiempo tanto como el cuerpo mismo. Entonces, ¿en qué consiste exactamente? Volvamos de nuevo a los tres momentos de la idea que el hombre se hace de su propia naturaleza: ante todo, ser finito y singular (primer tipo de conocimiento); después se ve como reabsorbido en la necesidad universal (segundo tipo) y reaparece como un ser singular, pero ahora eterno, en el tercer tipo. La *Etica* nos presenta, por tanto, una especie de transfiguración del ser singular a su paso del tiempo a la eternidad, de lo finito a lo infinito. Hay en ello algo completamente alejado del espíritu de Descartes, que dejaba para los teólogos las cuestiones de este género. Todas las dificultades que encuentra Spinoza en el pensamiento de Descartes proceden de esta profunda divergencia: el atributo de Dios que Descartes coloca como primordial en sus relaciones con los seres finitos es la voluntad creadora y providencial; es el creador mismo de las verdades eternas, garante del criterio de la evidencia por su veracidad; asegura la constancia del movimiento, crea el mundo en cada instante mediante un acto nuevo e instituye la unión del alma y el cuerpo para bien del hombre. Son estos otros tantos rasgos que afirman la imposibilidad de deducir de Dios la naturaleza del ser finito y singular, y, en consecuencia, la necesidad de dejar a la fe, como destino sobrenatural, todo lo que se refiere a la unión del alma con Dios; rasgos todos ellos vivamente criticados por Spinoza. No conviene, sin embargo, extraer conclusiones apresuradas; en lugar de considerar la teología y la metafísica de Descartes, hay que pensar en su método y en las aplicaciones que de él hizo en su geometría y su física. Lo esencial de ese método consistía, dejando a un lado los universales, en proceder únicamente por intuición y deducción de cosas singulares a cosas singulares; en física, especialmente, hay que subrayar que, por lo menos en teoría, su explicación de los cuerpos singulares de la naturaleza de los cielos o del hombre no dejaba ningún residuo ininteligible; y hay que considerar que ese individuo corporal, tratado y manipulado por una física que no tiene ningún punto de partida en lo sensible, está como tejido enteramente de relaciones inteligibles.

Sigamos, pues, esas indicaciones. Se ha preguntado a veces cómo podía pasar Spinoza del tiempo a la eternidad. Pero ese paso, si lo hay, está dado ya en el momento en que empieza a usar el conocimiento del segundo tipo y las nociones comunes; porque usar la razón es ya captar las cosas bajo cierto aspecto de eternidad *(sub quadam aeterni specie)*. En realidad, no hay «paso» alguno del tiempo a la eternidad; Spinoza lo dice con claridad: «El deseo de conocer las cosas con un conocimiento del tercer tipo no puede nacer del conocimiento del primero». Y todo el tratado sobre la *Reforma del entendimiento* muestra de hecho que el conocimiento racional es como un punto de partida donde el alma debe instalarse de golpe, so pena, en caso contrario, de no llegar nunca a él. Sin embargo, Spinoza añade: «Pero puede nacer del conocimiento del segundo tipo» [10], lo cual indica que admite, por el contrario, una perfecta continuidad entre el conocimiento *sub quadam aeterni specie*, por nociones comunes y universales, y la vida eterna o conocimiento de nosotros mismos *sub specie aeternitatis*. Es que, conviene repetirlo, la vida espiritual no es para Spinoza un retorno hacia un estado originario perdido, sino un progreso metódico, y no ya el que nos hacía volver de un conocimiento imperfecto a otro perfecto, sino el que nos hace pasar de un conocimiento perfecto a otro deducido de él. Las nociones comunes de la razón son fuentes de deducción: de la idea de Dios se deducen una infinidad de atributos infinitos; de cada atributo, los modos infinitos, tales como el intelecto infinito en el pensamiento y la constancia del movimiento en la extensión; la razón está hecha de este progreso que avanza a cada paso hacia las cosas singulares y no de nociones comunes inertes. Podría parecer que la deducción se detiene aquí, porque Spinoza no deduce de la naturaleza absoluta de los atributos los modos finitos existentes en la duración, aunque es en esos modos finitos donde reside el ser singular que somos: alma y cuerpo. Pero la quinta parte de la *Etica* muestra precisamente que no hay nada de eso y que la deducción, al continuar, nos conduce a esos mismos seres singulares, pero dotados de un tipo de existencia muy diferente y conocidos, no ya en la duración, sino *sub specie aeternitatis*. El individuo no es una especie de quididad tenebrosa; ya hemos visto que el individuo corporal era definido por una relación inteligible y fija de movimientos [11]; ahora bien, si se considera esa relación en sí misma, sin pensar en su existencia en el tiempo, se capta en su esencia eterna, a título de consecuencia necesaria de ese modo infinito de la extensión que son las leyes del movimiento. Y si el alma es la idea del cuerpo, es preciso, pues, que aunque el cuerpo actual perezca, «quede al-

---

[10] *Ibíd.*, V, prop. 28, p. 353.
[11] *Ibíd.*, II, prop. 13, p. 117.

go de ella, algo eterno» [12], a saber: su esencia, que se deriva eternamente del intelecto infinito o intelecto de Dios, modo infinito del pensamiento, de la misma manera que su cuerpo se deriva de las leyes del movimiento en la extensión. «Sentimos y experimentamos que somos eternos» [13], pero es a causa de esos «ojos del alma» que son las demostraciones.

La vida eterna del alma es como el desarrollo interno de esta esencia a partir de su principio; conocer esta esencia equivale a conocer mejor este principio, de la misma manera que se conoce a un ser geométrico tanto mejor cuantas más consecuencias se deducen de su definición. «Cuanto más conocemos las cosas particulares, más comprendemos a Dios» [14]. Este conocimiento del tercer tipo es, por tanto, el más perfecto que el alma puede alcanzar. Nos da esa alegría eterna que culmina en la beatitud; esa alegría está relacionada con Dios como su causa, de donde nace en el alma el amor intelectual a Dios. El amor que experimenta hacia Dios y que se apega a su esencia debe tener a Dios por causa; y, efectivamente, al ser Dios absolutamente infinito, debe amarse a sí mismo con un amor intelectual infinito; el amor que el alma siente por Dios no es diferente del amor de Dios por sí y constituye, en cierto modo, una parte de éste. Esa alegría y ese amor son afecciones que no tienen nada de pasivo, ya que el alma es, por su naturaleza, la causa adecuada de ellas. El fondo de estas afecciones no es, sin embargo, diferente del *conatus* que, como hemos visto, produce las afecciones pasivas; porque ese *conatus,* que constituía la esencia del ser, es pura afirmación que plantea el ser sin ningún límite de duración, y que sólo ha perdido sus limitaciones. A la fórmula de la segunda parte: *omnis determinatio negatio,* se opone la fórmula de la quinta: *essentia particularis affirmativa.* La determinación, que es negación, es el límite del ser que no tiene en sí su razón; la cosa singular que es afirmativa, es la que es comprendida en sí ella misma, porque dejando de replegarse sobre sí misma de modo egoísta, ve en su misma singularidad su dependencia del universo.

7. RELIGION POSITIVA Y POLITICA

En el *Tratado teológico-político* pone de manifiesto Spinoza el contraste entre la vida eterna basada en conocimientos claros y distintos y los caminos de salvación que enseñan las religiones, y a estos caminos les da un valor que parece igualar al que la filosofía le ha descubierto: el creyente se salvará igual que el filósofo. ¿De dónde proce-

[12] *Ibíd.,* V, prop. 23, p. 350.
[13] *Ibíd.,* V, prop. 23, esc., p. 350.
[14] *Ibíd.,* V, prop. 24, p. 351.

den, pues, los clamores que, desde su aparición, suscitó el célebre *Tratado*? Del hecho de que Spinoza aísla y separa estrictamente dos cosas que las religiones unen: la enseñanza de la verdad y las reglas de conducta que hay que seguir. Las religiones consideran, efectivamente, sus libros sagrados no sólo como un conjunto de preceptos, sino también como una revelación sobre la naturaleza de Dios y sus relaciones con el mundo y con el hombre, revelación que procede de Dios mismo: de ahí ha surgido, junto a una religión que prescribe la piedad y el amor entre los hombres, una teología que, apoyada en la pretendida autoridad de la revelación divina a través de los libros, nos muestra a un Dios sujeto a todas las pasiones: arrepentimiento, celos, cólera, piedad. Gracias sin duda al método alegórico, cuyo modelo había dado Filón el Judío, los teólogos estaban habituados desde hacía mucho tiempo a no tomar en sentido literal las expresiones demasiado chocantes; pero ese subterfugio supone, entre la imagen y la idea (el conocimiento del primer tipo y el del segundo), un paso y una relación de semejanza que son diametralmente opuestos al espíritu cartesiano y spinozista; y en la exégesis que hace Spinoza de los escritos de la Biblia, las poderosas imágenes que pone de manifiesto (el alma-aliento, la mitología de los ángeles, las apariciones divinas) muestran, según él, que Moisés y los profetas deben su prestigio sobre el vulgo a la fuerza de su imaginación, pero que no van en realidad más allá de los sentidos y no tienen el menor conocimiento claro y distinto de las cosas divinas. Es directamente contrario a la naturaleza de Dios el hecho de dar leyes particulares que tienen un comienzo en el tiempo y se dirigen a un solo hombre o a un solo pueblo; de la naturaleza de Dios sólo se pueden deducir consecuencias eternas. La prohibición impuesta a Adán de comer el fruto prohibido «sólo fue una ley en relación con Adán y a causa de la imperfección de su conocimiento»; por eso también Dios se muestra a Moisés dando leyes como un soberano. Si Dios le hubiese hablado inmediatamente, «habría percibido el decálogo no como una ley, sino como una verdad eterna». La exégesis de Spinoza fue el primer intento [15], mucho más radical que el de Richard Simon, de una exégesis puramente literal de la Biblia; no llega, en modo alguno, al contenido de los preceptos en sí, sino a las razones que se han esgrimido en su favor.

Esa disociación entre el valor de los relatos bíblicos o evangélicos y el valor de los preceptos que contienen, era, por lo demás, perfectamente habitual en los ambientes religiosos que gozaban de las simpatías de Spinoza; todos estaban animados, en suma, por ese espíritu

[15] L. Meyer, el amigo íntimo de Spinoza, cuyas obras póstumas publicó, había escrito en 1666 *La filosofía como interpretación de la Escritura*, donde piensa que la regla de interpretación de la Escritura es el acuerdo de las verdades que enseña con la razón.

sociniano que consiste en expurgar a la religión de cualquier enseñanza teológica y no aceptar más que los preceptos conformes con la luz natural; por lo demás, encontraban en la Escritura misma muchos pasajes que confirmaban esa opinión. Spinoza no construyó nada en este aspecto, sino que tenía ante sus ojos una religión de salvación en la que la fe salvadora no consistía en la idea de Dios y en lo que se deduce de ella, sino en la creencia de que la obediencia a las órdenes de Dios, considerado como soberano, puede salvarnos; una fe cuyo valor reconocía plenamente: al final de la *Etica* demuestra que la «religión» no es solidaria del conocimiento de la vida eterna, tal como lo establece su filosofía. «Entonces, aunque no supiéramos que nuestra alma es eterna, no dejaríamos de considerar, como primeros objetos de la vida humana, a la piedad, a la religión y, en una palabra, a todo lo que se relaciona con la intrepidez y la generosidad del alma» [16]. El *Tratado* va mucho más lejos, pues declara posible la salvación incluso sin el conocimiento del segundo tipo, por la simple actitud práctica de la obediencia.

Esta teoría de la fe salvadora, tan perfectamente acorde con lo que Spinoza veía a su alrededor, ¿coincide también con el conjunto de su filosofía? F. Rauh señala que el entendimiento humano, a causa de la infinita distancia que lo separa del entendimiento divino, debe admitir que hay caminos de salvación incomprensibles para él; y subraya que la salvación, incluso en la *Etica*, no consiste en el conocimiento, sino en la afección de alegría y la felicidad que van unidas a él y que se pueden concebir como unidas a otras condiciones. Añadamos que Spinoza tenía a su alrededor la experiencia de una vida religiosa independiente de la filosofía; y, aunque criticó a la experiencia como fuente de inteligibilidad, jamás le negó su valor como fuente de certeza; y todo el *Tratado teológico-político* consiste en separar lo que hay de positivo en esa experiencia y lo que los errores humanos le han añadido: separación que se realiza en virtud de las ideas adecuadas que la filosofía ha dado de Dios. El espinozismo resulta, pues, perfectamente compatible con el valor de la experiencia religiosa.

Sea como fuere, esa concepción va unida al espíritu de tolerancia, tan extendido por aquel entonces en las llamadas Provincias Unidas; porque hace a la religión independiente de las creencias teóricas o de los ritos que separan a las comunidades; el estado, como tal, no toma partido por una u otra creencia, sino que es el protector de la libertad de pensamiento. Ese es el aspecto fundamental de la política de Spinoza. Ya hemos visto que Spinoza describía el origen de la sociedad a la manera de Hobbes; pero mientras éste desembocaba en la anulación de los derechos del individuo y en la plena soberanía del estado,

---

[16] *Etica*, V, prop. 41, p. 364.

Spinoza llega a un estado liberal que no suprime el derecho natural del individuo, instituyendo un derecho civil fundado sobre una concepción convencional de lo justo y lo injusto. Lo que ocurre es que, a pesar de las apariencias, el punto de partida de Spinoza no es enteramente idéntico al de Hobbes: el esfuerzo para perseverar en el ser, implicado por la pasión, es para Spinoza lo mismo que ese esfuerzo cuando se hace racional; o, para utilizar el lenguaje de Hobbes: el acuerdo entre los hombres dirigidos por la razón se establece con las mismas fuerzas que desencadenan la guerra de todos contra todos. El estado tiene que suprimir, pues, esas fuerzas por la violencia; su papel consiste en utilizar el temor a los castigos para evitar lo que hay de destructivo en los conflictos de las pasiones; pero por eso mismo favorece, sin ser capaz de producirlas directamente, las afecciones racionales que unen a los hombres. De ahí se deduce que los individuos tienen derecho a juzgar a ese estado y a sublevarse, si utiliza la violencia o excita el odio entre los súbditos; una conclusión diametralmente opuesta a la de Hobbes, que escribía con el afán de impedir la revolución en su país, mientras que Spinoza siguió siendo partidario del gobierno liberal de Jan de Witt después de la usurpación del poder por el partido orangista.

8. ESPINOZISTAS Y ANTIESPINOZISTAS

El espinozismo subsistió en Holanda como un movimiento esencialmente religioso, sectario. Los pastores Van Leenhof (1647-1712) y Van Hattem (1641-1706) difundieron, en obras escritas en lengua vulgar, las ideas de Spinoza sobre la beatitud y la vida eterna. «Cuando se considera la necesidad de las penas en el orden eterno de Dios, decía Van Leenhof, cuando se puede dar una idea adecuada de sus sufrimientos, las penas no son ya penas, sino contemplaciones del orden de la naturaleza que llevan siempre consigo la satisfacción» [17]. La secta espinozista fue severamente perseguida por los teólogos.

Tampoco su doctrina encontró una acogida más favorable entre los filósofos; los cartesianos ponían especial interés en responder a acusaciones como las de Leibniz, cuando veía en Descartes «las semillas del spinozismo»; acusaciones que vuelven a aparecer en la obra de Aubert de Versé titulada *El impío convencido o Disertación contra Spinoza, en la que se refutan los fundamentos de su ateísmo;* en ella hay, efectivamente, no sólo una refutación de las máximas impías de

---

[17] *Le ciel sur la terre, ou description brève et claire de la véritable et solide joie, aussi conforme à la raison qu'à la sainte écriture, présentée à toute espèce d'hommes et sous toutes les formes* (1703), citado por F. BOUILLIER, *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, [3]1868, t. I, p. 419.

Spinoza, sino también de las principales hipótesis cartesianas a las que se presenta como orígenes del espinozismo (1684). Esas hipótesis son la de la extensión-sustancia y la de la creación continua. Las refutaciones de los cartesianos se suceden sin tregua: Wittichius (*Antispinoza,* 1690), Poiret (*Fundamenta atheismi eversa,* en la segunda edición de *Cogitationes rationales,* 1685), Régis (*Refutación de la opinión de Spinoza acerca de la existencia y naturaleza de Dios,* a continuación del *Uso de la razón y la fe*), el benedictino François Lamy (*Nuevo ateísmo destruido o Refutación del sistema de Spinoza, deducida en su mayor parte del conocimiento de la verdad y del hombre,* 1706).

Pero el antiespinozismo de un Bayle, anunciador del espíritu crítico y de la tolerancia, no es menor que el de Leibniz, Malebranche o Fénelon. En su *Diccionario* hay numerosas observaciones contra «el ateo por sistema», «el primero que redujo el ateísmo a sistema», el que admite que Dios es sujeto de extensión y, por consiguiente, divisible, el que niega el principio de contradicción al decir que Dios es sujeto de modos contrarios, o el que niega la moral (porque no hay que decir: «Los alemanes han matado a diez mil turcos», sino «Dios, modificado en los alemanes, ha matado a Dios, modificado en diez mil turcos»). Y la indignación de Bayle se transmitió a Voltaire e incluso a la *Enciclopedia.* Habrá que esperar al movimiento romántico alemán para volver a centrar la atención en Spinoza.

Es cierto que Poiret, en su *Fingido combate de Bayle contra Spinoza,* tachaba de ficticia a esa indignación. En realidad, en la nota *O* de su artículo, Bayle atribuye el origen del sistema de Spinoza a las objeciones que los maniqueos extraían de la existencia del mal contra la unidad del principio. Esas objeciones, señalan, no tienen valor si el principio es, como en Spinoza, una causa necesaria que actúa conforme a la infinidad de su potencia; y tienen toda su fuerza si ese principio es una naturaleza providencial: el caso del espinozismo le permite, sobre todo, subrayar la fuerza de las objeciones del maniqueísmo. Otras pretendidas refutaciones de Spinoza, como la del colegiante Bredenburg (*Inconsistencia del Tratado teológico-político,* Roterdam, 1675) o la del conde de Boulainvilliers (*Refutación de los errores de Baruc Spinoza*) pueden considerarse también como apologías disfrazadas, destinadas a dar a conocer la doctrina.

BIBLIOGRAFIA

APPUHN, Ch.: *Spinoza,* París, 1927.
BALLIN, G.: «Goethe y Spinoza», en *Homenaje a Spinoza,* Buenos Aires, 1976.
BERMUDO, J. M.: «Spinoza», en *Los filósofos y sus filosofías,* Vicens Vives, Barcelona, 1983, t. II, pp. 67-105.

— «Spinoza, la filosofía de la libertad», en *Historia del pensamiento,* Orbis, Barcelona, 1983, t. II, pp. 193-203.
BRUNSCHVICG, L.: *Spinoza et ses contemporains,* Paris, [3]1923.
— «Le platonisme de Spinoza», *Chronicon spinozanum,* 3 (1923), pp. 253-269. Cf. los diversos artículos recogidos en el t. I de sus *Ecrits philosophiques,* Paris, 1951, pp. 109-178.
BULLETIN DE LA SOCIÉTÉ FRANÇAISE DE PHILOSOPHIE, junio de 1927, comunicaciones de L. Brunschvicg, C. Gebhardt, etc.
CARRÉ, J. R.: «Spinoza», *Revue des Cours et Conférences,* 12-16 (1936).
COUCHOUD, P.: *B. de Spinoza,* Paris, 1902.
CHRONICON SPINOZANUM: fundado en 1920 por la Sociedad Spinoziana, vol. I, La Haya, 1921.
DELBOS, V.: *Le problème moral dans la philosophie de Spinoza,* Paris, 1893.
— *Le spinozisme,* J. de Vrin, Paris, 1916.
DELEUZE, G.: *Spinoza: Filosofía práctica,* Tusquets, Barcelona, 1984.
DUJOVNE, L.: *Spinoza. Su vida, su época, su obra, su influencia,* I-IV, Instituto de Filosofía, Buenos Aires, 1941-1945.
ENCISO BERGÉ, A.: «Introducción» al *Tratado teológico-político,* Sígueme, Salamanca, 1976.
FISCHER, K.: *Spinoza, Leben, Werke und Lehre,* Heidelberg, [5]1909.
FRANCÈS, M.: *Spinoza dans les pays néerlandais de la seconde moitié du XVII*[e] *siècle,* Paris, 1937.
GEBHARDT, K.: *Spinoza,* Losada, Buenos Aires, 1940.
GILSON, E.: «Spinoza, interprète de Descartes», *Chronicon spinozanum,* 3 (La Haya, 1923), pp. 68-87.
LORDA, E.: *Conocer Spinoza y su obra,* Dopesa, Barcelona, 1980.
PEÑA, V.: *El materialismo de Spinoza,* Revista de Occidente, Madrid, 1974.
POLLOCK, F.: *Spinoza, his life and philosophy,* London, [2]1899.
RIVAUD, A.: «Documents inédits sur la vie de Spinoza», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1934), pp. 253-262.
SEROUYA, H.: *Spinoza, sa vie, sa philosophie,* Paris, [2]1947.
SPINOZA, B. DE: *Opera quotquot reperta sunt, recognoverunt,* J. Van Vloten-J. P. N. Land, I-II, La Haya 1883; ed. minor en 3 vols., 1895, y en 4 vols., 1914.
— *Werke,* I-IV, ed. C. Gebhardt, Heidelberg, 1923-1924.
— *The political Works,* ed. A. G. Wernham, Oxford, 1958.
— *Oeuvres,* I-III, trad. Ch. Appuhn, Garnier, Paris, 1904-1913; trad. R. Caillois-M. Francès-R. Misrahi, Paris, 1954.
— *Obras completas: Etica y tratados menores,* trad. J. B. Bergua, Madrid, 1966.
— *Etica demostrada según el orden geométrico,* trad. V. Peña, Orbis, Barcelona 1980; trad. O. Chan, F.C.E., México, 1958.
— *Tratado teológico-político,* selección y trad. E. Tierno Galván, Tecnos, Madrid, [2]1985.
— *La reforma del entendimiento humano,* Aguilar, Buenos Aires, 1954.
— *Correspondencia,* Alianza, Madrid, 1988.
TIERNO GALVÁN, E.: «Estudio preliminar» al *Tratado teológico-político. Tratado político,* Tecnos, Madrid, [2]1985.
WOLFSON, H. A.: *The Philosophy of Spinoza,* Harvard 1934.

I

COLERUS (J. Koehler): *Korte dog waarachtige Levens-Beschrybing van Benedictus de Spinoza,* Amsterdam, 1705.
DUNIN-BORKOWSKI, S. VON: *Spinoza,* I-IV, Munster, 1933-1936.
FREUDENTHAL, J.: *Die Lebensgeschichte Spinozas in Quellenschriften Urkunden,* Leipzig, 1899.
— *Spinoza, sein Leben und seine Lehre,* Stuttgart, 1904.

GEBHARDT, C.: *Die Schriften des Uriel da Costa*, Amsterdam, 1922.
LUCAS, J. M.: *La vie et l'esprit de M. Benoit de Spinoza*, Amsterdam, 1719.
MEINSMA, K. O.: *Spinoza en zijn Kring*, Der Haagen, 1896 (trad. alemana, *Spinoza und sein Kreis*, Berlin, 1909).
REVAH, J. S.: «Spinoza et les hérétiques de la communauté judéo-portugaise d'Amsterdam», *Revue de l'Histoire des Religions* (oct.-nov. 1958), pp. 173-218.
— *Spinoza et le Docteur Juan de Prado*, Paris, 1959

II

GEBHARDT, C.: *Spinozas Abhandlung über die Verbesserung des Verstandes. Eine entwicklungsgeschichtliche Untersuchung*, Heidelberg, 1905.
LEON, A.: *Les éléments cartésiens de la doctrine spinoziste sur les rapports de la pensée à son objet*, Paris, 1909.

III

BRANDT, C.: *Spinoza y el panteísmo*, Buenos Aires, 1941.
BRÉHIER, E.: «Néoplatonisme et spinozisme», en *Etudes de philosophie antique*, Paris, 1955, pp. 289 ss.
HUAN, G.: *Le Dieu de Spinoza*, Paris, 1914.
LACHIÈZE-REY, P.: *Les origines cartésiennes du Dieu de Spinoza*, Paris, ²1950.
LASBAX, E.: *La hiérarchie dans l'univers chez Spinoza*, Paris, 1919.
RIVAUD, A.: *Les notions d'essence et d'existence dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1906.

IV-V

FREUDENTHAL, J.: «Über die Entwicklung der Lehre vom psychophysichen Parallelismus bei Spinoza», *Archiv fur die gesamte Psychologie*, IX (1907).
GODFERNAUX, A.: *De Spinoza psychologiae antecessore*, Paris, 1894.
MIELISCH, G.: *Quae de affectuum natura et viribus Spinoza docuit*, Erlangen, 1900.

VI

BROCHARD, V.: «L'éternité des âmes dans la philosophie de Spinoza», en *Etudes de philosophie ancienne et moderne*, pp. 371-383.
DYROFF, A.: «Zur Enstehungsgeschichte der Lehre Spinozas vom Amor Dei intellectualis, *Archiv für die Geschichte der Philosophie* (1917).
ZAC, S.: *La morale de Spinoza*, Paris, ²1966.
— *L'idee de vie dans la philosophie de Spinoza*, Paris, 1963.
— *Spinoza et l'interprétation de l'Écriture*, P.U.F., Paris, 1965.

VII

BORRELL, P.: «Spinoza, interprète du judaïsme et du christianisme», *Annales de philosophie chrétienne* (1912).
FRANCÉS, M.: «La liberté politique selon Spinoza», *Revue Philosophique* (juill. sept. 1958), pp. 317-337.
KARPE, S.: «Richard Simon et Spinoza», en *Essais de critique et d'histoire de la philosophie*, Paris, 1902.

McShea, R. J.: *The political philosophy of Spinoza*, New York, 1968.
Rauh, F.: *Quatenus doctrina quam Spinoza de fide exposuit cum tota ejusdem philosophia cohareat*, Toulouse, 1890.

VIII

Vernière, P.: *Spinoza et la pensée française avant la révolution*, I-II, P.U.F., Paris, 1954.
Zweig, A.: *El pensamiento vivo de Spinoza*, Losada, Buenos Aires, 1944.

CAPITULO VII

MALEBRANCHE

1. VIDA Y OBRAS

Nicolas Malebranche, nacido en París en 1638, realizó a disgusto sus primeros estudios de filosofía y teología en el colegio de La Marche y en la Sorbona, entre 1654 y 1659; entró como novicio en el Oratorio en 1660; se ordenó sacerdote en 1664 y, salvo algunas temporadas en que vivió en provincias, residió hasta su muerte en el Oratorio de la calle Saint-Honoré de París. Una anécdota muy conocida lo muestra descubriendo en 1664 el pensamiento y el método cartesianos en el *Tratado del hombre,* que La Forge acababa de publicar y que le hizo estremecerse de emoción. Sea o no cierto, la verdad es que, en aquella época, la reflexión sobre las obras de Descartes despertó en él un interés entusiasta por la filosofía. En 1674 publicó el primer volumen de la *Investigación de la verdad*, en 1675 el segundo y, después, un tercer volumen de *Aclaraciones*. En 1676 aparecieron las *Conversaciones cristianas,* resumen de doctrina que le había pedido el duque de Chevreuse. Las *Meditaciones breves sobre la humildad y la penitencia* (1677) fueron el punto de partida de una polémica con Arnauld sobre la gracia. Malebranche desarrolló su teoría de la gracia en su *Tratado de la naturaleza y de la gracia* (1680) que fue rechazado tanto por Bossuet como por los jansenistas. «*Pulchra, nova, falsa*» anotó Bossuet en su ejemplar de esta obra; y Fénelon, de acuerdo con él, publicó una *Refutación del sistema del P. Malebranche sobre la naturaleza y la gracia,* mientras Bossuet le reprendía públicamente en la oración fúnebre de María Teresa. Arnauld, por su parte, empezó atacando sus tesis filosóficas en su libro *Las ideas verdaderas y las falsas,* seguido de numerosas réplicas y dúplicas; y, por otra parte, citó a Malebranche ante el tribunal eclesiástico de Roma y consiguió introducir el libro en el Indice en 1690. Entretanto, Malebranche defendía sus ideas publicando el *Tratado de moral* (1683), las *Meditaciones cristianas* (1683) y las *Charlas sobre metafísica y religión* (1688). En 1697 escribió un pequeño *Tratado del amor de Dios* que le situó al lado de Bossuet en la famosa polémica del quietismo. Las relaciones que mantuvo con un obispo misionero en China, M. de Lionne, dieron pie a su opúsculo: *Charla entre un filósofo cristiano y otro chino sobre la existencia de Dios* (1707). Por último, en 1714, el libro de Boursier, *La acción de Dios sobre la criatura,* motivó una respuesta

de Malebranche en su última obra, *Reflexiones sobre la premoción física*. Murió en octubre de 1715.

2. FILOSOFIA Y TEOLOGIA

«Mantuvo siempre el mismo carácter, tanto en la tempestad como en la calma» [1] escribió de él el P. Lelong, después de su muerte. Su estilo se mantuvo también constante; vivo y puro, especialmente brillante al describir sin ironía ni aspereza, en sus justos términos, los perfiles intelectuales de los hombres, sobre todo de los hombres de estudios, y el peligro de las «imaginaciones fuertes», que se apoderan de los espíritus débiles por la exclusiva vivacidad de sus imágenes, dando lugar a todas las supersticiones; la erudición que apela a la autoridad y la imaginación que se impone por la fuerza fueron los dos grandes enemigos de Malebranche. Su pensamiento era inflexible; no cedía ante Bossuet, de la misma manera que no cedía ante Arnauld, y todas sus obras fueron comentarios constantemente renovados de los mismos temas.

Según Malebranche no hay nada que, debidamente meditado, no nos conduzca a Dios. Ese es el resumen de su filosofía; una filosofía esencialmente religiosa o, mejor, una filosofía en la que la vida conforme a la razón no es más que una parte de la vida religiosa. Veamos sus tesis más célebres: la teoría de las causas ocasionales nos muestra que no hay más acción eficaz que la de Dios y que nuestra imaginación nos engaña cuando atribuimos una eficacia, cualquiera que sea, a las criaturas; según la teoría de la visión en Dios, Dios es nuestra única luz, de la misma manera que en todo conocimiento, incluso en el de los cuerpos materiales, no nos relacionamos sino con Dios; la meditación nos enseña que el amor de sí mismo, lejos de apartar al hombre de Dios, lo conduce, cuando es limpio, al amor de Dios. El sistema de Malebranche es una especie de vasta conversión por la que todas las cosas, haciéndose transparentes al espíritu, nos permiten ver que dependemos únicamente de Dios. «Dios está entero en todas partes, decía san Agustín, por eso podemos acordarnos de él. El hombre se acuerda lo suficiente como para volverse hacia el Señor como hacia la luz por la que es afectado de alguna manera, incluso cuando se aparta». Pensamientos de este tipo eran motivo de constantes meditaciones en el Oratorio. André Martin (Ambrosius Victor) había reunido, en su *Sanctus Augustinus: de existencia et veritate Dei* (1653), todos los textos del santo sobre esa verdad eterna, idéntica a Dios, increada, inmensa, infinita, superior a toda inteligencia creada, y que,

[1] Citado por E.-A. BLAMPIGNON, *Etude sur Malebranche*, París, 1862, p. 40.

sin embargo, los hombres pueden captar, ya sea en las reglas de la geometría o en las de la moral; y había opuesto esta teoría intelectualista a la teoría sensualista que buscaba la verdad en las imágenes sensibles y que negaba que el hombre pudiese alcanzar en moral algo más que unas reglas inestables y llegar más allá del conocimiento de los cuerpos o de aquello que los reúne.

En espíritus dispuestos de esta manera no hay un límite exacto donde acabe el pensamiento filosófico y empiece la vida religiosa: es el resurgir del espíritu del agustinismo de san Buenaventura. Para valorar con exactitud esa integración de la vida religiosa en la filosofía hay que pensar en la afinidad del agustinismo y el cartesianismo, que se había afianzado ya en la época en que apareció la *Investigación de la verdad* (1674). Descartes separaba con más vigor que san Agustín el intelecto de los sentidos, sólo encontraba verdad en el primero, y comenzaba su filosofía con una especie de ascesis que aísla al espíritu del mundo sensible para dejarlo frente a Dios y a sí mismo. Ciertamente, Malebranche no encontraba en el Oratorio, como equivocadamente se ha creído con frecuencia, una simpatía universal hacia Descartes. En la época en que ingresó, los superiores adoptaban muchas precauciones para garantizar que se enseñase únicamente la doctrina de Aristóteles, «la única habitual y necesaria para los escolares»[2]. Pero esas mismas precauciones demuestran que había una corriente favorable a las concepciones idealistas de Platón y Descartes. Lo cierto era la profunda admiración de Malebranche por Descartes: en 1673 se retractó de la adhesión que había prestado, con todo el Oratorio, a la fórmula anticartesiana.

Sin embargo, abandonó algunas doctrinas cartesianas: negaba que Dios fuese creador de verdades eternas, que el hombre tuviese una idea de Dios, que tuviese una idea clara y distinta de su alma y que el alma y el cuerpo estuviesen unidos por una interacción mutua. Es fácil comprobar que esas negaciones concordaban con el espíritu general del agustinismo: la verdad es increada e infinita, la unión del alma con Dios es inmediata y Dios es irrepresentable mediante una idea; cuando nos replegamos sobre nosotros mismos sólo encontramos oscuridad. Pero, por otra parte, concordaban también con un rasgo general que hemos señalado en la evolución del cartesianismo: el único tipo de idea clara y distinta es la noción de la extensión, que sirve de fundamento al mecanicismo en física; todo lo que no es extensión o número no está al alcance del entendimiento humano. Ese era el punto de vista de Malebranche, expuesto muy claramente hacia finales de su carrera, al valorar el conjunto de sus trabajos y oponerse a Spinoza: «Demostrar, decía, es desarrollar una idea clara y de-

[2] Citado por H. GOUHIER, *La vocation de Malebranche*, Vrin, Paris, 1936, p. 53

ducir de ella con evidencia lo que esa idea encierra necesariamente *y no tenemos, en mi opinión, ideas suficientemente claras como para hacer demostraciones más que por lo que se refiere a la extensión y a los números.* El alma misma no se conoce en modo alguno; no tiene más que la sensación interior de sí misma y de sus modificaciones. Siendo finita, menos aún puede conocer los atributos del infinito... En cuanto a mí, sólo construyo sobre los dogmas de la fe en las cosas que se refieren a ella, porque estoy seguro de su solidez por mil razones; y si he descubierto alguna verdad teológica, se lo debo principalmente a esos dogmas»[3]. Tenemos, pues, una advertencia clara: fuera de las matemáticas y la física nada es demostrable, puesto que no tenemos ninguna idea clara sobre la que apoyar nuestras demostraciones: estamos en los antípodas de Leibniz, convencido de que las verdades metafísicas son demostrables.

De ahí podría deducirse que estamos ante un doble aspecto del pensamiento de Malebranche, según que hable el teólogo que, inspirándose en los dogmas, investiga la economía divina de la naturaleza y de la gracia, o el sabio que trata de física y matemáticas. Pero la cosa no es tan sencilla; el principal reproche dirigido contra Malebranche por sus contemporáneos teólogos, Arnauld, Bossuet o Fénelon, era que había concedido demasiada importancia a la razón. Desde 1671, Rohault le aconsejó que no sorprendiese a la gente dando la impresión de mezclar lo sagrado con lo profano *(miscere sacra profanis).* Pero, desde el punto de vista de Malebranche, ese reproche tenía poco sentido. Toda la especulación filosófica y religiosa de Malebranche estaba dirigida por la tesis siguiente: la razón o verbo interior, que ilumina las meditaciones del matemático y del físico, es idéntica al Verbo, hijo de Dios, que se encarna para salvar a los hombres y les distribuye las gracias divinas. Esa identidad se traduce, a pesar de los misterios incomprensibles para el espíritu humano, en cierta analogía de estilos entre la vida y el pensamiento religiosos y la vida y el pensamiento filosóficos. La atención del sabio es como una plegaria que el Verbo acoge, iluminando su espíritu con la verdad, de la misma manera que la oración atrae a la gracia. Los procedimientos de Dios en la creación no son sustancialmente diferentes del procedimiento metódico por el que el hombre comprende la naturaleza: «Para considerar ordenadamente las propiedades de la extensión hay que empezar, como ha hecho Descartes, por sus relaciones más sencillas y pasar de éstas a las más complejas, no sólo porque esta manera es más simple y ayuda al espíritu, sino también porque, puesto que Dios actúa siempre con orden y por los caminos más sencillos, esta manera de examinar nuestras ideas y sus relaciones nos hará conocer mejor

[3] *Correspondance avec Mairan*, en V. COUSIN, *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, 1852, p. 345.

sus obras»[4]. Y, en una visión de conjunto, subraya la identidad de espíritu entre la «filosofía nueva» y la religión: «La filosofía llamada nueva destruye todas las razones de los libertinos mediante el establecimiento del mayor de sus principios, que concuerda perfectamente con el primer principio de la religión cristiana. Porque si la religión nos enseña que no hay más que un Dios verdadero, esta filosofía nos da a conocer que no hay más que una causa verdadera»[5].

Analicemos brevemente los efectos de esa concepción en su teología propiamente dicha. Esta tiene dos principios en el fondo idénticos: Dios sólo actúa mediante voluntades generales, y actúa por los medios más simples; eso equivale a decir que Dios no puede tener en sus acciones más perspectivas que él mismo; está determinado en todo por «su gloria» y no quiere sino manifestar sus atributos. Es fácil ver las consecuencias de este principio: la teología cristiana parece admitir, en efecto, un cierto número de voluntades «particulares» en el sentido de Malebranche; Dios, por ejemplo, decide poner en marcha la encarnación a continuación del pecado de Adán y para redimir al hombre; los milagros, que se oponen al curso ordinario de la naturaleza, parecen manifestar también unas voluntades particulares; y lo mismo ocurre con la elección de los que son salvados por la gracia. Ahora bien, en su manera de pensar estos dogmas, Malebranche se esfuerza para explicarlos sin admitir en Dios ninguna voluntad particular; la creación, por ejemplo, es para Dios un problema de máximo y de mínimo: se trata de obtener el mayor efecto por los medios más sencillos, lo cual excluye todo fin particular. La encarnación del Hijo de Dios es independiente de la redención del hombre; la redención es su resultado y no su fin; la encarnación habría tenido lugar aunque Adán no hubiese pecado, porque, sin ella, el mundo habría sido una producción indigna de Dios. Los milagros mismos entran en la norma, en el sentido de que, como objetos de una voluntad particular frente a las leyes de la naturaleza, entran en las leyes más generales del reino de la gracia. Porque, y esto fue lo que asombró más a los teólogos de su tiempo, también la gracia tiene sus leyes: sería escandaloso admitir que el reino de la gracia estuviese subordinado al pecado de Adán, y que Dios hubiese querido un mundo en el que una de sus consecuencias fuese el pecado, con el fin de establecer el reino de la gracia; muy al contrario, Dios quiso ese reino de la gracia, ese reinado de Cristo con una voluntad absolutamente general, a la cual se subordina incluso la voluntad por la cual produjo la naturaleza.

Se observa la tendencia a eliminar del cristianismo todo lo que haga de la visión del universo un auténtico drama, con sus iniciativas

---

[4] *Recherche de la vérité*, 2.ª parte, cap. IV, Ed. F. Bouillier, Paris, 1880, t. II, p. 72.

[5] *Ibid.*, Libro VI, 2.ª parte, cap. III, p. 68.

imprevisibles, todo lo que constituya en él una historia real, con sus accidentes; pero tampoco absorberla por ello, como hemos visto hacer tan frecuentemente, en una metafísica en la que los acontecimientos del drama sagrado se conviertan en momentos necesarios de la evolución de una realidad divina, y donde la física no podría ser distinta de la teología; sino dar entrada al espíritu cartesiano que no ve en el fondo de la realidad sino una razón actuante con método e iniciativa propios y que sabe aislar las ideas claras y distintas que proporcionarán al hombre una física independiente de la teología.

Pero quedaba una dificultad: el pecado original, que, según la fe cristiana, ha transformado las condiciones de vida de la naturaleza humana, ¿no es una de esas iniciativas imprevisibles que no entran en la norma?

En Malebranche, el estudio del alma está dominado íntegramente y desde el principio por el dogma del pecado original; y correríamos el riesgo de no entender nada si olvidásemos que tuvo siempre presente la idea de dos psicologías distintas: la de Adán antes del pecado y la de Adán después del pecado, que es la nuestra. Esta se caracteriza por la dependencia en que el cuerpo mantiene al alma, convertida ahora en juguete de la imaginación y de las pasiones. De esa dependencia tenemos una experiencia constante y la *Investigación de la verdad* la describe detalladamente. Ahora bien, la razón nos dice que esta dependencia va contra el orden, puesto que el alma es superior al cuerpo en perfección: lo normal sería que el cuerpo obedeciese al alma. Así, «la experiencia nos prueba suficientemente que las cosas no son como nuestra razón nos dice que deben ser, y es ridículo filosofar contra la experiencia». El pecado de Adán y el dogma de su transmisión a todos los hombres explican por sí solos esta psicología anormal y trastornada que tenemos. El dominio del cuerpo es efecto del pecado. Pero el pecado no ha cambiado nada de lo que se refiere al orden y Malebranche mostrará que esa anomalía es la consecuencia de las propias leyes universales, sin que Dios haya tenido que modificar su conducta para con el hombre después del pecado.

3. LA NATURALEZA HUMANA

Malebranche admite en el alma unas facultades que le pertenecen, con independencia de sus relaciones con el cuerpo: el *entendimiento*, facultad de recibir las ideas, y la *inclinación*, que es como el movimiento natural del alma. Como no tenemos una idea clara y distinta del alma, esas dos facultades sólo pueden ser comprendidas por analogía con las modalidades de la extensión, único objeto de idea clara y distinta; el entendimiento es al alma lo que la figura es al cuerpo, y la inclinación, lo que el movimiento es al cuerpo. Tanto antes como

después del pecado esas facultades se ejercen siempre acompañadas de ciertas modificaciones del alma, debidas a su unión con el cuerpo. Jamás hay intelección que no vaya acompañada de imágenes procedentes de los sentidos, de la misma manera que no hay inclinaciones que no vayan acompañadas de pasiones, ya que las pasiones son respecto a las inclinaciones, como los sentidos respecto al entendimiento puro. Las inclinaciones son idénticas en todos, igual que el entendimiento; por el contrario, hay una inmensa variedad de pasiones y de sensaciones, según los individuos. Antes del pecado, la imaginación estaba al servicio del entendimiento y las pasiones al servicio de las inclinaciones rectas. Como es sabido, en la psicología cartesiana la imagen tiene un doble papel: a veces es causa de error, como cuando los sentidos nos engañan a propósito de la distancia del sol, y a veces ayuda al intelecto, que utiliza por ejemplo líneas rectas para representar cantidades abstractas. Malebranche se refiere a un estado, anterior a la caída, en el que la imagen era siempre una ayuda de la que el hombre, capaz de dirigir su atención a lo que quisiera, podía apartar las sensaciones inútiles o perjudiciales.

Lo mismo ocurre con las pasiones: la pasión supone una previa determinación de la inclinación o voluntad hacia un objeto que el entendimiento le presenta como bueno, o bien hacia el objeto contrario del que el entendimiento le presenta como malo, determinación acompañada de sentimientos de amor, deseo o aversión. Sólo entonces nace la pasión; en virtud de la unión del alma y el cuerpo, los espíritus animales se mueven de modo que sitúan al cuerpo en la disposición necesaria para adherirse al bien o para evitar el mal; y de ese movimiento nace en el alma una emoción acompañada de sentimientos de amor o de odio mucho más vivos que los que seguían a la mera inclinación. Las pasiones pertenecen, pues, al orden de la naturaleza y, antes del pecado, no tenían más función que reforzar las inclinaciones rectas; pero después reforzarán de la misma manera y según las mismas leyes a las inclinaciones convertidas en malas y depravadas.

Por tanto, el pecado no crea la unión del alma y el cuerpo, cuyas leyes permanecen idénticas antes y después de la caída, sino que tiene por efecto convertir esa unión en dependencia. De ahí se deduce que el entendimiento, aunque no haya participado en el pecado, que es un resultado de la libre iniciativa de la voluntad, se verá afectado por él, en la medida en que su ejercicio depende de la atención, que es una facultad de la voluntad; aunque no pierda ninguna de sus ideas claras y distintas, se verá constantemente sumergido en el piélago de las imágenes. Malebranche describe ese estado en la *Investigación de la verdad,* cinco de cuyos seis libros están dedicados a buscar las causas de error en los sentidos, la imaginación, el entendimiento, las inclinaciones y las pasiones.

El hombre somete a los sentidos sus juicios sobre las cosas mate-

riales; cree, equivocadamente, que los sentidos le proporcionan las cualidades reales de las cosas, cuando en realidad expresan las relaciones de las cosas con el propio cuerpo. La imaginación depende ante todo de la constitución del cerebro; las fibras demasiado delicadas, como las de las mujeres, impiden toda aplicación de espíritu porque no pueden resistir la invasión de las imágenes; las fibras de los viejos, demasiado duras, no permiten que se fijen las nuevas imágenes; el viejo está dominado por su pasado. La imaginación depende también de propiedades adquiridas por el cerebro: los espíritus animales siguen con más facilidad las rutas que ya han seguido alguna vez; de ahí esa especie de inercia espiritual que nos proporciona la ilusión de encontrar en las cosas nuevas aquéllas que ya conocíamos; de ahí también el absurdo respeto hacia la antigüedad, apoyado en las primeras e imborrables impresiones de la educación. Por último, el hombre que tiene una imaginación débil está en situación de dependencia respecto a los de imaginación fuerte; se ve arrastrado por poetas, oradores, escritores o simples narradores que le imponen imágenes y creencias. También el entendimiento tiene sus errores, cuando no domina las imágenes; consisten principalmente en materializar abstracciones e introducir en las cosas todas las potencias o fuerzas ocultas, que la escolástica toma como explicaciones.

La depravación de la inclinación por el pecado original es el fundamento de nuestros errores. Para Malebranche, inclinación, voluntad y amor son todo uno: ese movimiento del alma no es captado por una idea clara y distinta, menos aún que cualquier otra facultad anímica; pero se comprende que Dios teniendo su fin en sí mismo, no haya podido dar al alma otro impulso que el impulso hacia el orden universal, hacia el bien general. «El deseo de la beatitud formal o del placer en general constituye el fondo o esencia de la voluntad en cuanto que es capaz de amar el bien». Ese impulso encierra en sí el amor de sí mismo: «Dios quiere que queramos la perfección de nuestro ser por el amor invencible que siente hacia el orden inmutable». En las controversias teológicas sobre el quietismo, Malebranche tomó partido decididamente contra los partidarios del amor desinteresado que pretendían que el amor verdadero de Dios excluye el amor de sí. Al contrario, el amor de Dios tiene su raíz en el amor de sí. «Por este amor (natural, que Dios pone en mí para mí), si uso bien de él, en lugar de complacerme a mí mismo, como el sabio de los estoicos, no lo busco sino a él, no tiendo sino a él». El mal uso de este amor es precisamente el pecado. Puesto que Dios ha dado al hombre un movimiento que lo lleva hacia el bien universal, éste tiene siempre la fuerza necesaria para ir más allá de los bienes particulares que le presenta su entendimiento; pero supongamos que detiene su voluntad en este bien particular: entonces peca. El pecado es, pues, una especie de desfallecimiento de la voluntad que no utiliza todo su poder. Entonces, el autén-

tico amor de sí es sustituido por el amor propio y la concupiscencia. El hombre desvía hacia un bien particular la fuerza que se le había dado para el bien universal. El hombre es libre para seguir o no el impulso divino; y libre también para detenerlo y desviarlo; en esos dos casos, esa libertad no es ya la creación de una fuerza, porque se sabe que, en física cartesiana, la desviación de un movimiento no exige ninguna fuerza suplementaria.

Entre esas inclinaciones desviadas, generadoras de errores, se encuentran, sobre todo, el deseo de la ciencia, que nos impulsa a superar los límites de nuestro espíritu, el deseo de parecer sabios, que produce la afición a la paradoja, y también las amistades particulares, que nos hacen aprobar sin crítica los pensamientos de otro.

A falta de una idea clara y distinta del alma, el dogma del pecado original permite a Malebranche obtener, en psicología, un resultado parecido al que obtuvo Descartes en física. Gracias a la idea clara y distinta de la extensión, Descartes sustituyó la confusión de las cualidades sensibles por una física mecanicista en la que el espíritu procede de manera ordenada; gracias al dogma del pecado original, Malebranche se remite, para comprender las desordenadas complicaciones de nuestra vida interior, a una psicología normal en la que las relaciones del alma con Dios y con el cuerpo se definen de acuerdo con el orden natural de las cosas: el alma es, entonces, sujeto de Dios y domina al cuerpo. Ese dogma le sirve, por tanto, como los demás, para introducir orden y razón en su interpretación del universo.

De esta concepción de la naturaleza humana depende por completo su moral. «La moral demostrada y explicada por principios es al conocimiento del hombre lo que el conocimiento de las líneas curvas es al de las líneas rectas», lo que Apolonio y Arquímedes son a Euclides. Las matemáticas tienen su fuente en las relaciones de magnitud que el espíritu contempla en el Verbo divino; la moral se deriva de la contemplación de relaciones de perfección, que son tan inmutables y ciertas como las relaciones de magnitud: puedo ver con la misma claridad que dos y dos son cuatro y que el espíritu es superior a la materia o que un animal es más apreciable que una piedra y menos que un hombre. La virtud moral tiene su punto de partida en un esfuerzo de atención que se ve obstaculizado por el pecado y que quizá sería imposible sin la ayuda de la gracia, y que nos permite ver el orden inmutable de las perfecciones y adaptar a éste nuestra conducta de la misma manera que Dios adapta la suya. La dificultad estriba en «suspender siempre su consentimiento hasta que aparezca la luz». Un acto no será meritorio ni nos justificará ante Dios sino cuando haya sido realizado por amor al orden, apoyado en la visión de las relaciones de perfección. El amor al orden es común a todos los hombres y subsiste hasta en los más pecadores; pero la depravación de nuestras inclinaciones nos hace imposible la visión del orden y sólo la me-

ditación interior, con la correspondiente suspensión de la acción, puede luchar contra esta depravación.

Las virtudes cardinales son, pues, la fuerza y la libertad de espíritu; fuerza que consiste «en ejercitar el espíritu para conquistar la vida del espíritu», es decir, en no dejarse llevar por el sentimiento, sino en llegar a las ideas claras; libertad que consiste en oír en todas partes los juicios del mundo y «entrar en sí mismo en todo momento, para escuchar si la verdad interior mantiene el mismo lenguaje». Son virtudes muy distintas de las falsas virtudes de los paganos: «El que sufre las ofensas que se le hacen no suele ser ni moderado ni paciente; es su pereza lo que lo inmoviliza y su orgullo estoico lo que lo consuela». La creencia íntima de Malebranche es que el esfuerzo de voluntad es imposible sin la meditación sobre el orden, de la misma manera que, en las ciencias, todo el trabajo del entendimiento resulta estéril sin el método.

4. LAS CAUSAS OCASIONALES

Como hemos visto, hubo muchos cartesianos que llegaron antes que Malebranche a la teoría de las causas ocasionales. Considerar al cuerpo físico como idéntico a la simple extensión equivalía a decir que la fuerza motriz no pertenece al cuerpo, ya que no está contenida en la noción de extensión. De hecho, Descartes ponía en Dios la causa primera del movimiento y, adoptando la tesis de la creación continua, admitía que esta acción divina debía renovarse en cada instante del tiempo. Por otra parte, en la sustancia, concebida al estilo cartesiano, los modos (idea o sentimiento en el pensamiento, movimiento en la extensión) implican siempre la sustancia, pero la sustancia no implica jamás la existencia efectiva de tal o cual modo, porque esa existencia se debe a una causa eficaz extraña a la sustancia; ésta (a diferencia de la sustancia de Aristóteles o de Leibniz) recibe sus modos sin producirlos. Por último, la distinción entre alma y cuerpo, tal como la presenta Descartes, hace ininteligible cualquier tipo de interacción entre esas dos sustancias, y la correspondencia que existe entre ellas, en las sensaciones, las pasiones o el acto voluntario, exige la apelación a una causa superior a ambas. Más profundamente aún, hay que señalar que el tipo de la inteligilibilidad matemática consiste en unas relaciones constantes que no contienen en sí idea alguna de potencia eficaz.

Estas eran las razones que aducía Malebranche contra la creencia vulgar en la existencia de potencias eficaces en las criaturas. Porque sólo podemos juzgar una cosa por su idea, y está claro que la extensión no implica ninguna fuerza motriz ni capaz de producir modificaciones en el alma. Pero Malebranche iba más lejos en su análisis: con-

siderando en sí misma la idea de causa eficaz o de poder de actuar, mostraba que esa noción encierra algo de divino; porque «la causa verdadera es aquella en la que el espíritu percibe una unión necesaria entre ella y su efecto». Ahora bien, esa condición sólo se da en la voluntad de un ser todopoderoso. En el fondo, toda causalidad verdadera es creadora: decir que el cuerpo puede modificarse por su propia fuerza equivale a decir que es capaz de crearse con modificaciones diferentes de las que Dios quiso darle.

La creencia en la eficacia de las causas naturales es, pues, el origen del paganismo, una de cuyas formas es la doctrina de Aristóteles. Señalemos que sólo gracias a este análisis podía negar Malebranche toda causalidad eficaz en el alma, aunque no tuviese idea clara de esa sustancia; incluso, llegando mucho más lejos que sus precursores, le negaba, no sólo todo poder sobre el cuerpo, sino todo poder sobre sí misma (ya hemos visto que la libertad no era un verdadero poder del alma), situando así en el mismo plano la exigencia filosófica de inteligibilidad y la noción religiosa de impotencia de la criatura.

La afirmación de que sólo Dios es causa eficaz no es todavía la teoría de las causas ocasionales, sino sólo su condición. Una afirmación de ese tipo, en los teólogos musulmanes del siglo IX, introducía la discontinuidad y lo arbitrario en el universo. Pero el Dios de Malebranche es un Dios que ama el orden y procede por los medios más simples; actuará, pues, mediante decretos inmutables y de acuerdo con las leyes universales. Esas leyes producirán, por lo demás, resultados muy variados, de la misma manera que una función matemática, permaneciendo idéntica a sí misma, tomará tantos valores diferentes cuantos se le den a la variable. Aquí la variable es tal o cual acontecimiento particular; por ejemplo, el encuentro de dos cuerpos que chocan en tales o cuales condiciones; la constante son las leyes de comunicación de los movimientos, en virtud de las cuales los cuerpos deben adoptar, en determinado momento, unas velocidades y una dirección determinadas: entonces se dice que el choque es la *causa ocasional* o *natural* del movimiento. Una *causa natural* no es, pues, una causa real y verdadera, sino sólo una causa ocasional y que determina al autor de la naturaleza a actuar de tal o cual manera en tal o cual circunstancia: Dios adapta así de modo constante la eficacia de su acción a la situación de su criatura; y eso es todo lo que pide la experiencia, que no exige en modo alguno un poder de actuar sobre la naturaleza sino sólo una vinculación constante entre sus modalidades.

Es claro que para descubrir esa vinculación constante es indispensable la experiencia. Decir que Dios tiene una voluntad constante no es decir todavía cuál es esa voluntad. En Descartes, esas leyes se deducían de la regla de la conservación del movimiento, apoyada a su vez en el principio de «que la acción del creador debía llevar el carácter de su inmutabilidad». «Sin embargo, dice Malebranche, la experiencia

nos ha convencido de que Descartes se equivocó, no porque el principio metafísico de su opinión fuese falso, sino porque la conclusión que de él sacaba no es verdadera, aunque a primera vista parece muy verosímil»[6]. Malebranche modificó así, en 1698, ante las críticas de Leibniz, las leyes del choque que, en la primera redacción de la *Investigación*, basaba en el principio de conservación del movimiento.

En Malebranche, la noción de causa ocasional está, pues, estrechamente unida a la de ley. Cuando, al hablar de la unión de alma y cuerpo, Malebranche decía que Dios ha establecido, en la sensación o en la pasión, ciertas modificaciones del cuerpo, que son causas ocasionales de ciertas modificaciones del alma, o, en la voluntad, ciertos pensamientos que son causas ocasionales de ciertos movimientos, estaba explicando con ello la existencia de leyes de la unión del alma y el cuerpo, leyes que intentó determinar en las investigaciones psicofisiológicas, tan importantes en su obra. Más aún: en el alma, un pensamiento es la causa ocasional de otro y, por tanto, también hay en el alma leyes constantes. Malebranche señaló una: la que dice que el esfuerzo de atención va acompañado de la percepción de ideas claras. Por último, en lo que se refiere a la gracia, ningún hombre está justificado por sí mismo sino en virtud del mérito que le ha conferido la gracia; pero sus acciones (plegarias o buenas obras) son las ocasiones de que Dios le conceda esa gracia, según ciertas leyes que, por lo demás, nos son desconocidas.

El ocasionalismo, lejos de suponer, como le reprochaba Leibniz, un «perpetuo milagro», resulta, pues, inseparable de un determinismo cuyas leyes fijan con rigor la serie de los acontecimientos[7].

5. LA NATURALEZA DEL CONOCIMIENTO Y LA VISION EN DIOS

No ha habido filósofo inspirado en Descartes que no haya estudiado los «géneros del conocimiento»; pero al tomar a la idea clara y distinta como modelo del conocimiento perfecto, como hacía Spinoza, consideraban a todos los demás conocimientos como ideas oscuras y confusas. Malebranche introdujo grandes innovaciones en este aspecto. La noción de idea oscura y confusa, la tesis de que todo lo que no es conocimiento por idea clara y distinta es conocimiento por idea oscura y confusa, no aparece ya en él: todo lo que no es conocido por idea clara y distinta no es conocido, en absoluto, por idea alguna. Hay en ello una crítica implícita al cartesianismo, que supone

[6] *Ibid.*, t. II, p. 397.

[7] Textos principales: *Recherche de la verité*, aclaración XV, t. II, p. 435; libro VI, 2.ª parte, cap. III; *Meditations chrétiennes*, V y VI; *Entretiens*, VII.

una noción de idea bastante diferente de la de Descartes, para quien las ideas eran las «imágenes» de las cosas, que contenían «objetivamente» lo que las cosas contenían «formalmente», siendo la existencia objetiva un grado inferior a la existencia formal. Malebranche no acepta esa distinción, que le parece oscura; el único sentido que da a la palabra *idea* es el sentido platónico de arquetipo o modelo; y sólo en este sentido las ideas representan a las cosas, aunque hay que juzgar a las cosas según sus ideas. A partir de ahí era inevitable que Malebranche admitiese tres maneras de conocer que no estaban en la misma línea: el conocimiento de las cosas por sí, como el que tenemos de Dios, porque Dios, evidentemente, no tiene arquetipo, y lo infinito sólo puede verse en sí mismo; el conocimiento por conciencia o sentimiento interior que tenemos de «todas las cosas que no se distinguen de nosotros», único conocimiento que tenemos de nuestra alma; y por último, el conocimiento que tenemos de las cosas por sus ideas, conocimiento que conviene exclusivamente a las cosas diferentes de nosotros e incognoscibles por sí mismas; es el que tenemos de los cuerpos de la naturaleza; hay que entender que el conocimiento de los cuerpos de que habla aquí Malebranche no es el conocimiento razonado del físico, sino la percepción vulgar de los cuerpos exteriores.

Si las ideas son los arquetipos de las cosas a las que representan, Malebranche tenía que llegar inevitablemente a la célebre tesis de la *visión en Dios:* las ideas, en efecto, no pueden ser aquellas especies oscilantes que Demócrito situaba como intermediarias entre el cuerpo y el alma; tampoco son criaturas del alma, porque la idea, en cuanto no se es prisionero de los sentidos, aparece como una realidad mucho más verdadera que la cosa material a la que representa: tiene propiedades que el espíritu descubre en ella y que, en cierto modo, se le resisten; la idea del cuadrado y la del cubo son dos cosas realmente diferentes; hacer depender esas realidades de un acto creador del espíritu equivaldría a darle a éste la omnipotencia de Dios. Tampoco se puede decir que esas ideas sean innatas en el alma; porque, en la sucesión de nuestras percepciones, se presentan al alma una detrás de otra; aun admitiendo que estuviesen todas presentes en ella, habría que concederle el poder de escoger entre semejante caos. Queda, pues, por eliminación, una sola hipótesis posible: que las ideas sean vistas en Dios. Dios tiene, efectivamente, en sí las ideas de todos los seres que ha creado; además, el alma humana está unida inmediatamente a Dios, y jamás percibe el ser particular y determinado sino como una limitación en el ser infinito; por último, Dios actúa por los medios más simples, descubriéndonos en sí la idea de un cuerpo exterior con motivo de la impresión que ese cuerpo produce, exteriormente, sobre nuestro propio cuerpo.

La visión en Dios fue objeto de ardiente polémica con los carte-

sianos Arnauld y Régis, ya que siempre se criticaba a Malebranche en nombre de Descartes. Arnauld, bastante mal dispuesto frente a las tesis de Malebranche sobre la gracia, había dejado a pesar de todo sin respuesta el *Tratado de la naturaleza y de la gracia* (1680) que Malebranche le había hecho conocer un año antes; y su polémica se desencadenó con el libro *Las ideas verdaderas y las falsas* (1683), contra la visión en Dios; hasta 1685 no atacó al sistema de la gracia. Régis, que había mantenido la opinión de Arnauld sobre las ideas en su *Sistema de filosofía*, sostuvo un enfrentamiento con Malebranche en 1964, a propósito de las ideas. En la larga serie de réplicas y contrarréplicas se repitieron frecuentemente los mismos argumentos. Entre Malebranche y sus adversarios había un postulado común, procedente de Descartes; Arnauld lo formulaba así: «Es muy cierto que son nuestras ideas [y no los cuerpos] lo que vemos de modo inmediato y son objeto inmediato de nuestro pensamiento». A nadie se le ocurría negar que el conocimiento de los cuerpos se realiza mediante ideas; se trataba sólo de determinar la naturaleza y el origen de esas ideas. Según Arnauld, la idea de un objeto no es diferente de la percepción que el alma tiene de ella; el objeto conocido es idéntico al acto por el cual se le conoce; esa cosa única que es la percepción-idea sólo tiene dos relaciones: una con el alma a la que modifica (percepción) y otra con la cosa percibida, en tanto que está objetivamente en el entendimiento (idea); la existencia objetiva designa la manera en que «los objetos acostumbran a estar en el espíritu», «manera de estar mucho más imperfecta que aquélla por la que el objeto está realmente en la existencia». Ahora bien, la percepción, y Malebranche lo admitía, es una modificación del alma; la idea es también, pues, una modificación del alma. A partir de ahí, el origen de esas ideas se explica sufientemente por la facultad de ver los cuerpos, con la que Dios ha creado a nuestra alma. Por lo que se refiere a la visión en Dios, encierra una gran dificultad, ya que obliga a admitir que en Dios hay tantas ideas particulares como cuerpos, con sus correspondientes modalidades contingentes.

Malebranche respondió a esos dos puntos; al primero, con la distinción entre la percepción y la idea; al segundo, con la teoría de la extensión inteligible.

La diferencia entre la idea y la percepción, escribía Malebranche a Régis, me parece tan clara «como la que hay entre lo que conocemos y nosotros, que conocemos». Pero el contraste es sorprendente: nosotros, que conocemos, no tenemos de nosotros mismos ninguna idea clara y distinta; nuestras modalidades, como el placer o el dolor o incluso como la percepción que tenemos de nuestras ideas, son para nosotros mismos oscuras; la sustancia del hombre, lejos de aclararlo, le resulta ininteligible. Por el contrario, lo que conocemos, la idea, es clara y distinta; y la conozco como algo distinto del alma; conoz-

co, por ejemplo, la idea de un cuadrado, con sus propiedades, como algo distinto de mí mismo, lo cual sería imposible si fuese un modo de mi alma, ya que no se puede captar el modo sin la sustancia. Para que la tesis de Arnauld pudiese ser demostrada, haría falta lo imposible: ver la idea en el alma tan claramente como la redondez en la extensión.

La respuesta a la primera cuestión es, por lo demás, solidaria de la respuesta a la segunda; porque si se puede demostrar que el alma percibe realmente, no ya cuerpos finitos, limitados y contingentes, como pensaba Arnauld, sino una extensión inteligible infinita, se deducirá que la idea es al alma como lo infinito a lo finito; el alma, que es finita, no tiene capacidad alguna para producir un modo como la extensión inteligible, que es infinita. «Lo que es finito no tiene realidad suficiente para representarse lo infinito».

Esta razón sólo tiene validez si el verdadero objeto de la percepción de los cuerpos está constituido, no por tantas ideas particulares como cuerpos hay, sino por una idea única: la de la *extensión inteligible*. Para entender el pensamiento de Malebranche en este punto es indispensable recordar que, según Descartes, la extensión es anterior a los cuerpos singulares, que no son sino limitaciones de ella. Tanto en física como en geometría, el cuerpo se determina por cierto límite en una extensión preexistente. Nuestro conocimiento del mundo físico no va, por tanto, de las partes al todo; no consiste en yuxtaponer entre sí cuerpos finitos cuya suma es el mundo, sino que va del todo a las partes, y sólo puede comenzar por lo infinito. Por lo demás, según Malebranche, hay una especie de ley universal del conocimiento: todo conocimiento particular se desprende, en cierto modo, de un fondo de infinito al que determina; así, una idea general no es en modo alguno el resultado de cierta suma de ideas particulares, ya que conviene a una infinidad de esas ideas; implica, pues, además de las ideas particulares que son como sus ejemplos, la idea del ser universal o infinito que se extiende de algún modo sobre las ideas particulares; esa generalidad no puede ser extraída de nosotros mismos, que somos seres particulares. La percepción de los cuerpos exteriores obedece, pues, a una regla general, apoyándose en la visión de la extensión inteligible que constituye, según la física cartesiana, el arquetipo del mundo de los cuerpos, la única idea que debemos consultar para saber lo que son. Aquí, como en todo conocimiento, el pensamiento de lo infinito va siempre por delante, y no puede existir, además, sino gracias a la unión inmediata del alma con Dios. No es que el alma comprenda lo infinito: se puede percibir lo infinito sin comprenderlo; es decir, que el cuerpo particular se limita para nosotros a una extensión que percibimos como ilimitada, pero cuya infinidad positiva no es aprehendida por eso.

Pero la tesis epistemológica se refleja forzosamente en una tesis

teológica que sería motivo de nuevos ataques; la extensión inteligible no es una criatura, puesto que es infinita; está, por tanto, en Dios. Pero si todo lo que está en Dios forma parte de su esencia, ver la extensión inteligible equivale a ver la esencia misma de Dios: consecuencia inaceptable, pero necesaria, que los adversarios reprocharon a Malebranche y a la que éste respondió utilizando una noción del infinito tomada de las matemáticas. En la ciencia del siglo XVII la noción del infinito se convirtió en una noción relativa: hay infinitos de diferentes órdenes, cada uno de los cuales es infinito sólo en relación con otro: una línea finita, por ejemplo, puede pasar por una suma infinita de líneas infinitesimales. La palabra *infinito* no significa forzosamente, por tanto, el todo de la realidad. Sólo Dios está por encima de esta infinitud relativa, puesto que contiene a todo ser; considerado en sí mismo, es infinitamente infinito. Pero la extensión inteligible es simplemente el arquetipo de los cuerpos y, por consiguiente, Dios no está en ella considerado en sí mismo, sino únicamente en su relación con las criaturas materiales posibles. Al verla, pues, no vemos la esencia de Dios: «Quien dice esencia, dice ser absoluto [infinitamente infinito] que no representa nada finito», mientras que no vemos la sustancia de Dios sino «tomada en relación con las criaturas o en tanto que participable por ellas».

En la tesis de la visión en Dios del mundo inteligible quedaba una singularidad que sorprendió a los contemporáneos. Descartes sólo había llegado a plantear la extensión como principio de física después de haber descartado, mediante la duda metódica, las percepciones sensibles. Ese conocimiento absolutamente intelectual, mediante la noción de la extensión, excluía, por tanto, la percepción común. Pero lo que Malebranche quería explicar era precisamente esa percepción común; ahora bien, si la extensión inteligible puede ser el principio del conocimiento intelectual en física, no se entiende cómo, siendo una, continua, sin variación ni modificación y privada de cualquier propiedad sensible, puede producir esa variedad de percepciones que nos hace ver una multitud de cuerpos separados y dotados de cualidades sensibles que los distinguen. La respuesta de Malebranche consiste en realizar la operación inversa de la que había hecho Descartes. Este había aislado la extensión del resto de la percepción sensible. Malebranche considera aparte estas dos cosas: primero la extensión y, después, las sensaciones de color, olor, etc., que, tomadas en sí, en cuanto cualidades, no tienen nada de extensión. Subraya su oposición: la extensión es el objeto de una idea; las sensaciones, por el contrario, son pura y simplemente modalidades del alma, sentimientos que no nos hacen conocer nada. Es inútil, por ejemplo, dirigirse a la sensación de sonido para saber realmente lo que es el sonido, ya que la acústica deja a un lado cualquier sensación sonora para sustituirla por el estudio de relaciones matemáticas inteligibles. Aunque las

sensaciones-sentimientos no nos proporcionan ningún conocimiento de las cosas, están unidas según unas leyes precisas (leyes de la unión del alma y el cuerpo) a los estados de nuestro cuerpo y a sus relaciones con los cuerpos exteriores; aunque esos cuerpos sean las causas (ocasionales) de nuestras sensaciones; tales leyes, establecidas en beneficio de la conservación del cuerpo, advierten al alma de los peligros que puede correr.

Una vez establecida esa disociación, más rigurosamente aún que en Descartes (ya que la sensación no es tampoco un conocimiento confuso, sino que no es conocimiento en absoluto), queda por ver cómo se unen los dos elementos para producir la percepción exterior. La percepción del cuerpo es, ante todo, la de una figura inteligible en la extensión inteligible, y Dios aplica de distintas maneras la extensión inteligible a nuestro espíritu, según las diversas relaciones entre nuestro cuerpo y los cuerpos exteriores; las modalidades del alma o sensaciones, producidas en el mismo momento, se extienden en los cuerpos, y cada extensión limitada puede contener, además, muchas cualidades sensibles que, en cierto modo, se interfieren, ya que la propiedad de ser extenso no pertenece esencialmente a ninguna de ellas.

«El hombre ignora con frecuencia lo que cree saber y conoce bien ciertas cosas de las que cree que no tiene idea». Una prueba de ello es la percepción de los cuerpos: se cree que nos da a conocer un mundo exterior, cuando lo que hace en realidad es sólo ponernos en relación con el arquetipo de este mundo en Dios y con las modalidades de nuestra alma. De ahí se deduce que la existencia del mundo exterior no es dada de ninguna manera; esa existencia, además, no puede ser demostrada como existencia de una causa de nuestras sensaciones, ya que no captamos más eficacia que la de Dios; sólo puede ser establecida por la revelación de los libros sagrados.

Esta duda final fue el motivo de la última polémica de Malebranche, en su correspondencia con Mairan (1713-1714), que pretendía reducir su tesis a la de Spinoza. «La causa principal de los errores de este autor, escribía Malebranche, me parece que viene de que toma las ideas de las criaturas por las criaturas mismas, las ideas de los cuerpos por los cuerpos, y de que supone que se ven en sí mismos». Pero, según Mairan, es Malebranche el que se equivoca, ya que no puede hacer ver, entre la extensión inteligible que está en Dios y los cuerpos materiales extensos, otra distinción que la que había entre el atributo de Dios y el modo en Spinoza. «No hay, escribía, que dejarse deslumbrar por la palabra inteligible: las esencias de las cosas son puramente inteligibles», y no hay realmente ninguna distinción entre la extensión implicada en el concepto de cuerpo y la extensión llamada inteligible. «Los términos de esencia representativa, participable por los cuerpos y arquetipo de los cuerpos, que parecen salvar o suavizar la

consecuencia, se reducen, en sentido estricto, a los de la sustancia de los cuerpos».

Nada hay que permita llegar más a fondo en el sistema de Malebranche que esta crítica de Mairan. Para Arnauld o Régis, una idea es esencialmente representativa; su ser se limita al ser objetivo, al ser de una imagen de las cosas. Para Malebranche, la idea, al ser un arquetipo divino, es inteligible en sí, pero no es esencialmente representativa; sólo llegaría a serlo, si Dios, por su voluntad, quisiera crear seres según ese modelo; pero ni siquiera esa voluntad puede sernos conocida más que por revelación. El conocimiento que tenemos de los cuerpos, el conocimiento físico, al ser el de la única idea de extensión, es absolutamente independiente del conocimiento de su existencia, y es completo sin ese conocimiento.

Esta teoría nos libera del último lazo que parecía unir al espíritu a otra cosa que no fuera Dios. El espíritu no tiene que plegarse ya a la contingencia de una existencia independiente de él. Las únicas resistencias que encuentra, están en él mismo. Es en él donde se enfrentan el conocer y el sentir, las ideas y los sentimientos, la verdad interior, que es inmutable, y la inspiración personal, que cambia constantemente, la evidencia de la luz natural y la vivacidad del instinto. Los primeros de esos términos designan las facultades del espíritu que nos conducen a la verdad; los segundos, las que nos han sido dadas para la conservación de nuestro cuerpo. El error del hombre consiste en confundirlos; y la tarea del filósofo, en distinguirlos cada vez con más claridad.

6. LOS MALEBRANCHISTAS

A pesar de sus poderosos adversarios, la filosofía de Malebranche tuvo, a finales del siglo XVII, un gran éxito entre las gentes de mundo y en las universidades, como también entre los miembros del Oratorio y los benedictinos y jesuitas. Ilustres damas, como M. de Grignan, fueron lectoras asiduas suyas; la sobrina de Malebranche, M. de Vailly, reunía semanalmente en su salón a los malebranchistas de París. El mismo, miembro de la Academia de Ciencias, tuvo entre los oratorianos partidarios convencidos, como el marqués de l'Hôpital, uno de los promotores del cálculo infinitesimal, el matemático Carré, para quien, según Fontenelle, «toda la geometría no era sino un escalón para llegar a su querida metafísica», el ingeniero Renauld d'Elissagaray y muchos geómetras que seguían siendo partidarios de la física cartesiana.

Era difícil sostener públicamente en las congregaciones las ideas de Malebranche, muchas de cuyas obras fueron incluidas en el Indice en 1709 y en 1714. Thomassin, oratoriano (1619-1695), autor de los

Dogmas teológicos cuyo segundo volumen se titula *Sobre Dios y sus propiedades,* gran lector de Platón, Plotino, Proclo y Dionisio Areopagita, siguió la tradición de los eruditos del Renacimiento, encontrando entre los filósofos «la misma sabiduría eterna que ha dictado la ley evangélica»; y, aunque nunca citó a Malebranche, recibió probablemente su influencia, sobre todo cuando atribuía a Platón la doctrina de que los primeros principios subsisten eternamente en el verbo divino y están constantemente presentes en todas las naturalezas intelectuales cuando quieren aplicarse a ellas.

La vida de Malebranche acabó en la época en que el empirismo de Locke y la metafísica de Newton estaban ya a punto de triunfar. Sin embargo, a lo largo del siglo XVIII existió tanto en Inglaterra como en Francia una corriente de pensamiento antisensualista. Una corriente que aparecía en Montesquieu, como vemos en sus *Cartas persas:* «La justicia es una relación de conveniencia entre dos cosas. Esa relación es siempre la misma, sea cual sea el ser que la considere, tanto si es Dios como si es un ángel o un hombre» (Carta 81). J. J. Rousseau cuenta que, en 1736, se inició en la filosofía a través de libros que «mezclaban la devoción con las ciencias, como los del Oratorio y los de Port-Royal»; en especial, «leyó y releyó cien veces» las *Conversaciones sobre las ciencias* de Bernard Lamy (1640-1715). Este oratoriano exaltaba en su *Discurso de la filosofía,* incluido en la tercera edición (1709), la doctrina malebranchista de la percepción externa, que muestra, mejor que ninguna otra, la dependencia exclusiva del hombre con respecto a Dios.

La literatura a la que se refería Rousseau era, efectivamente, abundante y debía ser muy leída. En ella podemos situar la obra de Roche, *Tratado de la naturaleza del alma y del origen de sus conocimientos, contra el sistema de Locke y de sus partidarios* (1715). Lelevel, partidario decidido de Malebranche, escribió *La verdadera y falsa metafísica* (1694) contra las tendencias empiristas del cartesiano Régis. Se desencadenaron además muchas polémicas en torno al tema de la eficacia divina y la acción de las criaturas. Un malebranchista como Fédé (*Meditaciones metafísicas sobre el origen del alma,* 1683), parecía inclinarse hacia el spinozismo al atribuir a las criaturas una «duración infinita» a causa de su unión con la inmensidad divina. Se critica en todo caso la armonía preestablecida de Leibniz que, siguiendo a Lefort de Morinière (*La ciencia que hay en Dios,* 1718), y según el benedictino François Lamy (*El conocimiento de sí mismo,* 1701), concedía demasiado a la acción humana. En las *Cartas* escritas en la *Europa sabia* (1718-1719) por el consejero de Châtelet, Miron, se defiende, sin embargo, a Malebranche, como contra una calumnia, de haber negado el libre albedrío. El jesuita André (1675-1764) fue, a pesar de las persecuciones que sufrió, fiel discípulo de Malebranche, cuya biografía escribió. Su *Ensayo sobre lo bello* y sus *Discursos* difundie-

ron el espíritu de la doctrina del maestro y sostuvo que la filosofía de Aristóteles, enseñada corrientemente entre los jesuitas, esa filosofía «cuyo gran principio es que nada hay en el espíritu que no haya pasado por los sentidos, trastorna evidentemente todas las creencias y, sobre todo, la moral».

En Inglaterra tuvo lugar la misma polémica: Locke escribió en 1695 su *Examen de la opinión de Malebranche sobre la visión de todas las cosas en Dios.* En 1694 habían aparecido dos traducciones inglesas de la *Investigación de la verdad.* Y el malebranchista John Norris (1667-1711) criticaba el empirismo de Locke en la segunda parte de su *Ensayo sobre la teoría del mundo ideal o inteligible* (1701-1704), reprochando principalmente a Locke el plantear el problema del origen de las ideas antes de haber determinado su naturaleza. Norris estaba muy influido por la doctrina de san Agustín.

Durante el siglo XVII, las tesis antisensualistas y malebranchistas fueron sostenidas en Italia por Mattia Doria (*Defensa de la metafísica contra Locke,* 1732), por Angelo Fardella (*La naturaleza del alma humana según san Agustín*), por el cardenal Gerdil (*Inmaterialidad del alma, demostrada contra Locke,* 1747 y después *Defensa de la opinión del P. Malebranche sobre el origen y naturaleza de las ideas, contra el examen de Locke*). En Francia, las defendieron el cardenal Polignac (*Anti-Lucrèce,* 1747), el abate Terrasson (a quien Bovullier atribuye, quizá equivocadamente, el *Tratado de lo infinito creado,* publicado bajo el nombre de Malebranche en 1769); ese tratado sostenía que la materia es infinita, que el espíritu es infinito, que hay una infinidad de mundos, habitados por seres semejantes al hombre y tantas encarnaciones de Dios como mundos y, por último, que la duración de los mundos es infinita); finalmente, el abate Lignac (*Elementos de metafísica,* 1753; *Testimonio del sentido íntimo,* 1760) se mantuvo firme partidario de las causas ocasionales.

BIBLIOGRAFIA

I

AMBROSIUS VICTOR (P. André Martin): *Philosophia christiana,* I-VI, Paris, 1671.
ANDRÉ, I.: *De la vie du R. P. Malebranche, prêtre de l'Oratoire,* ed. P. Ingold, Paris, 1886. Cf. P. Ingold, *Essai de bibliographie oratorienne,* Paris, 1880-1882.
GOUHIER, H.: *Malebranche: textes et commentaires,* Paris, 1929.
MALEBRANCHE, N.: *Oeuvres complètes,* ed. D. Roustan-P. Schrecker, Boivin, Paris, 1938; ed. A. Robinet, 20 vols., J. de Vrin, Paris, 1958-1965; ed. G. Rodis-Lewis, Gallimard, Paris, 1979.
—*Recherche de la vérité,* I-II, ed. F. Bouillier, Paris, 1880; ed. G. Lewis, Paris, 1945-1946.
—*Entretiens sur la métaphysique,* ed. J. Simon, Paris, 1871; ed. P. Fontana, Paris, 1922.

—*Meditations chrétiennes*, ed. J. Simon, Paris, 1871; ed. H. Gouhier, Paris, 1928.
—*Traite de morale*, ed. H. Joly, Paris, 1882.
—*Correspondance avec Mairan*, en V. Cousin. *Fragments de philosophie cartésienne*, Paris, 1852.
—*Correspondence inédite*, en E. A. Blampignon, *Etude sur Malebranche*, Paris, 1862.
—*Conversaciones sobre metafísica*, I-III, trad. A. Zoraya, Madrid, [2]1921.
ROBINET, A.: *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, Paris, 1955.
—*Système et existence dans l'oeuvre de Malebranche*, Paris, 1965.
STIELER, G.: *Malebranche*, Rev. de Occidente, Madrid, 1931.

II

BLAMPIGNON, E.-A.: *Etude sur Malebranche*, Paris, 1862.
BLONDEL, M.: «L'anticartésianisme de Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1916).
BOUILLIER, F.: *Histoire de la philosophie cartésienne*, Paris, 1868, t. II, pp. 15-207.
BOUTROUX, E.: «L'intellectualisme de Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1916).
CUVILLIER, A.: *La mystique de Malebranche*, Paris, 1954.
DELVOS, V.: *Etude de la philosophie de Malebranche*, Alcan, Paris, 1924.
—*Figures et doctrines de philosophes*, Paris, 1919.
GOUHIER, H.: *La philosophie de Malebranche et son expérience religieuse*, Paris, [2]1948.
—*La vocation de Malebranche*, J. de Vrin, Paris, 1936.
GUEROULT, M.: *Etendue et psychologie chez Malebranche*, Paris, 1939.
—*Malebranche*, I-III, Paris, 1955-1959.
HUBERT, R.: «Revue de quelques ouvrages récents sur la philosophie de Malebranche», *Revue d'Histoire de la Philosophie* (1927).
OLLÉ-LAPRUNE, L.: *La philosophie de Malebranche*, I-II, Paris, 1870-1872.
PILLON, F.: «L'évolution de l'idealisme au XVIII[e] siècle. Malebranche et ses critiques», *L'Année Philosophique* (1893-1896).
ROLLAND, E.; ESQUIROL, L.: «La philosophie chrétienne de Malebranche», *Archives de philosophie*, 14 (1938).
VIDGRAIN, J.: *Le christianisme dans la philosophie de Malebranche*, Alcan, Paris, 1924.

III

DREYFUS, G.: *Le volonté selon Malebranche*, Paris, 1958.
THAMIN, R.: «Le traite de morale de Malebranche», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1916).

IV

DUHEM, P.: «L'optique de Malebranche», *Revue de Metaphysique et de Morale* (1916).
MOUY, P.: *Le lois du choc des corps d'après Malebranche*, Paris, 1927.
NOVARO, M.: «La teoria della causalità di Malebranche», *Reale Academia dei Lincei* (1890).
PROST, J.: *Essai sur l'atomisme et l'occasionalisme dans le philosophie cartésienne*, Paris, 1907.

V

DELVOS, V.: «La controverse d'Arnauld et de Malebranche sur l'origine des idees», *Annales de philosophie chrétienne* (1913).
GAONACH, J. M.: *La théorie des idees dans la philosophie de Malebranche*, Rennes, 1909.
GOUHIER, H.: «La première polémique de Malebranche (avec Foucher)», *Revue d'Histoire de la Philosophie* (1927).
PILLON, F.: «La correspondence de Mairan et de Malebranche», *L'Année Philosophique* (1894).
RECUEIL DE TOUTES LES REPONSES DU P. MALEBRANCHE A M. ARNAULD: Paris, 1709. Cf. A. Arnauld, *Oeuvres philosophiques*, ed. J. Simon, Paris, 1843.

VI

BOUILLIER, F.: *Histoire de la philosophie cartésienne*, t. II, caps. XVII, XVIII, XIX, XXVII, XXVIII, XXX, XXXI.
COUSIN, V.: *Oeuvres philosophiques du P. André*, Paris, 1843.
RODIS-LEWIS, G.: «Un malebranchiste méconnu: Kéranflech», *Revue Philosophique*, 1 (1964), pp. 21-28.

CAPITULO VIII

LEIBNIZ

1. LA FILOSOFIA ALEMANA ANTERIOR A LEIBNIZ

En un opúsculo titulado *Aurora o comienzos de ciencia general,* Leibniz opone la práctica bárbara y primitiva de sacar fuego de la fricción de trozos de madera a la práctica sabia que lo extrae de los rayos del sol. «Por una parte, primero, la materia densa y terrestre, después, el calor y después la luz; por otra parte, primero la luz, después, el calor; y, finalmente, por él, la fusión de las materias más duras». El título del opúsculo, así como el simbolismo del fuego y de la luz, están tomados de Jacob Boehme. Estamos ante un universo mental muy diferente del de Descartes o Malebranche, y del que no se puede prescindir para entender a Leibniz.

Alemania se había presentado ya, con Eckart y Nicolás de Cusa, como el país del misticismo especulativo, frente al misticismo religioso o contemplativo de los países latinos. Ese misticismo, que se expresa en un lenguaje popular, estuvo representado a finales del siglo XVI por Valentin Weigel (1533-1588) cuyas obras no fueron publicadas hasta 1618, y, a comienzos del XVII, por Jacob Boehme (1575-1624). De todos los místicos alemanes se puede decir lo que dice de Boehme su más reciente historiador: «Boehme no ha buscado la gnosis, sino la salvación; el conocimiento le llegaría como por añadidura y con gran extrañeza suya» [1]. Pero, aunque querían salvarse ante todo, las condiciones en que se planteaban el problema de la salvación les condujeron a levantar amplias construcciones metafísicas, de donde más adelante tomarían los románticos sus modelos. Porque Weigel y Boehme fueron hostiles a la tesis luterana de la salvación por la fe, es decir, de una salvación que, apoyándose en los méritos de Cristo, nos llega de fuera; el hombre sólo conseguirá su salvación mediante una transformación íntima y efectiva, un auténtico renacimiento, que lleva consigo una representación de Dios y de la naturaleza humana que constituye una verdadera teosofía.

En Weigel, esa teosofía reposa sobre la idea de que Dios estaba al principio sin acción, sin voluntad, sin personalidad, y que, al crear,

[1] A. KOYRÉ, *La philosophie de Jacob Boehme,* Vrin, Paris, 1929, p. 30.

se revela en cierta manera a sí mismo y pone de manifiesto todos sus atributos. La criatura, por lo que contiene de la nada, tiene la posibilidad de apartarse de Dios, de replegar su voluntad sobre sí misma; la caída, la de Lucifer, la de Adán, es el verdadero infierno que está dentro de cada hombre caído. La originalidad de Weigel parece haber consistido en la descripción de dos modos de conocimiento, uno de los cuales corresponde al estado de la criatura caída (conocimiento natural) y otro al estado de la criatura salvada y devuelta a su origen (conocimiento sobrenatural). En el primero, el objeto (*Gegenwurf*) es pasivo respecto al hombre que lo conoce: «Conocimiento y juicio no están en el objeto, sino en el hombre que juzga lo que hay ante él». El objeto exterior no es más que la ocasión de este juicio; pero «ningún objeto puede juzgarse a sí mismo», ninguna verdad, ninguna sabiduría proceden del exterior. En el conocimiento sobrenatural ocurre lo contrario: el objeto, que es Dios, es totalmente activo y el hombre no tiene nada que hacer salvo esperar en silencio; sin embargo, también este conocimiento es interior, porque Dios está en nosotros y no es más que el conocimiento que Dios adquiere de sí mismo utilizando al hombre como instrumento. La salvación del hombre es, por tanto, como la última etapa del acto en el que Dios se conoce: el conocimiento sobrenatural es una transformación del ser.

El famoso Jacob Boehme no fue ni un predicador popular que intentase seguir las huellas de los pastores, ni un jefe de secta que buscase adeptos por todas partes. «Yo no frecuento a la plebe», decía, y, efectivamente, aquel hijo de acomodados campesinos de Lusace, convertido en dueño de una zapatería en Görlitz, tuvo sus amistades entre médicos, discípulos de Paracelso, de quienes tomó la ciencia, y entre nobles instruidos; y escribía «para dar testimonio de sus dones, su conocimiento y su experiencia», sin el menor espíritu de crítica ni de propaganda.

El punto de partida de Boehme es la experiencia del mal; la melancolía y la tristeza que le invaden al ver al impío tan feliz como el piadoso; su punto de llegada es el «gozo triunfante del espíritu», auténtico renacimiento que sigue a la iluminación que le permite entender la voluntad de Dios y librarse así de la tristeza.

Esa iluminación liberadora sugiere, en vez de fórmulas, una doctrina y se expresa, como es habitual, más por imágenes que por ideas. Lector asiduo de las Escrituras, Boehme recibió de ellas grandes imágenes, especialmente desarrolladas en el luteranismo: el Dios enojado del antiguo testamento, con su fuego vengador y destructor, y el Dios amor del evangelio; pero conocía también al Dios escondido, inefable, de los místicos. Amigo de los alquimistas, veía en la búsqueda de la transmutación de los metales en oro, mediante la calcinación, una imagen de la purificación por la que el alma caída obtiene su salvación.

Con el espíritu impregnado de estas imágenes, llegaba, como tantos otros, a la reflexión sobre este tema: ¿Qué relación hay entre el abismo sin fondo (*Ungrund*), la nada eterna, el absoluto sin esencia, que es absoluta libertad, y el Dios concreto, personal, que se conoce a sí mismo y ha creado el mundo? Con el *Ungrund* hay que suponer una voluntad de manifestarse, de revelarse a sí mismo. En cuanto a las condiciones de esa manifestación, Boehme las encuentra al reflexionar sobre la identidad entre el Dios enojado y el Dios del amor; el amor que une sólo puede existir gracias a la victoria sobre el odio, de la misma manera que la luz sólo puede existir gracias al calor que destruye la materia y la absorbe, o el oro puro, gracias a la calcinación de los elementos impuros: diversas imágenes para expresar un mismo esquema, cuya formulación abstracta es: «El *sí* supone el *no*». Esquema que Boehme utiliza constantemente, tanto para expresar la vida interior de Dios como su acto de creación o la vida de las criaturas.

Ese esquema sugiere una solución al problema del mal: puesto que el mundo creado expresa la naturaleza divina, debe haber en él un fondo oscuro, unas fuerzas en conflicto, un deseo egoísta, pero, por encima de todo eso y triunfante, una voluntad de orden y de armonía que lo subyugue. El mal está hecho para ser vencido; pero existe necesariamente. Sin embargo, a esta solución se opone otra: el hombre, que tiene en el fondo de su alma el deseo oscuro y el desorden, posee la libertad completa; puede imitar a Dios y subordinar el fuego del deseo a la luz del espíritu; pero también puede conceder la victoria a las fuerzas desordenadas; en eso consiste la caída, que conduce a una nueva manifestación de Dios como salvador. Aquí encontramos, pues, la ambigüedad fundamental entre el mal como condición necesaria del bien, imagen de la ira de Dios en la naturaleza, y la introducción de un mal pasajero y contingente por el hombre que, destinado a ser la imagen de Dios, ha borrado libremente los rasgos de esa imagen en su persona: una ambigüedad que no desaparecerá ni en Leibniz ni en la metafísica alemana del siglo XIX.

2. VIDA Y OBRAS DE LEIBNIZ

Gottfried Wilhelm Leibniz (1646-1716) estudió filosofía antigua con Thomasius en Leipzig, matemáticas con Weigel en Jena y jurisprudencia en Altdorf. En Nuremberg se afilió a la sociedad Rosa-Cruz; en 1670, gracias al barón de Boineburg, antiguo primer consejero privado del elector de Maguncia, llegó a ser consejero en la corte suprema del electorado. En 1672 fue encargado de una misión diplomática en París, y escribió una memoria proponiendo a Luis XIV que aniquilase el poderío otomano conquistando Egipto. En Francia se hizo amigo de Arnauld y estudió los trabajos matemáticos de Pascal, pro-

longando su estancia hasta 1676 (salvo un viaje en 1673 a Inglaterra, donde conoció a Boyle y al matemático Oldenbourg); en 1676 inventó el cálculo diferencial (Newton empleaba desde 1665 el método de las fluxiones). En 1676 volvió a Alemania, pasando por Inglaterra y Holanda (donde encontró a Spinoza), como bibliotecario y consejero del duque de Hannover, Johann Friedrich von Luneburg. Consagró parte de su tiempo a recopilar las fuentes de la historia de la casa de Brunswick y en 1701 empezó a publicar *Los escritores utilizables en la aclaración de los hechos de la casa de Brunswick.* Fundó en Leipzig las *Acta eruditorum* (1682) y en 1700 fue el primer presidente de la Sociedad de Ciencias de Berlín, que Federico I habría de convertir en Academia. No abandonó su idea de unir a los pueblos cristianos contra el oriente; fracasada su propuesta a Luis XV, se dirigió a Carlos XII y, después de la derrota de éste en Poltava, al zar Pedro el Grande, en 1711. Más tarde, vivió en Viena e intentó establecer una alianza entre el zar y el emperador. Murió en 1716.

Leibniz constituyó su filosofía en 1685; los escritos anteriores a esa fecha (*Arte combinatoria,* 1666; *Teoría del movimiento concreto y abstracto,* 1671) ignoraban todavía su doctrina fundamental de la sustancia individual, cuya exposición completa apareció en el *Discurso de metafísica* (1686).

La obra de Leibniz es un bosque espeso, lleno de innumerables opúsculos filosóficos, cada uno de los cuales reproduce casi por completo la exposición del sistema, con todos sus planes: el de una ciencia universal, el de una enciclopedia de los conocimientos, con todos sus proyectos prácticos, consignados en memorias, en pro de la reconciliación religiosa y política de los pueblos cristianos y de la organización religiosa de la tierra, y, por último, su correspondencia, prodigiosamente rica, con los sabios, filósofos, teólogos y juristas de su época. Sólo dos amplias obras filosóficas, casi de la época de vejez: *Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* escritos de 1701 a 1709 y no publicados hasta 1765, donde examina, párrafo por párrafo, el *Ensayo* de Locke, y *Ensayos de teodicea,* 1710, donde expone su optimismo refiriéndose principalmente a las objeciones de Bayle, en el artículo *Rorarius* del *Diccionario crítico.*

Esas obras, en una de las cuales toma partido contra el empirismo de Locke en las ideas innatas y en la otra a favor de los teólogos defensores de la providencia, no son exposiciones de su sistema. Este hay que buscarlo en escritos breves, como el *Discurso de metafísica,* completado por la *Correspondencia* con Arnauld, el *Sistema nuevo de la naturaleza y de la comunicación de las sustancias* (1695) y la *Monadología* (1714), escrita para el príncipe Eugenio de Saboya.

3. POSICION INICIAL DE LEIBNIZ: LA CIENCIA GENERAL

Si comparamos a Leibniz con Descartes, Spinoza y Malebranche, veremos fácilmente los rasgos que les unen: era matemático como ellos y, como ellos, mecanicista. Pero muy pronto aparecen los contrastes: es un matemático que encuentra en la lógica de Aristóteles los principios de donde sacará su metafísica; y un mecanicista que rehabilita las formas sustanciales de la escolástica y el uso de las causas finales en física. Pero, por encima de todo, el ritmo de su pensamiento es diferente: Descartes había invertido el orden de la filosofía basando la certeza de la física en el conocimiento, por reflexión, de Dios y de sí mismo; Leibniz vuelve, más allá de Descartes, al orden tradicional. No hay en él nada que responda a la metafísica cartesiana, que era en realidad una teoría del conocimiento, sino que parte, por el contrario, de la materia y del mecanicismo para elevarse hasta la metafísica y hasta Dios. También se desplazan las cuestiones: lo que era preliminar para Descartes se convierte en final para Leibniz: «La cuestión del origen de nuestras ideas, decía, no es preliminar en filosofía, sino que hay que hacer grandes progresos para resolverla adecuadamente».

Además y sobre todo (ya que ahí están su punto de partida y su idea persistente), Leibniz aborda de modo conjunto y simultáneo partes de la filosofía que en Descartes se determinaban una a otra: todas aquellas que, cualquiera que sea la materia estudiada, admiten demostración. Y Leibniz encuentra demostraciones aceptables, no sólo en geometría, sino también en lógica, en metafísica (principalmente en Platón y los teólogos) y en moral (especialmente en la jurisprudencia). Leibniz seguía con atención los progresos de Erhard Weigel (1625-1699) que en 1658 mostraba el uso del método de Euclides en los *Analíticos* de Aristóteles, y escribía una *Etica euclidiana* que Leibniz citó en una carta a Thomasius (1663). El mismo, en una de sus primeras disertaciones (*Arte combinatoria,* 1666) y después de haber demostrado diversos teoremas sobre las combinaciones, intentó mostrar su uso en el universo entero de las ciencias, especialmente en la lógica, y también en la jurisprudencia.

Las matemáticas no son, pues, sino una de las aplicaciones de un arte de la demostración que puede extenderse a otros muchos temas. Uno de sus sueños consistía en una *ciencia general,* que tuviese a su disposición una simbólica, llamada *característica universal,* que pudiese desempeñar, en cualquier campo, el papel del simbolismo en matemáticas y que permitiese decir, ante cualquier cuestión: «Calculemos», en lugar de: «Discutamos». «Si la tuviésemos tal como la concibo, podríamos razonar en metafísica y en moral; porque los caracteres fijarían nuestros pensamientos, demasiado vagos y variables, en

esas materias en las que la imaginación no nos ayuda» (1677). Esa ciencia tiene un ideal muy diferente del ideal cartesiano, tanto considerándola en su punto de partida como en su progreso: para ella, demostrar es reducir proposiciones dadas a proposiciones idénticas, en las que el sujeto es el mismo que el atributo; ahora bien, esa reducción sólo es posible si las nociones que entran en las proposiciones pueden ser analizadas en los elementos simples que las componen, para poner de manifiesto esa identidad, y si se eligen para los elementos unos símbolos tales que la noción compuesta se deduzca necesariamente de las de los simples; porque «todo razonamiento no es más que una conexión o sustitución de caracteres; pero como toda sustitución nace de una determinada equipolencia, es, pues, una combinación de caracteres». Así, se puede demostrar con rigor que 1 + 2 = 3, porque se trata de símbolos numéricos absoluta y perfectamente definidos a partir de las nociones simples de 1 y de + . Descartes, al decir que había que partir de proposiciones evidentes, no consiguió su objetivo en modo alguno; porque la evidencia es un carácter subjetivo y variable según los espíritus y que sólo puede engendrar quimeras. Descartes se detenía casi siempre en nociones que necesitaban más análisis, como la noción de extensión. Leibniz no era demasiado severo con ese método cartesiano, del que dudaba que su autor lo hubiese dado a conocer por completo, en vista de lo infecundo que se mostraba, incluso «en su fuerte», en la *Geometría,* donde Descartes consideraba irresolubles para el espíritu humano problemas que Leibniz resuelve fácilmente con su cálculo infinitesimal. Leibniz piensa, por el contrario, que su análisis reductor y su combinatoria utilizan símbolos que «deben servir para la invención y para el juicio», aunque es cierto que las nociones nuevas, como se ve en el análisis matemático, no son jamás sino combinaciones de nociones ya adquiridas. Finalmente, una de las mayores ventajas de este método consistiría, en opinión de Leibniz, en sopesar sus ventajas y desventajas en una deliberación y estimar las probabilidades.

La posición inicial de Leibniz estaba, por tanto, más cerca de Aristóteles que de Descartes: no pretendía describir los procesos mentales y libres por los que el espíritu humano llega a la verdad, a la duda, a la reflexión sobre la evidencia, etc., sino determinar las relaciones necesarias que obligan al espíritu a pasar de una proposición a otra; nada le resultaba tan antipático como la duda cartesiana, que bastaría para aniquilar cualquier empresa filosófica; porque, «una vez admitida, ni la existencia de Dios puede eliminarla», sobre todo si la falibilidad del hombre es debida al pecado. La resolución de las proposiciones en idénticas no implica duda alguna. «Admitimos los postulados y los axiomas, tanto porque satisfacen inmediatamente al espíritu, como porque han sido probados por infinitas experiencias: sin embargo, interesa para la perfección de la ciencia que sean demostra-

dos». Leibniz estaba ya en el camino que conduciría a la logística y a las geometrías no euclidianas, surgidas en el siglo XIX a partir del esfuerzo realizado para demostrar los postulados.

La combinatoria de Leibniz consiste, pues, en esencia, en establecer todos los enlaces posibles, es decir, no contradictorios, entre unos términos primitivos dados; así se prueba *a priori* la realidad de un concepto como tal. Pero semejante método es casi siempre inaccesible para el espíritu humano; porque no hay noción alguna, salvo la de número, cuyos últimos «requisitos» podamos llegar a determinar: la claridad y la distinción de una idea no bastan para ello; no sólo hace falta que sea clara, es decir, inconfundible con otras (como un color) y que sea distinta, es decir, que tengamos un conocimiento claro de los caracteres por los que se distingue de las demás (como la extensión en relación con el pensamiento), sino también que sea adecuada, es decir, que esos mismos caracteres sean analizados en sus últimos elementos.

A falta del método *a priori,* la posibilidad de un concepto se prueba *a posteriori,* por la experiencia; y hasta en la más clara de las ciencias, en la ciencia de los números, nos vemos obligados a veces a detenernos ahí: Leibniz cita por ejemplo un teorema de Fermat sobre los números primos, que se podía verificar en todas las pruebas concretas que se hiciesen, pero que no había sido demostrado (y no lo fue hasta 1736, por Euler). Hacía falta, pues, «un arte de establecer experiencias que sirvan para suplir lo que falta a nuestros datos».

4. EL INFINITISMO

La lógica de los conceptos está tradicionalmente unida al finitismo: un número fijo de especies, formadas por géneros y diferencias en número definido; un mundo finito en el espacio y constituido de tal manera que las especies permanecen fijas en el cambio de los individuos; todo lo que, en la realidad, se niega a entrar en este esquema: individualidad, continuidad, infinitud, es considerado como excluido del orden y dependiente de un ininteligible principio de desorden. Durante los siglos XVI y XVII, con el infinitismo que impregnaba el pensamiento en todos los campos matemáticos y físicos, se derrumbó también la lógica de los universales. Pero Leibniz era, como Spinoza, un infinitista apasionado: toda noción definida, cualquiera que fuese, toda noción que no implicase lo infinito, era para él abstracta e incompleta; no hay nada real sino lo que es inagotable. En tales condiciones, ¿cómo pudo y quiso mantenerse fiel al espíritu de la lógica y, hasta cierto punto, de la física de Aristóteles, siendo una y otra esencialmente finitistas? La expresión que tan frecuentemente utilizaba, *análisis de lo infinito,* muestra la unión, esencial para él, de dos

aspectos de la filosofía, que debe ser infinitista en tanto tiene relación con lo real y analítica para penetrar en lo inteligible; y toda la tarea de Leibniz consistía en crear una lógica de lo infinito cuyas doctrinas matemáticas, físicas, metafísicas, teológicas y morales no fuesen sino diversos aspectos de lo mismo.

En geometría, el análisis de lo infinito parece imposible porque, por la definición misma del continuo geométrico, no es posible hallar los elementos cuya suma reprodujese el continuo. Sin embargo, y por la misma razón, se puede plantear una cantidad que sea más pequeña que cualquier cantidad dada, por pequeña que fuese ésta. Este *infinitamente pequeño* es muy diferente del *indivisible* de Cavalieri, porque es homogéneo con la magnitud finita. Por ejemplo, Cavalieri plantea la línea como una suma infinita de puntos y la superficie como una suma infinita de líneas, etc. Para Leibniz, por el contrario, lo infinitamente pequeño de la línea es una línea infinitesimal. Leibniz puede sacar entonces todo el beneficio de una observación incidental hecha por Pascal a propósito de las curvas; esa observación se basa en la homogeneidad del espacio, propiedad según la cual es posible imaginar una figura semejante a otra figura dada, por pequeña que sea; la relación entre dos rectas es, pues, independiente de la dimensión absoluta de las rectas, y puede permanecer idéntica aunque esas rectas se hagan infinitamente pequeñas. Ahora bien, Leibniz muestra que la dirección de una curva en uno de sus puntos depende únicamente de la determinación de esa relación cuando tales líneas son infinitamente pequeñas; en rigor, permite, pues, el análisis del infinito, ya que, gracias a él, se puede hallar la dirección de la curva (o sea, su tangente) en el punto que se desee. Es fácil comprobar la novedad de esta lógica de lo infinito en relación con la lógica de Aristóteles; no parte ya de conceptos totalmente dados, para determinar después sus relaciones, puesto que necesitaría que esos conceptos estuviesen compuestos de elementos en número finito, sino que parte, al revés, de una relación que engendra una infinidad de términos (los puntos de la curva).

Toda la filosofía de Leibniz es, en cada cuestión, el descubrimiento de una especie de algoritmo que desempeña, *mutatis mutandis*, el papel del algoritmo infinitesimal en el cálculo del infinito.

En mecánica, la ley de la conservación de la fuerza, que debe explicar la serie indefinida de los cambios mecánicos del mundo de los cuerpos; en metafísica, la noción de substancia individual, que no es más que la ley de la serie de sus cambios, la armonía preestablecida que es la ley de la unión de las sustancias individuales entre sí; en teología, los atributos divinos, el entendimiento, que es como la ley de las esencias, la voluntad o elección de lo mejor, que es la ley de las existencias, la potencia, que es como una ley del paso de la esencia a la existencia; nociones que, por muy diferentes que sean en cuanto

a su aspecto y origen, no tienen más función que introducir en todas partes esa inteligibilidad de lo infinito que el cálculo infinitesimal introduce en geometría. Se trata, en cada caso, de captar una noción cuya fecundidad es inagotable. Distribuyamos un número cualquiera de puntos, de forma totalmente arbitraria, sobre una superficie: si se unen mediante un trazo continuo, habrá una ecuación que dé la ley de distribución de esos puntos. Este ejemplo pone de manifiesto la idea que atraviesa todo el sistema de Leibniz: no hay variedad infinita sin una ley de la cual se derive.

Las más célebres doctrinas de Leibniz, su dinamismo, su teoría de la vida, su teoría de la libertad y de la contingencia, son corolarios de este pensamiento único, sin el cual ofrecen a veces un aspecto desconcertante. Además, aunque esas nociones sean fruto de un mismo pensamiento, no debería creerse que están englobadas en un sistema consecuente en el que sería fácil unirlas entre sí y deducirlas una de otra. Entre su dinamismo y su teoría de la sustancia no hay, por ejemplo, el enlace que a veces se observa al considerar la noción de mónada como derivada de la de fuerza; en realidad, cada una de esas dos nociones tiene su origen en consideraciones independientes, aunque obedezcan al mismo pensamiento. Estudiémoslas, pues, una tras otra, sin exagerar su elaboración sistemática.

Una característica común a esas nociones (a estas especies de algoritmos) es que, a diferencia de las ideas claras y distintas de Descartes, éstas no son objeto de intuición, sino que se presentan como conclusiones extraídas por análisis de dos principios universales, válidos para cualquier cosa, cuya fecundidad negaron equivocadamente los cartesianos. Esos dos grandes principios son: el *principio de identidad:* A es A, donde A es un término cualquiera, y el *principio de razón suficiente:* hay una razón por la cual toda cosa es como es y no de otra manera, o bien: la causa iguala al efecto, o incluso: toda proposición verdadera que no es conocida por sí, recibe una prueba *a priori.* A éstos hay que añadir el *principio de continuidad* que enuncia una propiedad común a toda diversidad real, cualquiera que sea: la naturaleza no actúa a saltos, es decir, que una cosa sólo puede pasar de un estado a otro a través de una infinidad de intermediarios. De ahí se deduce que «lo que es notable debe estar compuesto de partes que no lo son; ni el pensamiento, ni el movimiento, ni nada, podría nacer de repente». La realidad se nos revela, pues, como un todo continuo cuyas partes no podemos agotar.

5. MECANICISMO Y DINAMISMO

Leibniz fue mecanicista desde muy pronto y se mantuvo siempre como tal; desde 1669 consideró más aceptable, e incluso «como la más

próxima a Aristóteles», la opinión de los modernos que explicaban todos los fenómenos por la magnitud, la figura y el movimiento; en 1670 expuso, en su *Teoría del movimiento abstracto,* un mecanicismo en el que la noción de *conatus* (o sea, lo infinitamente pequeño del movimiento), tomada de Hobbes, ocupaba el lugar central. Más adelante, para explicar cómo el movimiento se transmite por impulso en lo lleno, tuvo que imaginar que los cuerpos sólidos nadan en un fluido que no les opone resistencia, pero que sólo es fluido en relación con esos sólidos: y él mismo está hecho de sólidos que nadan en un fluido más sutil, y así hasta el infinito, puesto que la sutileza de los fluidos no tiene límite. Semejante mecanicismo le hacía imposible a Leibniz, como a Descartes y por las mismas razones, toda física matemática en el sentido de Galileo, Pascal o Newton: y, mientras el cálculo de las fluxiones proporcionaba a éste el lenguaje que su física necesitaba, Leibniz no utilizó jamás su cálculo infinitesimal para expresar las leyes de la naturaleza.

Sin embargo, Leibniz formuló contra la física cartesiana grandes reproches, que, en esencia, se reducían a uno solo: los principios admitidos por Descartes, la extensión sustancia, la conservación del movimiento y las leyes de la naturaleza que de ahí se derivan no son, en ningún grado, principios de unidad, capaces de explicar la diversidad infinita de las cosas. Ante todo, la extensión no puede ser una sustancia, porque es un «ser por agregación, y todo ser de este género supone unos seres simples de los que toma su realidad, de suerte que no habría absolutamente ninguno si cada ser de los que lo componen fuera también un ser por agregación»; y ese es el caso de la extensión, infinitamente divisible. Hace falta, pues, «algo que sea extenso o continuo; y es esto lo que constituye en el cuerpo su esencia misma; la repetición de eso (sea lo que fuere) es la extensión». La extensión no es diferente del vacío; no contiene, por tanto, ninguna razón de la resistencia ni de la movilidad, ni explica de ningún modo la variedad, de las cosas que la llenan. Por lo que se refiere al movimiento, igual que el tiempo, «no existe jamás, hablando con precisión, porque un conjunto no existe cuando no tiene sus partes coexistentes». La ley de conservación del movimiento quiebra el principio de razón: *causa adaequat effectum*; supone erróneamente que el movimiento mide la fuerza; porque un peso de una libra, caído desde cuatro pies, adquiere evidentemente la misma fuerza que un peso de cuatro libras caído desde un pie; ahora bien, según las leyes de Galileo, es fácil calcular que el movimiento del primero es al del segundo como 2 es a 4; con la misma facilidad se calcula que lo que es idéntico en los dos pesos es el producto de la masa por el cuadrado de la velocidad (mv^2), la fuerza, que era la verdadera constante buscada por Descartes. Sus leyes de choque, a su vez, son contrarias al principio de continuidad: ante todo porque Descartes suponía frecuentemente que en el choque hay

un cambio instantáneo, ya sea en la cantidad o en la dirección del movimiento de los cuerpos, en el momento mismo del encuentro. El principio de continuidad debería haberle advertido que en la naturaleza no puede haber más *que cuerpos* elásticos, que, si rebotan, por ejemplo al contacto con otro cuerpo, primero pierden gradualmente su movimiento (sin perder por eso nada de su fuerza) y después vuelven a adquirirlo en dirección opuesta, en virtud de su elasticidad, debida a la agitación interna de sus partes. La elasticidad expresa, por tanto, una fuerza interior, intrínseca a cada cuerpo y que está determinada en su modo de acción por los cuerpos exteriores pero que no es, en modo alguno, producida por ellos. Leibniz no podía admitir, por tanto, esos cuerpos perfectamente homogéneos que eran los elementos de Descartes, como tampoco los átomos; la existencia de la elasticidad y de las fuerzas interiores supone la divisibilidad hasta el infinito de los cuerpos, que no podrían tener, por tanto, ninguna figura exacta y fija. En la naturaleza no hay, pues, ninguna parte de la materia, por pequeña que sea, que no esté compuesta de partes aún más pequeñas, cada una de las cuales está en continua agitación; y un cuerpo difiere de otro, no por el tamaño o la figura, sino por la fuerza interior que manifiesta.

En el detalle de sus reglas, Descartes desconocía también el principio de continuidad, que dice que cuando la diferencia entre los datos se hace muy pequeña, la diferencia entre los resultados llega a ser también muy pequeña; porque, según él, si dos cuerpos, B y C, de la misma masa y velocidad, se encuentran, ambos rebotan con igual velocidad; pero si B es mayor que C, por poco que sea, su dirección debe mantenerse idéntica.

De ahí se deduce que, si todo se explica mecánicamente en la naturaleza, los principios mismos del mecanismo, a saber: las fuerzas y las acciones, son metafísicos; y los cartesianos tuvieron que comprenderlo, al hacer intervenir, como causa del movimiento y de su conservación, la voluntad arbitraria de un *Deus ex machina*, lo que debería llevarles por lo menos a admitir que en los cuerpos mismos hay algo superior a ellos. Y, en efecto, la fuerza, tal como la concibe Leibniz, es en un cuerpo la causa permanente de todas las acciones que puede hacer y de todas las pasiones que puede sufrir ; es la «primera entelequia» que «responde al alma o forma sustancial». Al descubrir la constancia de la fuerza (mv^2), a la que vinculaba, como corolario, la ley de conservación de la *cantidad de progreso* (es decir: la constancia de la suma algebraica de la proyección de las velocidades sobre un eje), Leibniz pensaba llegar a una realidad verdadera.

¿Cuál es exactamente, en Leibniz, el sentido de este dinamismo o realismo de la fuerza que nos obligaría a pasar de la física a la metafísica? Lo que merece atención es, sobre todo, el contraste de este dinamismo con el dinamismo de las fuerzas centrales que se desarro-

llaba en aquella misma época con Roberval, Huyghens y Newton; éste no admitía lo lleno y veía el modelo de la fuerza en la fuerza atractiva de la gravedad que se convierte, con sus investigaciones, en un caso particular de la gravitación universal. Como es sabido, según una frase célebre de Newton, «la física se guarda de la metafísica», de manera que, según la lógica de la corriente científica que va de Galileo a Newton, la importancia de la fórmula de la gravitación consiste en que permite calcular y prever un gran número de fenómenos y no en que nos revele alguna esencia oculta, como una fuerza atractiva real. Muy al contrario, Leibniz, que consideraba a su fórmula (mv^2) como reveladora de una realidad profunda, no podía obtener nada de ella para el cálculo preciso de los fenómenos. Estamos ante dos mentalidades diferentes y que se enfrentan quizá por primera vez. Ahora bien, de un modo que puede parecer paradójico, el reproche que Leibniz dirigía contra Newton en sus *Cartas* a Clarke era el mismo que hacía a Descartes: no saber prescindir de un *Deus ex machina* en física; porque es fácil demostrar que, en virtud de la acción prolongada de la gravitación, un sistema como el solar debería destruirse poco a poco, a menos que Dios reparase sus engranajes, como hace un mal artesano con su obra. A partir de ese enfrentamiento se entiende mejor por qué Leibniz consideraba indispensable la superestructura metafísica de su física; así evitaba aquella metafísica arbitraria que, de grado o por fuerza, añadían a su física Descartes y Newton; en la fuerza había una realidad que explicaba todos los cambios mecánicos.

6. LA NOCION DE SUSTANCIA INDIVIDUAL Y LA TEOLOGIA

En el sistema de Leibniz todo está dirigido por la infinitud del mundo y la imposibilidad de aislar en él ninguna realidad que no sea infinita a su modo, ningún elemento que no participe, a su manera, en esa infinitud; hemos visto que incluso en el mundo de los cuerpos, la extensión no está distribuida en cuerpos finitos y definidos, sino que cada uno de esos cuerpos se subdivide de hecho hasta el infinito; y entre las sustancias reales, no sólo cada una de ellas contiene en sí, a su manera, la infinitud del universo, sino que no hay estado alguno de la sustancia que no contenga huellas de todo su pasado y gérmenes de todo su futuro.

Al mismo tiempo, esa especie de exigencia de lo infinito que hay en todo, no se satisface jamás. El infinito que encontramos en el universo es uno de esos infinitos «sincategoremáticos»[2] cuyo modelo

---

[2] Noción procedente de Guillermo de Ockham, que la tomó a su vez de Pedro Hispano.

aparece en las series matemáticas y que consisten esencialmente en la imposibilidad de llegar jamás al último término de una progresión. Esos infinitos sincategoremáticos tienen como complemento necesario un «infinito categoremático» que es la ley de la serie y que se encuentra necesariamente fuera de ella. Análogamente, la consideración del infinito en el universo sensible tiene como complemento necesario esas leyes de las series de cambios que son, en Leibnitz, como veremos, las substancias individuales. Pero las sustancias o sujetos forman, a su vez, no un ser real, sino una multiplicidad indefinida. Por encima de esa infinitud de las sustancias hay que concebir, pues, un infinito que es, en cierto modo, la ley: un infinito «hipercategoremático» que nos lleva a la consideración de la infinitud en Dios, es decir: a la teología. La infinitud divina o perfección es al infinito siempre inacabado del universo lo que es, en matemáticas, la ley de una serie con respecto a la infinitud de sus términos. Metafísica y teología son, pues, inseparables; la verdad de una noción metafísica, como la de sustancia, puede ser probada, indudablemente, «sin mencionar a Dios más que en la medida en que es necesario para señalar mi dependencia; pero esa verdad se expresa con más fuerza extrayendo la noción de la que se trata del conocimiento divino como de su fuente». Lo mismo ocurre con todas las nociones de la filosofía de Leibniz: pueden ser tomadas en su nivel inferior, en la criatura, o en su nivel superior, en su fuente, en Dios, donde se detendrá el análisis.

Volvemos a encontrar aquí un esquema doctrinal que conocíamos desde hace tiempo: el del neoplatonismo, según el cual una misma realidad total se expresa en diversos niveles: allí más concentrado y más cerca de lo Uno; aquí más diluido y dividido. Conocemos su extraordinaria difusión durante el Renacimiento. Cuando Leibniz escribía, por ejemplo: «En el alma de Alejandro hay siempre restos de todo lo que le ha sucedido y señales de todo lo que le ha de suceder», o también: «Toda sustancia es como un mundo entero y como un espejo de Dios o de todo el universo», evocamos el mundo inteligible de Plotino, donde «cada cosa era todas las cosas».

El eje de su metafísica era la noción de sustancia. «Mientras no se distinga de verdad lo que es un ser completo o una sustancia, no habrá nada en lo que poder detenerse». Ahora bien, como decía Aristóteles, es necesario detenerse, por lo menos en el orden de las razones. Descartes definía la sustancia creada como lo que es concebido por sí y sólo necesita del concurso de Dios para existir. Esto equivalía a decir, por una parte, que la esencia de la sustancia se reduce a un atributo único (extensión o pensamiento), de donde se deduce que no puede haber en ella cambio alguno y, por otra, que no implica relación alguna con las demás sustancias creadas, lo cual convierte en dudosa, como se ve en Malebranche, la existencia misma de un mundo, es decir, de un agregado de sustancias en relación mutua. En reali-

dad, la sustancia es inseparable de los predicados o accidentes de los cuales es sujeto, e inseparable de las demás sustancias. El cartesianismo (que por eso mismo contenía en germen al spinozismo) había liquidado la individualidad de las sustancias, y tanto el alma como el cuerpo habían dejado de ser sustancias para convertirse en modos del pensamiento o de la extensión.

La noción de sustancia enlaza con otras muchas tradiciones, como lo demuestra el lenguaje de Leibniz: «sustancia individual», decía en el *Discurso de metafísica,* empleando el lenguaje de Aristóteles y buscando, como él, en los individuos (lo que no es más que sujeto) las únicas realidades verdaderas. Más tarde hablará de «mónadas», tomando sin duda de Bruno ese término neoplatónico con el cual designaba Proclo a esas «unidades», inferiores al Uno supremo, que, bajo diversos aspectos, contenían la multiplicidad entera del universo. Pero el dinamismo de su física es una fuente más de su noción de sustancia y sin duda también, como veremos, de su vitalismo.

Veamos primero la noción de sustancia individual, tal como aparece en el *Discurso de metafísica.* Leibniz, cuyo pensamiento estaba allí íntegramente orientado a la solución del problema teológico del concurso de Dios con las criaturas, sigue un método analítico, mostrando cómo la noción de sustancia individual y, después, las nociones de los atributos divinos, surgen de la investigación de las condiciones de lo que se llama una *verdad contingente.*

Frente a las *verdades de razón*, que son reductibles a idénticas y cuyo contrario implica contradicción, las *verdades contingentes* o verdades de hecho son aquellas cuyo contrario no implica contradicción: a la «necesidad metafísica» de las verdades eternas se opone la ausencia de necesidad metafísica. Esa ausencia de necesidad, ¿es la indeterminación completa? De ningún modo, porque eso sería contrario al principio de razón suficiente. Pero ser determinado, ¿no equivale a ser necesario, es decir, a no poder suceder de otra manera? Si fuese así, la contingencia no se diferenciaría de la necesidad. La determinación supone la necesidad, pero no una necesidad metafísica o lógica: hay también una necesidad *ex hypothesi,* de consecuencia o condicional, según la cual una cosa existe a condición de que otra exista previamente; la necesidad metafísica o lógica de una proposición se desprende inmediata o mediatamente del análisis de sus términos; la necesidad de una proposición de hecho, como «César pasó el Rubicón» se debe a sucesos anteriores, como el deseo de César de asumir el poder, etc.; puesto que esos mismos sucesos anteriores sólo son necesarios en virtud de sus condiciones, y así hasta el infinito, se puede decir que sigue siendo metafísicamente posible que César no haya pasado el Rubicón.

De ahí la definición positiva de verdades de hecho o contingentes: aquéllas cuya razón integral sólo podría ser alcanzada mediante un

análisis infinito, imposible para el espíritu humano, mientras que basta un análisis infinito para demostrar las verdades de razón.

La noción de sustancia individual se obtiene mediante una aplicación del principio de razón a las proposiciones verdaderas que tienen como sujeto a un individuo. «Es constante que toda predicación verdadera tiene algún fundamento en la naturaleza de las cosas, y cuando una proposición no es idéntica, es decir, cuando el predicado no está expresamente comprendido en el sujeto, es preciso que lo esté virtualmente, y es a eso a lo que los filósofos llaman *inesse*. También es preciso que el término del sujeto incluya siempre al del predicado, de forma que quien entendiese perfectamente la noción del sujeto consideraría también que el predicado le pertenece. Siendo así, podemos decir que la naturaleza de una sustancia individual o de un ser completo consiste en tener una noción tan desarrollada que sea suficiente para entender y hacer deducir de ella todos los predicados del sujeto al que se atribuye esa noción». Esa es la aplicación del gran principio: toda proposición verdadera es demostrable *a priori*. Pero la necesidad *ex hypothesi* de las verdades contingentes ¿no se transforma así en necesidad metafísica si, también aquí, su verdad se deduce del análisis de las nociones?

Véanse en efecto las objeciones que le plantean sus interlocutores. Ante todo Arnauld, como teólogo: decir que en un individuo todos los cambios se deducen de su noción, como se deducen las propiedades de la esfera de su definición, ¿no es suprimir, con la contingencia y la libertad, cualquier especie de individualidad verdadera? Y Volder, como geómetra: «Todo lo que se deduce de la naturaleza de una cosa está en esa cosa de una manera invariable, mientras persiste su naturaleza; por tanto, de la noción de sustancia individual se deduciría que nada es activo por naturaleza, porque la acción es siempre variación de la criatura». Leibniz tuvo que enfrentarse aquí con unas objeciones parecidas a aquellas que Aristóteles no había podido resolver: se veía obligado a elegir entre la inteligibilidad que pertenece sólo a las proposiciones necesarias y la individualidad que escapa a lo inteligible.

Para los geómetras, Leibniz compara la naturaleza de la sustancia individual con la ley de una serie que implique el progreso indefinido de sus términos o con la ecuación de una curva que permita determinar tantos puntos como se quiera hasta el infinito. Pero enseguida añade: «Esto es lo más claro que creo poder decir a los espíritus geométricos, aunque esas especies de líneas [en las que consiste el decurso infinito de los predicados] desbordan infinitamente a las que un espíritu humano puede comprender».

Lo desbordan infinitamente: porque, aunque sabemos que la noción de una sustancia es generadora de todos sus predicados, nunca estamos nosotros mismos en posesión de semejante noción. Sucede

que, «aunque se pudiese explicar el estado posterior por el estado anterior y después éste, a su vez, jamás llegaríamos a una razón última dentro de la serie». Pero esa infinidad de términos que no está ni estará nunca acabada (lo que Leibniz llamaba infinito sincategoremático), supone —puesto que, por muy lejos que lleguemos en ese infinito, siempre hay un enlace que nos lleva indefinidamente de un término al otro— que hay fuera de la serie una razón que hace inteligible de un golpe todos los términos y su dependencia (infinito categoremático). Entonces es conocido infaliblemente y *a priori* cada uno de los predicados que pertenecen a la sustancia; esta visión inmediata de la sustancia individual sólo puede corresponder a Dios, autor de las cosas.

Por tanto, es en Dios donde debemos buscar la raíz de las verdades contingentes, y en este plano se sitúa Leibniz para responder a la objeción de Arnauld. De toda verdad, contingente o necesaria, hay una prueba *a priori* sacada de la noción de los términos; si la verdad es necesaria, esta prueba es accesible al espíritu finito; si es contingente, la prueba no existe sino en Dios. Pero ¿cómo esta prueba, la «visión infalible» total y única que Dios tiene de las cosas, no excluye toda contingencia? En la teoría cartesiana, que hace depender de la voluntad divina tanto las verdades eternas o esencias como las existencias, lo real no se distingue de lo posible; todo lo que es, lo es con una necesidad del mismo orden, y Spinoza fue el auténtico continuador de Descartes. El error de Descartes procede únicamente del hecho de que creía que los dos grandes principios, el de identidad y el de razón suficiente, no eran aplicables en teología. Apliquémoslos de hecho y veremos que las verdades necesarias y las contingentes se refieren a atributos distintos de Dios. Por su entendimiento, Dios concibe todo lo que es posible, es decir, lo que no implica contradicción. Por su voluntad, decide crear uno de los mundos posibles que su entendimiento le ofrece. En consecuencia, la visión infalible que tiene de las sustancias reales y sus predicados no podría ser de la misma naturaleza que el conocimiento que tiene de las mismas sustancias como posibles; y su conocimiento de esas sustancias como posibles, es decir, de sus esencias, es distinto del que nosotros tenemos de las verdades de razón. El conocimiento de las sustancias y, por consiguiente, de las verdades contingentes, pertenece efectivamente al entendimiento divino, en tanto que éste se relaciona con la voluntad; el de las sustancias posibles pertenece a una voluntad también posible; el de las sustancias reales, a la misma voluntad en cuanto que es efectiva; pero el conocimiento de las verdades de razón pertenece sólo al entendimiento. Así, la visión infalible de Dios procede de que sabe cuáles son las sustancias concebidas por su entendimiento y que ha decidido crear por su voluntad.

La distinción entre lo contingente y lo necesario es, pues, idéntica

a la que hay entre lo real y lo posible, entre la existencia y la esencia; y tiene su fuente en la distinción entre dos atributos divinos: el entendimiento, que se refiere a las esencias, y la voluntad, que se refiere a las existencias.

Pero esta visión de las sustancias individuales por Dios sólo es infalible si, en virtud del principio de razón suficiente, su voluntad no es arbitraria, sino determinada, en la elección de las sustancias posibles. La única elección digna del ser perfecto es la del «mejor de los mundos posibles», principio totalmente apriorístico del célebre *optimismo* leibniziano que no podría ser ni probado ni desmentido por la experiencia, y en el que las burlas del *Candide* de Voltaire no podrán hacer mella. La expresión «mejor», que Leibniz repite tan frecuentemente a los teólogos para reafirmar mejor su antiespinozismo, es sustituida a veces por la de «máximum de esencia». En efecto, la existencia de un posible puede ser incompatible con la de otro posible; de dos o varios posibles cuya existencia es compatible, es decir, no contradictoria, se dice que son co-posibles; entre todas las combinaciones de posibles hay evidentemente una que contiene el *maximum* de realidad o de esencia: esa es la que Dios escoge.

7. TEOLOGIA Y MONADOLOGIA

Tras la exposición analítica del *Discurso de metafísica,* la posterior exposición sintética de su sistema pondría de manifiesto el talante platónico del mismo con la noción de nómada.

En la cúspide de todo está Dios: «En la filosofía más íntima actúo de manera que del conocimiento de las perfecciones divinas deriven las leyes supremas de las cosas naturales». La existencia del ser infinito y perfecto es planteada *a priori* por la prueba llamada ontológica. Sólo que esta prueba, tal como aparece en Descartes, es incompleta: la existencia de Dios se deduce de su idea, es cierto, pero a condición de que esta idea sea posible, es decir, que no implique contradicción. La prueba se transforma en «Dios es necesario en virtud de su esencia; por tanto, si es posible, existe». Para mostrar esta posibilidad, Leibniz recurre a veces a la simplicidad de Dios, puesto que sólo existiría contradicción en un concepto cuyos elementos fuesen incompatibles entre sí, y a veces a la prueba *a contingentia mundi,* que se convierte así en preliminar de la prueba ontológica. En efecto, conocemos como existentes a seres que existen por otros: los seres finitos; estos seres, si existen, son *a fortiori* posibles; pero si el ser necesario o ser por sí (*ens a se*) fuera imposible, los seres por otro lo serían igualmente.

Dios tiene tres atributos: potencia, entendimiento y voluntad; la potencia es creadora; el entendimiento es el fundamento de las esencias o de los posibles; diríamos que se corresponde con el mundo in-

teligible de los platónicos, si no hubiese dos graves diferencias: en primer lugar, el campo de los posibles o de las esencias es infinitamente mayor que el de las existencias; hace falta distinguir, pues, entre esos posibles, los que nunca alcanzarán la existencia y los que pasarán al ser por decreto de la voluntad. En segundo lugar, que esos posibles que pasarán al acto no son modelos ideales de las cosas sino que contienen hasta el más pequeño detalle lo que pertenecerá a las criaturas: «Mi suposición, decía, no es que Dios haya querido crear un Adán cuya noción sea vaga e incompleta, sino que Dios ha querido crear ese Adán suficientemente determinado en un individuo». En Dios hay, pues, como decía Plotino, ideas de los individuos. Por último, la voluntad de Dios es el fundamento de las existencias; por ella, Dios escoge la mejor combinación de los posibles y la hace pasar al ser.

Para mostrar mejor la determinación, se puede describir todo ese proceso divino, comparándolo con un mecanismo. Si se admite que todo posible tiende a la existencia (*exigit existere*) o que la esencia no es sino exigencia de la existencia, la creación se convierte en un problema de equilibrio y de *maximum,* de modo que cada posible llega a la existencia en la medida en que no es obstaculizado por los demás posibles, es decir, según su grado de perfección, y de modo también que la combinación total sea la que posee más realidad.

De ese mecanismo metafísico, que está sostenido por la tendencia hacia lo mejor, de la misma manera que el mecanismo físico está sostenido por la fuerza, deduce Leibniz *a priori* las características generales del universo.

No se puede hablar de realidad sin hablar al mismo tiempo de infinitud; no hay más que seres imaginarios y abstractos, como la extensión, que puedan ser divididos en partes finitas, y eso mismo es ya una prueba de su carácter imaginario. Leibniz tenía que encontrar, pues, un universo en el que no pudiese haber nada real que no fuese al mismo tiempo infinito. De ahí nació la noción de mónada. Leibniz sustituía ante todo el universo que el vulgo llama real por la representación del universo tal como existe en un espíritu: el universo pretendidamente real no es sino un fenómeno sin sustancia y la realidad es el espíritu con sus representaciones. Además, generalizó la idea de representación, llegando a hacerla casi equivalente a la de expresión: «Una cosa expresa a otra (en mi lenguaje) cuando hay una relación constante y regulada entre lo que puede decirse de una y de otra... La expresión es... un género cuyas especies son la percepción natural, el sentimiento animal y el conocimiento intelectual». De esa inversión del punto de vista y de esa generalización se deduce que los seres representativos cuya agregación constituye el universo no son solamente esos espíritus, dotados de conocimiento intelectual, de los que tenemos experiencia por nosotros mismos; la representación no implica en modo alguno la conciencia; por lo demás, constatamos en no-

sotros mismos la existencia de representaciones, cada una de las cuales implica un detalle infinito, sin que tengamos la menor conciencia de esas percepciones; así, el ruido de la ola es la suma de los ruidos producidos por los choques de cada partícula de agua contra la que tiene al lado, ruidos elementales de los que no tenemos conciencia alguna; la cualidad sensible, color u olor, aparenta también una falsa simplicidad que es el resultado de la suma de un número inmenso de percepciones elementales de movimientos desapercibidos. Y hay estados, como el desvanecimiento, en los que nuestras percepciones no van acompañadas de ningún sentimiento. Una misma cosa puede ser expresada por tanto de maneras infinitamente diversas, puesto que hay una infinidad de grados en la representación distinta. Podemos, pues, e incluso debemos (dado que el universo debe contener tanta realidad como sea posible) imaginar el universo como un agregado de seres representativos de la infinidad del universo; hay una infinidad de tales seres, puesto que hay una infinidad de grados en la claridad y la distinción de la representación del universo.

Es la generalización de la noción del espíritu en la de mónada. El universo de Leibniz es en cierto sentido análogo al mundo inteligible de Plotino, donde en cada idea se reflejaba la realidad total del mundo; y la noción de universos escalonados, cada uno de los cuales repite a todos los demás en diferentes grados de concentración o disolución es, repitámoslo, una de las nociones más comunes en la filosofía platónica. Eso son exactamente las mónadas: cada una es como un universo espiritual, un mundo aparte, «sin ventanas», que se basta perfectamente a sí mismo; cada una es también una expresión diferente de un mismo universo y todas esas expresiones están jerarquizadas, de la más perfecta a la menos perfecta. Sin embargo, no es ya neoplatonismo: los universos escalonados del neoplatonismo, considerados en su continuidad descendente, tenían cada vez menos unidad, y acababan, en su grado más bajo, en esa yuxtaposición en el espacio que caracteriza al mundo sensible. Nada de eso ocurre aquí: cada una de las mónadas conserva la misma unidad invisible de un extremo a otro de la jerarquía. Leibniz no admitía la oposición unidad-dispersión, dirigida por un realismo del mundo espacial, y la sustituyó por la oposición cartesiana entre distinción-claridad y confusión-oscuridad, que es siempre de naturaleza espiritual. Las mónadas se distinguen entre sí sólo por la expresión más o menos clara que poseen del mismo universo. Su carácter espiritual introduce también en la mónada un dinamismo que no existía en los mundos escalonados del neoplatonismo; porque cada mónada no sólo expresa en todo momento todo el universo con cierto grado de claridad, sino que tiende espontáneamente a expresarlo lo mejor posible. Cada mónada tiene, pues, dos atributos: la *percepción* o variedad en la unidad, por la que se representa en cada momento el infinito detalle de las cosas, y la

apetición o tendencia espontánea a pasar de percepciones oscuras a percepciones más claras. Y hay una jerarquía de mónadas, desde la «mónada desnuda», que no tiene más que percepciones sin ninguna apetición o sentimiento, hasta la mónada racional o espíritu, que posee, junto con la conciencia y los actos de reflexión, el conocimiento de las verdades necesarias, pasando por las mónadas animales que, gracias a la memoria, pueden prever los acontecimientos futuros, esperando, cuando se reproduce un acontecimiento del pasado, el acontecimiento que le siguió la otra vez (consecuencias empíricas).

Toda mónada contiene, por lo demás, en todo momento, huellas de todo su pasado y está preñada de todo su futuro. Todo en ella está, pues, determinado por razones internas. Nosotros lo sabemos por razones *a priori*, y en este campo no conviene confiar en nuestra experiencia. «Dudo sobre si haré un viaje, pero no dudo de que, lo haga o no, yo seré siempre yo. Estas cosas nos parecen indeterminadas sólo porque no podemos reconocer los anticipos o marcas que hay de ellas en nuestra sustancia». Los acontecimientos que llamamos contingentes no son indeterminados.

Las mónadas constituyen espejos o expresiones del mismo universo; la única diferencia que hay entre ellas estriba en la mayor o menor claridad de esa expresión. Pero es necesario admitir que hay una infinidad de mónadas; la ley de lo lleno y de la continuidad se aplica tanto a las formas como a la extensión; y de la misma manera que entre dos puntos de una recta hay una infinidad de otros puntos, entre dos expresiones de distinta claridad hay una infinidad de expresiones intermedias. Es la señal de la infinitud divina: «Como si Dios cambiase, por decirlo así, por todas partes y de todas las formas el sistema general de los fenómenos que considera bueno producir para manifestar su gloria, y mirase todas las facetas del mundo de todas las maneras posibles, ya que no hay relación que escape a su omnisciencia, el resultado de cada visión del universo mirado desde cierto punto es una sustancia que expresa el universo de acuerdo con esa visión».

Esa infinidad de mónadas, ese agregado, no forma de ninguna manera un todo, una realidad sustancial a la que llamaríamos mundo. Tomada en sí misma, es uno de esos infinitos sincategoremáticos cuya razón de unión de sus términos hay que buscarla fuera de la serie. El pensamiento leibniziano es, por tanto, lo más opuesto posible a la idea de un alma del mundo o de un espíritu universal.

8. LA ARMONIA PREESTABLECIDA

La ley serial que une las mónadas entre sí se llama *armonía preestablecida*. Consiste en que Dios, por su voluntad y sabiduría, ha traído al ser unas mónadas tales que las percepciones de cada mónada

en cada instante se corresponden y cada percepción se distingue de las demás por el punto de vista que tiene cada una sobre el universo o, sin metáfora, por su grado de claridad. La armonía preestablecida quiere decir, por tanto, que Dios, al crear cada mónada, ha tenido presentes a todas las demás; la voluntad de crear una mónada particular, con todos los acontecimientos que de ello se derivan, no es jamás un designio primitivo o absoluto; en Dios no hay voliciones aisladas, sino que, habiendo querido el mejor de los mundos posibles, ha dado a cada una de las sustancias toda la perfección posible; de ahí se deduce que su designio con respecto a una sustancia particular o a un acontecimiento de esa sustancia es siempre un decreto *ex hypothesi* resultante del orden universal.

La armonía preestablecida permite explicar en qué sentido (puramente ideal) actúa o padece una mónada; en una mónada, cuyo ser es íntegramente representativo, la acción designa el paso a un grado superior de claridad, y la pasión, el paso a un grado inferior. Ahora bien, en virtud de la armonía, el aumento de claridad en una mónada tiene como correlato necesario la disminución de claridad en otra u otras mónadas; puede decirse entonces (idealmente) que la primera actúa sobre las segundas. Un caso particular de esa interacción aparece con claridad a propósito de la unión del alma y el cuerpo: entre el alma y el cuerpo no hay ni influencia real, como quería Descartes, ni causalidad ocasional, como pretendía Malebranche, sino armonía preestablecida, como dos relojes tan bien ajustados por su constructor que marcasen indefinidamente la misma hora. Esa independencia y espontaneidad no impiden que, de manera ideal, se pueda hablar de una interacción en el sentido de que a lo que es acción en uno, corresponderá una pasión en el otro y viceversa.

9. LA LIBERTAD Y LA *TEODICEA:* EL OPTIMISMO

El problema de la libertad encuentra también su solución en la monadología. No hay modificación alguna de la mónada que no sea espontánea y que no proceda de sí misma; pero existen mónadas de todas clases, desde aquellas cuyas percepciones son aún más confusas que las que tenemos en estado de completo desvanecimiento, hasta las mónadas racionales cuyas acciones están determinadas por ideas claras y distintas; los actos de ese tipo son los que llamamos libres, y la libertad no es sino la «espontaneidad del ser inteligente». La libertad no es, pues, en modo alguno indeterminación, ni siquiera la supone; el acto libre, derivado, como todo lo demás, de la ley interna de la mónada, manifiesta una especie de determinismo racional. Pero, objetaba Arnauld a Leibniz, esa libertad no implica ninguna responsabilidad por parte del autor del acto; porque si, por ejemplo, la crea-

ción de Adán, con el pecado que implica su noción, es objeto de un designio divino, habrá que decir que Dios es el autor del pecado; una objeción que todos los teólogos, desde Platón, se han esforzado en rechazar.

Leibniz se planteó con gran amplitud este problema en una de sus obras mayores, la *Teodicea*, que justifica a Dios de la acusación de ser el autor del pecado y, en general, del mal. Gran parte del libro se inspira en una enseñanza tradicional que procede de los estoicos y de san Agustín, y que Descartes había utilizado también en la cuarta *Meditación*. Distingue el *mal metafísico* o imperfección, el *mal físico* o dolor y el *mal de culpa* o pecado. La imperfección se deriva de las limitaciones que son inherentes a toda criatura; pero si se sabe que Dios no ha creado ningún ser sin tener en cuenta su puesto en el todo y que ha creado el mejor mundo posible, de ahí se deducirá que toda criatura posee en cada instante la perfección que le corresponde con respecto al conjunto de las cosas; pero como sólo podemos captar las cosas de una forma aislada y abstracta, cada una de ellas nos parece menos perfecta de lo que podría ser. El mal físico o dolor se explica, o bien como una consecuencia de la imperfección, puesto que el dolor va unido a la pasividad, o bien como una consecuencia del pecado, establecida por la justicia divina. Nos queda aún el mal de culpa; el pecado de Adán no fue una simple imperfección, sino un mal positivo, nacido de su iniciativa, y que ha transformado el destino de la humanidad; introdujo en las cosas esa especie de discontinuidad que Leibniz pretende expulsar por completo de su visión del universo. ¿Cómo acomodarlo, pues, con el dogma? Hay que añadir, sin embargo, que esta dificultad no era exclusivamente suya, sino que era tradicional en una teología que, admitiendo un Dios soberanamente poderoso y omnisciente, no podía concebir que no hubiese sabido infaliblemente de antemano que Adán, aunque libre, pecaría; y se sabe que la solución, igualmente tradicional, la dio san Agustín, afirmando que Dios puede prever acontecimientos sin que queden predeterminados por ello. Leibniz se encontraba en una posición más difícil: la única manera de satisfacer a los teólogos consistía en mostrarles que con su sistema se escapa al famoso designio absoluto de Calvino. Según Calvino, cada hombre está destinado a la salvación o a la condenación por un designio dependiente de una voluntad soberana y arbitraria de Dios. En tal caso se puede decir que Dios ha querido el pecado de Adán y que es responsable de él. Pero eso implica que Dios ha creado a cada hombre mediante un designio particular primitivo, cuando en realidad no hay nada de eso, puesto que ese designio particular depende, por el contrario, del designio total por el que Dios ha creado el mejor de los mundos posibles; ha permitido, pues, el pecado de Adán, porque eso entraba en el mejor de los mundos, sin que pueda decirse que lo hubiese querido, ya que su voluntad no ha tenido por objeto

a Adán. Si, por hipótesis, hubiese creado sólo a Adán, no lo habría hecho pecador, pero tampoco habría creado el mejor de los mundos posibles: Leibniz cree, por tanto, que le basta con evitar el designio absoluto para imputar el pecado a Adán; es cierto, pero no necesario, que Adán pecaría: porque seguía siendo metafísicamente posible (es decir, no contradictorio) que Adán no pecase y, gracias a la razón de que estaba dotado, comprendiese el pecado que cometía.

Dada la naturaleza de su optimismo, Leibniz podía aceptar la concordancia entre el mejor de los mundos y dogmas tales como el del pequeño número de los elegidos. Donde mejor se aprecia la significación de su infinitismo es en las páginas de la *Teodicea* dedicadas a la condenación eterna, a esos sufrimientos sin fin que son como un contraste destinado a realzar la belleza del universo; el sentimiento de lo trágico está ausente por completo y si la justicia divina es rigurosa lo es sólo al modo de un teorema de geometría. Lo trágico no puede existir, en efecto, más que para quien considere el destino del hombre como una especie de todo, aislado en cierta medida del universo gracias a la iniciativa de la voluntad. Pero en este sistema donde sólo existen sustancias individuales y donde todo se deriva de su espontaneidad, no hay lugar para nada que no sea función del universo entero; esas sustancias son ya universos y no hay nada que no esté contenido en ellas, al menos virtualmente: cada una de esas sustancias, que parece constituir un todo, sólo está definida en realidad por sus relaciones con todas las demás y por un lugar fijo en una jerarquía que incluye tanto a los condenados como a los ángeles y los elegidos.

10. EL SER VIVO

La monadología sirve también a Leibniz para resolver el problema de la naturaleza de la vida. En cierto sentido, el problema del ser vivo, que le inquietó siempre, fue ante todo una de las fuentes de su teoría de las mónadas. En 1671, cuando estaba todavía en contacto con los alquimistas y los rosacruces, expresó con ellos su convicción de que existe una especie de núcleo del cuerpo, invisible desde luego, que subsistirá hasta la resurrección. Su atención se vio, por tanto, naturalmente atraída por los trabajos de los microscopistas Leuwenhoek, Swammerdam y Malpighi, que entre 1610 y 1690 hicieron importantes descubrimientos sobre animales o elementos vivos invisibles a simple vista. El microscopio permitía ver en el ser vivo, no ya, según la antigua tradición de Aristóteles, órganos formados de tejidos homogéneos, sino órganos cuyas partes estaban, a su vez, organizadas: se podía ver con ello una especie de confirmación experimental del núcleo subsistente de los alquimistas. Esa fue la puerta por la que Leib-

niz introdujo en la biología sus ideas infinitistas y que le permitió universalizar el concepto de vida, como había hecho ya Plotino, hasta el punto de admitir que no hay nada en la naturaleza que no sea vivo. Para ello bastaba aceptar que la materia está organizada hasta el infinito, es decir, que no hay parte, por pequeña que sea, que no esté, a su vez, organizada. De ahí se deduce inmediatamente que no podemos decir con rigor que un animal nace o perece, sino que hay que decir que crece hasta hacerse visible y que, después, decrece hasta hacerse imperceptible; el germen del ser vivo es indestructible. La organización hasta el infinito permite admitir, por otra parte, el «encajonamiento de los gérmenes», según el cual toda la posteridad de Adán preexistía ya en él, y que los gérmenes son organismos capaces de decrecer hasta lo infinitamente pequeño. Cada organismo, por pequeño que sea, está compuesto de una infinidad de partes; hace falta una ley que rija su vinculación y que está en la «mónada central» cuyas representaciones corresponden idealmente a las relaciones de ese cuerpo con el resto del universo material y que es al organismo como nuestra alma a nuestro cuerpo; al crecimiento de ese cuerpo, a lo que llamamos su nacimiento y su estado adulto, corresponde en la mónada central un crecimiento en la claridad de las percepciones. Leibniz, que en su correspondencia con Arnauld (1686) parecía admitir que las almas humanas eran creadas en el momento del nacimiento, se volvió también partidario de la preexistencia de las almas, elevada a un grado superior de claridad al nacer el cuerpo. Pero las almas racionales no sólo poseen subsistencia después de la muerte (como las almas de los brutos, que vuelven a caer en la confusión primitiva) sino verdadera inmortalidad, es decir, que por un designio especial de Dios conservan su razón y su personalidad independientemente de sus cuerpos.

Se observa que la teoría biológica y organicista de Leibniz le permite hablar de unidad en los cuerpos; esa unidad, como se ha visto muchas veces, no puede atribuirse a la extensión, que, por sí misma, se destruye; pero, por otra parte, ¿no es también muy difícil atribuírsela a un agregado de mónadas? Como hemos visto, efectivamente, que el universo estaba hecho de un agregado de mónadas que no constituía un todo o unidad, el agregado de mónadas que corresponde a un cuerpo no formará tampoco una unidad; por eso en su correspondencia con Des Bosses (1706) se vio obligado a admitir un vínculo sustancial (*vinculum substantiale*) entre esas mónadas, aplicando así siempre su propio principio: constatar fuera de la serie infinita de los términos (en este caso la infinitud de las mónadas relativas a un cuerpo único) la ley de esa serie.

11. LAS IDEAS INNATAS: LEIBNIZ Y LOCKE

La monadología proporcionó a Leibniz la solución del problema de las ideas innatas. «En esta cuestión hay bastantes equívocos», decía, pensando sobre todo, al parecer, en la manera en que Locke había abordado esa dificultad. que él mismo analiza a su vez en el prefacio y en el libro de sus *Nuevos ensayos*. El primer equívoco consistía en querer refutar las ideas innatas mostrando que no siempre hemos tenido conocimiento actual de ellas, cuando, en realidad, para ser innatas basta con que nos sean conocidas desde que aplicamos a ellas nuestro pensamiento. Además, la palabra *innato* es equívoca, porque, en cierto sentido, en la mónada que somos no hay nada que no sea innato. puesto que todo procede de nuestro propio fondo, y no sufrimos ninguna acción del exterior. Pero «en el sistema común» que admite la influencia del cuerpo sobre el alma, se llama innato a lo que no proviene del conocimiento sensible; ese es el sentido del famoso adagio que niega el innatismo: *Nihil est in intellectu quod non prius fuerit in sensu*. En este mismo sentido lo usaba generalmente Leibniz, aunque hay en él muchos matices que no siempre es fácil precisar. La señal distintiva de lo innato es la necesidad, que pertenece o bien a las verdades primitivas de razón, axioma de identidad y principio de razón suficiente, o bien a las verdades derivadas que pueden reducirse a aquellas, es decir, que tienen pruebas *a priori* (el término *a priori* se aplica. en Leibniz, sólo a una prueba de este tipo); en cuanto a las ideas innatas, son aquellas sin las cuales no se podría pensar una verdad: ideas de ser, de posible, de mismo, de idéntico, que intervienen en una verdad innata, como «es imposible que una cosa sea y no sea al mismo tiempo»; el conjunto de ideas innatas es el entendimiento mismo con el que se piensa. Leibniz podía aceptar, pues, el adagio escolástico, pero con una limitación: «Nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos, salvo el entendimiento mismo (*nisi intellectus ipse*)». Pero necesidad y aprioridad no son más que señales distintivas de lo innato; la palabra innato se refiere propiamente a lo que hay en nosotros independientemente de toda experiencia externa, es decir, a lo que es objeto de la pura experiencia interior: «Puesto que los sentidos y las inducciones jamás podrían captar verdades absolutamente universales, ni lo que es absolutamente necesario, sino sólo lo que es, de ahí se deduce que hemos sacado esas verdades, en parte, de lo que está en nosotros». De manera que todas las ideas dependen de ese «inteligible», de ese «objeto del puro entendimiento» que es el yo, dado en la experiencia interior. «La noción que tengo del yo y de mis pensamientos y, por consiguiente del ser, de la sustancia, de la acción y de la identidad, proceden de una experiencia interior», «de los actos reflexivos», dirá en otro lugar [3]. En

[3] *Monadología*, pár. 30, Orbis, Barcelona, 1983, p. 30.

una carta a Sofía-Carlota comentaba así su limitación al adagio escolástico: «Salvo el entendimiento mismo o *lo que entiende*».

Pero la experiencia interior designa entonces algo más amplio que la luz natural de la razón; significa todo lo que está naturalmente en nosotros y se ve cuando nuestra visión no está oscurecida por las necesidades e inclinaciones que vienen del cuerpo; junto a la razón está el instinto, hecho de conocimientos confusos y, sin embargo, innatos, como: «Hay que perseguir la alegría y evitar la tristeza», sentimientos naturales cuyas razones son desconocidas y «que es difícil separar de las costumbres, aunque frecuentemente sea posible». Lo innato de una idea no excluye, pues, como en Descartes, su confusión.

12. LA EXISTENCIA DE LOS CUERPOS

Las mónadas son las únicas realidades sustanciales que existen en el universo: hemos visto que Leibniz había privado de existencia sustancial al mundo exterior tal como lo pensaban los cartesianos. ¿Le negaba también cualquier modo de existencia? Veamos ante todo que el espíritu, «sin ventanas» al exterior, tiene sin embargo la certeza legítima, sin emplear la complicada maquinaria de la prueba de Descartes, de que existe algo fuera de él. De estas dos verdades igualmente evidentes: «Pienso, y hay gran variedad en mis pensamientos», Descartes no conoció más que la primera; ahora bien, la segunda «prueba que hay algo más que nosotros que es la causa de la variedad de nuestras apariencias», ya que una sola y misma cosa no podría ser causa de los cambios que se producen en ella. El mundo exterior representado es, por tanto, para mí un «fenómeno bien fundado», fundado en la existencia de la diversidad sustancial de las mónadas fuera de nosotros. Pero, además, los «fenómenos reales» se distinguen de los «fenómenos imaginarios» del sueño precisamente por sus caracteres interiores: ante todo, si consideramos el fenómeno en sí mismo, por su vivacidad, su multiplicidad (el fenómeno real está dotado, no de una sola, sino de muchas cualidades sensibles), su permanencia, o su coincidencia consigo mismo en el tiempo; y, si consideramos los demás fenómenos, por su coincidencia con los fenómenos precedentes por la coincidencia de los espíritus entre sí y, finalmente, por el acierto en la predicción de los fenómenos. Esos eran, subrayémoslo, los criterios señalados por Descartes; procedían de las escuelas académica y escéptica de la antigüedad; y Leibnitz pone de manifiesto todo su valor cuando dice que proporcionan una certeza moral y no metafísica.

Si consideramos, aparte de las cosas, el orden en que coexisten y se suceden, obtendremos el espacio y el tiempo; muy lejos de ser realidades anteriores a las cosas, como creían los newtonianos, receptácu-

los en los que están comprendidas, son cosas ideales simplemente posibles y relativas a los seres cuyo orden constituyen. «Considero el espacio, escribía Leibniz a Clarke, como algo puramente relativo, lo mismo que el tiempo, como un orden de coexistencia, de la misma manera que el tiempo es un orden de sucesiones. Porque el espacio indica en términos de posibilidad un orden de cosas que existen al mismo tiempo, en cuanto que existen juntas, sin entrar en sus maneras de existir. Y cuando se ven muchas cosas juntas, se percibe el orden de las cosas entre sí».

13. LA MORAL

De su teología y de su monadismo extrajo Leibniz una moral. «Confieso, escribía a Conring en 1670, que a la ciencia moral le puede bastar con que se demuestre que la existencia de Dios y la inmortalidad del alma son probables, o al menos, posibles». ¿Por qué? Porque suponía, como Carneades, que la justicia sin una utilidad propia, presente o futura, es la mayor tontería; por otra parte, está claro que la justicia busca el bien general o bien de la sociedad de la que formamos parte. Sólo una teología providencialista puede resolver el problema de la coincidencia entre virtud y utilidad que ya Cicerón se planteaba en *De officis*; y «no se puede demostrar con exactitud que el hombre deba hacer lo que es justo, a menos que se demuestre que hay un perpetuo [vengador] del interés público, es decir, Dios, y que, puesto que es indudable que no siempre aparece ese vengador en esta vida, hay otra vida».

Más adelante, cuando hubo descubierto su monadismo y mostrado que los espíritus son mónadas de grado superior, «sustancias que piensan y que son capaces de descubrir verdades necesarias», transformó su universo, siguiendo la antigua tradición de los estoicos, en una «universal república de los espíritus» donde Dios es el monarca y los espíritus de toda especie (desde el ángel al hombre), los súbditos. La justicia es la ley de esa ciudad y consiste en «procurar al mundo el mayor bien que podamos; eso es infalible (para nuestra felicidad), supuesto que haya una providencia que gobierne todas las cosas». Fórmulas que tenemos que traducir al lenguaje de la monadología para entender bien su sentido: efectivamente, es una ley natural, derivada de la voluntad de Dios, que cada espíritu adquiere en cada instante en el universo el máximo de perfección compatible con el todo; sólo que él lo hace con conciencia, mientras que la mónada desnuda está desprovista de sentimiento; y la voluntad que nos impulsa hacia la utilidad común está iluminada por el conocimiento de nuestra naturaleza; de manera que la virtud es efectivamente «la potencia interior que posee el hombre para no verse apartado por las pasiones

de su alma del camino recto hacia la felicidad». Ese es el *fatum christianum,* donde *fatum* significa «en el buen sentido» el designio de la providencia. «Y los que se someten a él por el conocimiento de las perfecciones divinas, cuya consecuencia es el amor de Dios, no se limitan a resignarse, como los filósofos paganos, sino que incluso se alegran de lo que Dios ordena, sabiendo que lo hace todo con el mejor fin». Pero Leibniz cree escapar también tanto del *fatum mahometanum,* que niega la vinculación existente entre los designios de Dios, como del quietismo y el «argumento perezoso», puesto que, para él, el conocimiento engendra la acción.

Podría parecer que la idea de una república universal debería llevar a Leibniz a una especie de religión universal, de humanismo superior a las religiones positivas. Pero no hay nada de eso: teóricamente, intentó mostrar que los dogmas de la fe cristiana, en lo que tenían de positivo, no eran en modo alguno contrarios a la razón; prácticamente, concibió una organización religiosa de la tierra en la que los pueblos cristianos, políticamente reconciliados y unidos en una misma iglesia, llevarían al mundo entero la civilización cristiana. Como corresponde a su genio, su universalismo no es el universalismo abstracto de los pensadores estoicos, sino que adopta las formas más concretas y se inserta en el infinito de las realidades políticas singulares.

Uno de sus primeros escritos había sido una *Defensa de la trinidad* (hacia 1665), dirigida contra los socinianos y donde presumía de haber encontrado «una filosofía más profunda que, tanto en la meditación de las cosas sagradas y de los temas civiles, como en la física, le había proporcionado enseñanzas que le permitían llevar una vida tranquila». Nunca separó, pues, estos tres temas: religión, física y vida civil. Hizo todo lo posible para eliminar las divergencias, aparentemente muy hondas, entre la discontinuidad de la visión cristiana del universo y su propio continuismo: hemos visto un ejemplo de ello en su teoría del pecado. Otros elementos de la fe cristiana, como el milagro o la transustanciación, constituían también otras tantas rupturas en la continuidad del curso de la naturaleza: el port-royalista Arnauld objetaba a Leibniz que su monadología excluía el milagro, y el jesuita Des Bosses la consideraba inconciliable con la transustanciación. En cuanto al milagro, Leibniz encontró en su infinitismo la respuesta siguiente: se sabe que, suponiendo unos puntos marcados de cualquier manera en una superficie, podemos encontrar la ecuación de la curva que los contiene y que explica sus posiciones; supongamos, pues, una serie indefinida de acontecimientos, unos de los cuales obedecen a las leyes naturales que conocemos y otros no las obedecen, es decir, son milagrosos; debemos concebir, en la infinidad divina, una ley de la serie tal que comprenda a la vez a unos y otros; y los acontecimientos milagrosos que alteran eso que llamamos orden natural vuelven, por el contrario, al orden del universo, y sería contrario a los atributos

divinos que no volviesen. En cuanto a la transustanciación, hemos visto que, respondiendo a Des Bosses, Leibniz concibió el *vínculo sustancial* para explicar la unidad de los cuerpos; en la transustanciación, las mónadas correspondientes al pan subsisten y el pan sigue siendo un fenómeno «bien fundado»; pero, de modo milagroso, el vínculo sustancial del cuerpo de Cristo reemplaza al del pan.

Prácticamente, casi toda la actividad de Leibnitz estaba orientada al triunfo de la cristiandad. Pero ese triunfo no se podía garantizar, a su juicio, sin una vuelta a la unidad, que debía empezar por la unión de luteranos y calvinistas y después por la reunión de los protestantes de Alemania con la iglesia católica [4]. Desde 1673 habló de esto con Pellisson, intentando llegar por su mediación hasta Bossuet, y en 1686 escribió el *Sistema teológico* que proponía un formulario de conciliación. Pellisson murió en 1693, pero todavía en 1701 Leibniz no había perdido todas las esperanzas. «Tenéis razón, señora, escribía a M. Brinon, al considerarme católico de corazón... La esencia de la catolicidad no consiste en comulgar exteriormente con Roma; si fuese así, los excomulgados injustamente dejarían de ser católicos a su pesar y sin culpa por su parte. La verdadera y esencial comunión que hace que pertenezcamos al cuerpo de Cristo, es la caridad». Desde esa perspectiva intentó atenuar, ante Bossuet, la importancia de las divergencias dogmáticas que separan a las distintas confesiones. ¿No procedían esas divergencias del concilio de Trento, cuyo carácter ecuménico no había sido reconocido ni siquiera en Francia? ¿Tienen, acaso, más alcance que las incesantes controversias sobre la gracia o el amor de Dios, mantenidas dentro de la comunidad romana y que no han roto la unidad de la iglesia? «Son las prácticas (de la iglesia romana) más que los dogmas, las que impiden la reunión». Y con una habilidad quizá imprudente hizo valer, ante Bossuet, el espíritu galicano que animaba a Francia, «los límites que allí se le ponen a la autoridad de los papas y demás pastores». También Bossuet quería la unidad, pero con la condición de que los protestantes entrasen pura y simplemente en la iglesia romana y reconociesen todas sus decisiones; su concepción de la unidad no admitía las variaciones y matices que Leibniz pretendía salvaguardar.

BIBLIOGRAFIA

I

BOHME, J.: *Werke*, I-VII, ed. K. W. Schiebler, Leipzig, ³1923.
—*Sämtliche Schriften*, I-XI, ed. W. E. Peuckert, Stuttgart, 1960.
—*L'aurore naissante*, trad. Saint-Martin, Paris, 1800.

[4] Cf. a este respecto la «Correspondencia inédita» publicada por la *Revue Philosophique* (julio 1934).

BOUTROUX, E.: «Le philosophe allemand Jacob Bohme», en *Etudes d'histoire de la philosophie,* Paris, 1910.
KOYRÉ, A.: *La philosophie de Jacob Bohme,* J. de Vrin, Paris, 1929.
NOBILE, E.: *Jakob Böhme ed il suo dualismo essenziale,* Roma, 1928.

11

BARUZI, J.: *Leibniz et l'organization religieuse de la terre,* Alcan, Paris, 1907.
BELAVAL, Y.: *Leibniz, critique de Descartes,* Gallimard, Paris, 1960.
—*Leibniz: initiations à sa philosophie,* Paris, 1962.
BOUTROUX, E.: *La monadologie,* Delagrave, Paris, 1963.
BURGELIN, P.: *Commentaire du Discours de Méthaphysique de Leibniz,* P.U.F., Paris, 1959.
DAVILLÉ, L.: *Leibniz historien,* Alcan, Paris, 1909.
FRIEDMANN, G.: *Leibniz et Spinoza,* Gallimard, Paris, 1962.
HARNACK, A.: *Geschichte der preussischen Akademie der Wissenschaften,* Berlin, 1900.
LEIBNIZ, G. W.: *Opera philosophica,* ed. J. E. Erdmann, Berlin, 1840; reimp., Aalen, 1959.
—*Die philosophischen Schriften,* I-VII, ed. C. J. Gerhardt, Berlin, 1875-1890; reimp., Hildesheim, 1960-1961.
—*Mathematische Schriften,* I-VII, ed. C. J. Gerhardt, Berlin, 1849-1863; reimp., Hildesheim, 1962.
—*Gesammelte Werke,* I-IV, ed. G. H. Pertz, Hildesheim, 1966.
—*Historisch-politische und staatswissenschaftliche Schriften,* ed. O. Klopp, Hannover, 1864-1884.
—*Leibnitiana, Elementa philosophiae arcanae, de summa rerum,* ed. J. Jagodinski, Kasan, 1913.
—*Sämtliche Schriften und Briefe,* I-XL, ed. Preussischen Akademie der Wissenschaften, Berlin, 1923-1950.
—*Opera omnia,* I-VI, ed. L. Dutens, Genève, 1768.
—*Opuscula philosophica selecta,* texto revisado por P. Schrecker, Paris, 1939.
—*Confessio philosophi,* ed. Y. Belaval, Paris, 1961.
—*Oeuvres choisies,* ed. L. Prenant, Paris, 1968.
—*Obras,* trad. Patricio de Azcárate, Editorial de Medina, Madrid, 1877.
—*Análisis infinitesimal,* con estudio preliminar de Javier de Lorenzo, trad. T. Martín Santos, Tecnos, Madrid, 1987.
—*Opúsculos filosóficos,* trad. M. García Morente, Espasa-Calpe, Madrid, 1919.
—*Monadología,* trad. M. Fuentes, Aguilar, Madrid, 1968; Orbis, Barcelona, 1983.
—*Teodicea,* trad. E. Ovejero Maury, Aguilar, Madrid, 1928.
—*Discurso de metafísica,* trad. J. Marías, Rev. de Occidente, Madrid, 1942; trad. A. C. Piñan, Aguilar, Madrid, 1967; Orbis, Barcelona, 1983.
—*Nuevo sistema de la naturaleza,* trad. E. Pareja, Aguilar, Madrid, 1969.
—*Nuevo tratado sobre el entendimiento humano,* I-IV, trad. E. Ovejero, Madrid, 1970-1972.
—*Nuevos ensayos sobre el entendimiento humano,* trad, J. Echevarría, Editora Nacional, Madrid, 1977.
—*Correspondencia con Arnauld,* Losada, Buenos Aires, 1946.
—*La polémica Leibniz-Clarke,* trad. E. Rada, Taurus, Madrid, 1980.
—*Escritos políticos,* trad. J. de Salas, Centro de Estudios Constitucionales, Madrid, ,1979.
—*La profesión de fe del filósofo,* trad. F. de Samaranch, Aguilar, Buenos Aires, 1973; Orbis, Barcelona, 1983.
—*Tres ensayos: El derecho y la equidad. La justicia. La sabiduría,* trad. E. García Máynez, México, 1960.

—*Escritos de filosofía jurídica y política*, trad. J. de Salas, Editora Nacional, Madrid, 1984.
RAVIER, E.: *Bibliographie générale des oeuvres de Leibniz*, Alcan, Paris, 1937.
ROBINET, A.: *Malebranche et Leibniz, relations personnelles*, Paris, 1955.

III

BELAVAL, Y.: *Pour connaître la pensée de Leibniz*, Bordas, Paris, 1959.
BOUTROUX, E.: *Notice sur la vie et les oeuvres de Leibniz*, Delagrave, Paris, 1929.
—*La philosophie allemande au XVIIe siècle* (curso de lecciones en la Sorbona 1887-1888), J. de Vrin, Paris, 1929.
CASSIRER, E.: *Leibniz's System in seinen wissenschaftlichen Grundlagen*, Marburg, 1902.
CEÑAL, R.: «Introducción al estudio de Leibniz», *Pensamiento*, 2 (1946), pp. 433-434.
COUTURAT, L.: *La logique de Leibniz*, Paris, 1901.
ECHEVARRÍA, J.: *El autor y su obra*, Barcanova, Madrid, 1981.
FISCHER, K.: *Geschichte der neueren Philosophie*, I-III, [5]1920.
HALBWACHS, M.: *Leibniz*, Paris, [2]1929.
HANNEQUIN, A.: *Quae fuerit prior Leibniz philosophia ante 1672*, Paris, 1895.
HEINZ HOLZ, H.: *Leibniz*, Tecnos, Madrid, 1970.
HELLEN, J.: «Sentido y valor del principio de razón suficiente», *Pensamiento*, 19 (1963), pp. 415-426.
ITURRIOZ, J.: «Leibniz en la bifurcación cartesiana», *Pensamiento*, 6 (1950), pp. 207-215.
MAHNKE, D.: *Leibnit als Begründer der symbolischen mathematik*, Halle, 1927.
MOUREAU, J.: *L'univers leibnizien*, Paris, 1956.
OLGIATI, F.: *Il significato storico di Leibniz*, Milano, 1930.
ORTEGA Y GASSET, J.: *La idea de principio en Leibniz*, I-II, Rev. de Occidente, Madrid, 1967.
ROIG GIRONELLA, J.: «El *vinculum substantiale* de Leibniz, peldaño entre Descartes y Kant», *Pensamiento*, 3 (1947), pp. 301-327.
RUSSELL, B.: *A critical exposition of the philosophy of Leibniz*, Cambridge, 1900.
SALAS, J. DE: *El conocimiento del mundo externo y el problema crítico en Leibniz y en Hume*, Granada, 1977.
SÁNCHEZ MAZAS, M.: *Fundamentos matemáticos de la lógica formal*, Univ. Central de Venezuela, Caracas, 1963.
VENNEBUSCH, J.: *Leibniz, filósofo y político al servicio de la cultura universal*, Inter Nations, 1966.

IV

DUNAN, Ch.: «Leibniz et la mécanique», *Annales de Philosophie Chrétienne* (1910).
GUEROULT, M.: *Dynamique et métaphysique leibniziennes*, Paris, 1934.
HANNEQUIN, A.: «La philosophie de Leibniz et les lois du mouvement», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1906).
HELMHOLTZ, H. V.: *Zur Geschichte des Princips der kleinsten Action*, Berlin, 1887.

V

COUTURAT, L.: «Sur la métaphysique de Leibniz», *Revue de Métaphysique et de Morale* (1902).
JALABERT, J.: *La théorie leibnienne de la substance*, P.U.F., Paris, 1947.
WERCKMIESTER, W.: *Der leibnizsche Substanzbegriff*, Halle, 1899.

VI

DILLMANN, E.: *Eine neue Darstellung der leibnizschen Monadenlehre,* Leipzig, 1891.
NAERT, E.: *Mémoire et conscience de soi selon Leibniz,* Paris, 1961.
—*Leibniz et la querelle du pur amour,* Paris, 1959.
PENJON, A.: *De infinito apud Leibnitium,* Paris, 1878.
RULF, J.: *Die Apperzeption im philosophischen System des Leibniz,* Bonn, 1900.
VALLIER, C. A.: *De possibilibus apud Leibnitium,* Bordeaux, 1882.

VII

IWANACKI, J.: *Leibniz et les démonstrations mathématiques de l'existence de Dieu,* J. de Vrin, Paris, 1934.
RODIER, G.: «Sur une des origines de la philosophie de Leibniz», *Revue de Metaphysique et de Morale* (1902).
ZYMALKOWSKI, N.: *Die Bedeutung der prästabilierten Harmonie im Leibnizschen System,* Erlangen, 1905.

VIII

CRESSON, A.: *De libertate apud Leibnitium,* Paris, 1903.
WINHOLD, W.: *Über den Freiheitsbegriff und seine Grundlagen bei Leibniz,* Halle, 1912.

IX

BLONDEL, M.: *De vinculo substantiali et de substantia composita apud Leibnitium,* Paris, 1893.
BOIS-REYMOND, E. DU: «Über leibnizsche Gedanken in der neueren Naturwissenschaft», *Monatsberichte der berliner Akademie der Wissenschaften* (1870), p. 835.
HELLÍN, J.: «Interpretación optimista de la historia», *Pensamiento,* 8 (1952), pp. 291-311.
PETERS, H.: «Leibniz als Chemiker», *Archiv für die Geschichte der Naturwissenschaft und der Technik* (1916), p. 85.
SORIANO GAMAZO, J. F.: *El problema de la libertad en Leibniz y los antecedentes escolásticos españoles del siglo XVI,* Madrid, 1963.

X-XIII

GRUA, G.: *Jurisprudence universelle et Théodicée selon Leibniz,* Paris, 1953.
—*La justice humaine selon Leibniz,* Paris, 1956.
HARTENSTEIN, G.: «Lockes Lehre der menschlichen Erkenntniss im Vergleich mit der leibnizschen Kritik derselben», *Abhandlungen der sachsischen Gessellschaft der Wissenschaften,* 10 (1865), p. 114.
NATHAN, B.: *Über des Verhältniss der leibnizschen Ethik zu Metaphysik und Theologie,* Jena, 1918.
VAN BIÉMA, E.: *L'espace et le temps chez Leibniz et chez Kant,* Alcan, Paris, 1908.
VOLP, W.: *Die Phenomenalität der Materie bei Leibniz,* Erlangen, 1903.
XIRAU, J.: *Leibniz: las condiciones de la verdad eterna,* Buenos Aires, 1921.

CAPITULO IX

JOHN LOCKE Y LA FILOSOFIA INGLESA

1. VIDA Y OBRAS DE LOCKE

John Locke (1632-1704) nació cerca de Bristol, de una familia de comerciantes; tenía dieciséis años cuando estalló la revolución; su padre se alistó en el ejército del Parlamento. Estudió en Oxford desde 1652 a 1658 y allí hizo estudios que le conducirían normalmente a las funciones de clérigo; pero, en 1658, orientándose en un sentido muy distinto, se dedicó al estudio de la medicina, sin llegar tampoco al grado de doctor. En 1666 se unió al duque de Ashley, después conde de Shaftesbury, que tuvo una vida política muy agitada cuyos contragolpes sufrió Locke. Estuvo dos veces en Francia, en 1672 y desde 1675 a 1679, pasando un año en Montpellier para cuidar su delicada salud. Su segunda estancia se prolongó hasta que terminó el período de desgracia del conde de Shaftesbury. En 1684 tuvo que abandonar de nuevo Inglaterra; el conde, después de haber fracasado en su intento de provocar una revolución, se vio obligado a refugiarse en Holanda, donde murió muy pronto y Locke, mal visto por el gobierno, consideró prudente marchar también a Holanda. Allí permaneció hasta la revolución de 1688. De vuelta a Inglaterra en 1689, rechazó, principalmente por razones de salud, el puesto de embajador ante el elector de Brandeburgo que le ofreció el nuevo rey y aceptó las funciones de comisario de apelaciones. Dedicado fundamentalmente a cuestiones políticas y religiosas, y también a las económicas (entonces escribió sus *Consideraciones sobre las consecuencias de la disminución del interés y del aumento del valor de la plata*)[1], tuvo que hacer frente también a numerosas polémicas. Después se retiró a Oates, no lejos de sus amigos lord y lady Masham (hija del filósofo Cudworth) y allí permaneció hasta su muerte.

Desde 1667 Locke era médico particular del conde de Shaftesbury y nada anunciaba su vocación filosófica; colaborando con el médico Sydenham y siendo miembro de la Sociedad real en 1668, escribió algunos opúsculos médicos: *Anatomica* (1668), *De arte medica* (1669),

[1] Las campañas que realizó en aquella época contra el alza ficticia de la moneda condujeron a la reorganización monetaria y a la creación del Banco de Inglaterra. Cf. a este respecto la comunicación de Rodocanachi a la Academia de Ciencias Morales (sesión del 24 de julio de 1933).

donde afirmaba: «No hay más conocimientos dignos de ese nombre que los que conducen a alguna invención nueva y útil. Cualquier otra especulación es puro entretenimiento de desocupados». Las teorías generales son perjudiciales porque detienen y estancan la ciencia; sólo la hipótesis especial es útil para captar las causas próximas. Además, había reflexionado sobre las cuestiones políticas y religiosas que agitaban su país y había escrito el *Sacerdos* y las *Reflexiones sobre la República romana,* donde protestaba contra la usurpación del poder civil por el clero, el *Infallibilis scripturae interpres non necessarius,* cuyo principio era que la Biblia basta para la salvación, y el *Ensayo sobre la tolerancia* (1666) en el que se refiere a la tolerancia para con los no-conformistas, los puritanos, que no habían aceptado el acta de uniformidad de Carlos II.

En el invierno de 1670 a 1671 sus pensamientos adoptaron un rumbo inesperado, como consecuencia de sus discusiones amistosas con el abogado James Tyrrell, que más tarde colaboraría en la revolución que derrocó a Jcobo II y puso en el poder a Guillermo de Orange, y con el médico David Thomas. Según el testimonio de este último, se dio cuenta entonces de que los «principios de la moral y de la religión revelada» no podían quedar sólidamente establecidos antes «de analizar nuestra propia capacidad para ver qué objetos están a nuestro alcance o por encima de nuestra comprensión». Así nació la idea del *Ensayo sobre el entendimiento humano* que, efectivamente, acaba en consideraciones sobre la certeza de las verdades morales (IV, 4, 7) y sobre la relación entre la fe y la razón (IV, 18). El *Ensayo* no apareció hasta 1690. Pero en 1671 Locke había escrito su *De intellectu humano,* en el que aparecía ya, como en el *Ensayo,* la reducción de todas nuestras ideas a ideas simples. El *Ensayo* mismo fue producto de los escasos ratos libres que pudo disfrutar durante diecinueve años de carrera bastante agitada; desde 1688 sus ideas pudieron ser conocidas gracias al resumen del *Ensayo* que publicó Le Clerc en la *Biblioteca Universal.* La segunda edición (1694) contiene muchas adiciones (II, 27; II, 9, 8; II, 33; IV, 19) o cambios (II, 21; II, 28). La traducción francesa de Coste (1700), revisada por Locke, incluye también muchas adiciones o correcciones.

2. LAS IDEAS POLITICAS

El *Ensayo* no contiene, pues, especulación en sí. Para indicar adecuadamente las condiciones en que fue escrito conviene analizar brevemente las ideas políticas de Locke.

Locke luchó durante toda su vida contra la teocracia anglicana, es decir, contra estas dos tesis solidarias: que el poder del rey es absoluto y de derecho divino, y que el poder del rey es tan espiritual como

temporal, y tiene derecho a imponer a la nación una creencia y una forma de culto. En esta doctrina, el poder real aparecía como un dato inaccesible al análisis, como un misterio. Para criticarla, Locke procedió como lo haría también en el estudio del entendimiento; en el *Ensayo* reducía, como veremos, las ideas complejas a factores simples; aquí, busca de modo análogo los factores simples en los que se descompone el poder real. Ni en un caso ni en otro se trata, por lo demás, de una génesis histórica.

Ese análisis se ve favorecido o, al menos, posibilitado por la idea, entonces corriente, de que el estado social no es algo natural en la humanidad, sino que nace de un pacto; es necesario, por tanto, estudiar por abstracción lo que era el hombre antes del pacto, en estado natural. ¿El estado natural es la ausencia de toda regla, como pretendía Hobbes, que reducía a simple convención cualquier idea de lo justo o lo injusto, o bien hay, como pretende la escuela del derecho de gentes desde los estoicos, una *lex insita rationi*, una ley moral natural que se impone antes del pacto? Esta última tesis es la de Locke, que admitía como derecho natural el derecho de propiedad basado en el trabajo y limitado, por consiguiente, a la extensión de tierra que un hombre podía cultivar, y el poder paternal, siendo la familia una institución natural y no política. La escuela en que se inspiraba Locke, sin embargo, estaba vinculada al dogma del innatismo que él no admitía; a falta de lo innato, afirmaba que las reglas de justicia son susceptibles de demostración; esa demostración se basa en el mandato divino que las ha establecido, vinculando a ellas unas sanciones; depende, por tanto, de concepciones religiosas.

El pacto social no crea ningún derecho nuevo; es un acuerdo entre individuos que se reúnen para emplear su fuerza colectiva en hacer que se cumplan las leyes naturales, renunciando a hacerlo por su propia fuerza. Una concepción puramente nominalista y utilitaria que sólo ve en la sociedad un poder más eficaz y estable para reprimir las infracciones del derecho. Tal objetivo limita a ese poder de una manera precisa: el ciudadano sólo le debe obediencia cuando actúa de acuerdo con unas leyes permanentes y no por decretos improvisados en cada momento; hay un poder legislativo, pero no puede hacer lo que quiera, ni, desde luego, disponer arbitrariamente de los bienes de los súbditos, mediante un impuesto no aceptado. En una palabra, el pacto entre el súbdito y el soberano es bilateral; y el súbdito tiene derecho a rebelarse contra cualquier violación de la ley. Ese es el origen y esa la naturaleza del poder real, que nace de la ley y no se puede ejercer contra ella. El resultado es precisamente el contrario de la doctrina de Hobbes; Locke fue uno de los doctrinarios que propiciaron en Inglaterra la revolución de 1688.

De ahí se deduce la tolerancia. En Inglaterra no se trataba de impedir, como en el papismo, que un poder espiritual distinto del poder

temporal se apoderase de éste en nombre de la salvación eterna de los hombres; al contrario, en un país donde, desde los tiempos de Isabel, «la religión del súbdito estaba establecida por una ley discutida en un parlamento, compuesto en su mayoría por laicos, hombres de estado y hombres de negocios»[2], la cuestión estribaba en saber si el poder civil, nacido del pacto, podía regular la vida espiritual. En tales condiciones, lo que admitía Locke no era una tolerancia absoluta; el soberano era indiferente a las creencias de sus súbditos, salvo que tales creencias se manifestasen mediante actos contrarios al fin de la sociedad política; prohibiría, por tanto, el «papismo», que admitía la intervención de un gobierno extranjero; y reprimiría el ateísmo, puesto que la creencia en Dios era el principio de certeza de las leyes naturales.

3. LA DOCTRINA DEL *ENSAYO:* CRITICA DE LAS IDEAS INNATAS

El *Ensayo* contiene la doctrina que, al mostrar la naturaleza y los límites del entendimiento humano, debía fundamentar la tolerancia religiosa y filosófica. Pero, antes de exponer esta doctrina, hay una circunstancia que nos permitirá entender mejor sus intenciones. En 1678, mientras Locke preparaba su obra, Cudworth publicó *El verdadero sistema intelectual del universo.* Este autor, que fue uno de los impulsores de la escuela platónica de Cambridge en aquella época, sostenía que la demostración de la verdad de la existencia de Dios es solidaria de la tesis de las ideas innatas, y que el famoso adagio empirista «nada hay en el entendimiento que no haya estado antes en los sentidos», conducía directamente al ateísmo; porque decía, razonando como Platón en el Libro X de las *Leyes,* que si toda ciencia o conocimiento no es más que la información de nuestras almas por las cosas situadas fuera de nosotros, es preciso que el mundo exista antes de que existan su conocimiento y su noción; y el conocimiento y la inteligencia no pueden ya precederlo como su causa. Pero esta tesis, añadía, es tan falsa que, si quisiera ser consecuente, excluiría de la existencia no sólo a la razón y a la inteligencia, sino a la facultad misma de sentir, ya que esta facultad no cae bajo el dominio de los sentidos. Si la tesis de Cudworth fuera cierta, trastornaría todo el sistema de Locke, que pretendía mostrar, en la hipótesis del sensualismo, la existencia del entendimiento y su naturaleza, y probar la existencia de Dios. ¿Por qué era la hipótesis empirista la única posible? Porque «para tener una idea exacta de las cosas es preciso llevar al espíritu a su naturaleza inflexible y a sus relaciones inalterables, y no

---

[2] G. Bastide, *John Locke, les théories politiques et leur influence en Angleterre,* Paris, 1906, p. 131.

empeñarse en llevar a las cosas a nuestros prejuicios»[3]. Ahora bien, el innatismo, al partir de un pretendido conocimiento inmediato e interno, da lugar, evidentemente, a todos los prejuicios individuales, y así, las tesis fundamentales que deberían asegurar la paz de los espíritus, que son la teoría del entendimiento y la existencia de Dios, resultan solidarias de nuestros prejuicios.

El afán de responder a la escuela de Cambridge, aunque sin citar jamás a sus adversarios, explicaría en gran parte la estructura interna del *Ensayo*. El libro I, que contiene la crítica del innatismo, el largo capítulo sobre la existencia de Dios y el capítulo sobre el entusiasmo, se corresponden y se responden. En el libro I, manifiesta con claridad su intención: el innatismo es la doctrina del prejuicio; si tratase con lectores sin prejuicios no la criticaría, ni siquiera en sí misma, y «le bastaría mostrar que los hombres pueden adquirir todos los conocimientos que tienen por simple uso de sus facultades naturales, sin ayuda de ninguna impresión innata; que pueden llegar a la certeza completa en muchas cosas sin necesitar ninguna de esas nociones o principios innatos». Pero es una doctrina muy peligrosa, porque lleva a proclamar la infalibilidad (I, 2, 20; I, 3, 24), es decir, una certeza irreductible, sin más fundamento que la afirmación de un individuo: veía, pues, en el innatismo una especie de dogmática de inspiración individual que afirma sin motivo. En efecto, si los principios de que se habla fuesen verdaderamente innatos, deberían existir en todos los hombres y ser constantes y universales. Ahora bien, si los analizamos uno a uno, primero los principios especulativos (principio de identidad y de contradicción) y después los prácticos (como «pórtate con los demás como quisieras que se portasen contigo»), veremos que los conocen muy pocas personas, incluso entre la gente instruida. Por lo demás, no tienen uso alguno: para juzgar que lo dulce no es lo amargo, nos basta percibir las ideas de dulce y amargo; en seguida vemos la discordancia, sin tener que recurrir para nada al principio de que es imposible que una cosa sea distinta de sí misma.

A esta crítica del innatismo responde el capítulo X del libro IV, donde se prueba la existencia de Dios sin necesidad de ideas innatas, por el simple uso de las facultades naturales: mediante una variedad de pruebas *a contingentia mundi* que, a diferencia de las pruebas ontológicas, no supone una noción preconcebida de Dios; esa noción se construye con la prueba misma; en efecto, según Locke, la existencia del ser contingente que soy yo mismo supone un ser eterno y todopoderoso, inteligente también, puesto que ha creado en mí la facultad de conocer, y creador de la materia, puesto que ha creado mi espíritu y le era mucho más fácil crear la materia. Esta sola prueba pue-

[3] *Of the Conduct of the Understanding*, London, 1697, p. 89.

de llevarnos a una noción exacta y constante de la divinidad. Y al revés, la noción que los hombres tienen de la divinidad resulta, sin ella, confusa e incoherente; incluso hay pueblos salvajes que están totalmente desprovistos de la idea de Dios y, entre el vulgo, ésta sigue estando impregnada de antropomorfismo.

Por último, el capítulo sobre el entusiasmo (IV, XIX), introducido en la segunda edición del *Ensayo*, es una crítica de todas las fantasías individuales que se presentan en religión como inspiraciones divinas: es lo correspondiente en Locke al capítulo de Malebranche sobre las imaginaciones fuertes y al *Tratado teológico-político* de Spinoza; añadamos que se trata de un mal endémico en países anglosajones, que origina innumerables sectas y cuyo peligro vio Locke mejor que nadie; a esa religión imaginativa y personal opuso el carácter racional del cristianismo[4], cuyos dogmas esenciales remitió a lo que puede demostrarse por la razón. Es evidente que esa condena del entusiasmo en religión se corresponde con la del innatismo en filosofía.

4. IDEAS SIMPLES E IDEAS COMPLEJAS

¿Cómo «llevar el espíritu a la naturaleza inflexible de las cosas y a sus relaciones inalterables»? El sistema de Locke sería incomprensible si no se admitiese que parte de una reflexión sobre la doctrina cartesiana; es, como le han reprochado sus adversarios, un «ideísmo». ¿Qué papel desempeña en él la idea?

Todo conocimiento consiste en la percepción de una conveniencia o inconveniencia entre las ideas: el amarillo no es el rojo, dos triángulos que tienen sus tres lados iguales son iguales, etc.; esa percepción puede ser inmediata, como en el primer caso, o bien reductible por demostración a una percepción inmediata, como en el segundo. La idea es, pues, respecto al conocimiento, algo parecido a lo que es, en lógica, el término respecto a la proposición. Las ideas mismas pueden ser complejas, es decir, formadas por ideas simples, en las que pueden descomponerse para analizarlas, o bien simples e irreductibles. La exposición de Locke es, por lo demás, inversa al orden que acabamos de indicar: investiga primero qué son las ideas simples, después cómo se combinan para formar ideas complejas (libro II); y, finalmente, cómo se percibe la conveniencia o inconveniencia entre las ideas (libro IV). Ese será el orden que seguiremos en nuestra exposición.

En realidad, esta especie de atomismo mental que resuelve en ideas el contenido del conocimiento es más complicado de lo que parece,

[4] *The reasonableness of Christianity*, London, 1695.

tanto si se estudian los elementos (ideas simples), como si se estudia su modo de combinación. La *simplicidad* de la idea, ante todo, no se refiere a ninguna característica interna de ésta; son simples las ideas que no pueden sernos comunicadas si no las tenemos ya por la experiencia, como las de frío, amargo, etc.; y la imposibilidad absoluta de engendrar en nosotros ninguna idea simple nueva (mientras que sí formamos las ideas compuestas), señala los límites de nuestro conocimiento. Nuestras ideas simples se distribuyen en tres categorías: ideas simples de sensación: cálido, sólido, liso, duro, amargo, extensión, figura, movimiento, etc.; ideas simples de reflexión, es decir, las de las facultades que encontramos en nosotros mismos: memoria, atención, voluntad, etc. (aquí la palabra *reflexión* se refiere a la mera percepción interna de esas facultades); e ideas simples que son, a la vez, de sensación y de reflexión, como las de existencia, duración o número.

Aquí empieza la complicación: para Descartes, la idea era representativa; es una imagen de las cosas. ¿Sigue siéndolo para Locke? Seguramente, ya que, como veremos, se plantea la cuestión del valor de la representación, preguntándose, por lo menos a propósito de las ideas simples de sensación, cuáles de entre ellas representan efectivamente al mundo exterior. Pero si es así, las ideas de sensación desempeñan para él dos papeles: son, por una parte, los elementos últimos de que están hechos nuestros conocimientos, puntos de partida, y, como tales, son todas iguales; pero representan a las cosas materiales y, como intermediarias entre las cosas y nosotros, tienen un valor muy desigual. Efectivamente, Locke, como físico, adopta las conclusiones del mecanicismo de Boyle: las únicas «cualidades primeras» que nos representan a las cosas como son, son la extensión, la figura, la solidez y el movimiento, con las ideas de existencia, de duración y de número. Los colores, los sonidos o los sabores son «cualidades segundas», producidas en nosotros por la impresión que dejan en nuestros sentidos diversos movimientos de cuerpos tan pequeños que no podemos percibirlos. Añadamos que, incluso en lo que se refiere a las cualidades primeras, Locke estaba muy lejos de tener sobre su valor la seguridad que tenía Descartes: estas ideas son las que utiliza el físico en la representación del mundo exterior, porque no puede utilizar otras; así, cuando hacemos del impulso la causa del movimiento, es sólo porque «nos es imposible concebir que un cuerpo actúe sobre otro sin tocarlo, o, si lo toca, que actúe de otro modo que no sea por movimiento» (II, 8, 11, 1.ª ed.); esa «imposibilidad de concebir» no será una objeción irreductible contra la física de las fuerzas centrales que admite la atracción como causa del movimiento. La idea de extensión no está, por lo demás, clara para Locke: la cohesión de los cuerpos es inexplicable por ella, y la divisibilidad hasta el infinito resulta contradictoria. Y es tan poco cartesiano que declara: «Estamos tan alejados de tener algunas ideas de la sustancia de los cuerpos me-

diante la idea compleja de extensión, figura, color y todas las demás cualidades sensibles a que se reduce nuestro conocimiento de los cuerpos, como si no la conociésemos en absoluto» (II, 23, 16). Las ideas simples, aun las de las cualidades primeras, no deben ser tomadas, por tanto, como elementos reales de las cosas.

Ese doble aspecto de la idea de sensación, como elemento último del conocimiento y como representativo de lo real, no se mantendría en los «ideístas» que siguieron a Locke. Berkeley, sobre todo, se mostrará abiertamente en contra, considerando las ideas solamente bajo el primer aspecto y abandonando la idea como representativa.

Al admitir, junto a las ideas simples de sensación, unas ideas simples de reflexión y conceder que el conocimiento que tenemos de las facultades de nuestra alma es irreductible al que tenemos de las cosas sensibles, Locke suprimió la tradicional vinculación (pensemos, por ejemplo, en Hobbes) entre el empirismo y el sensualismo. Mediante esa especie de experiencia interna que es para él la *reflexión,* tan original como la experiencia externa, respondía a las objeciones más fuertes de los pensadores de Cambridge contra el ateísmo de los empiristas; y hemos visto, en efecto, cómo empleaba esa experiencia interna en una demostración de la existencia de Dios independiente del innatismo.

La especulación de Locke sobre las ideas complejas debía tener como resultado acabar con las vanas discusiones filosóficas, al mostrar el auténtico origen de las ideas que se discuten. Se habrá observado que las «ideas simples» no entran en las categorías en que la filosofía tradicional distribuía los objetos del conocimiento: no son ni sustancias ni modos de la sustancia. Una de las mayores innovaciones de Locke consistió, sin duda, en considerar a esas categorías no como ideas primitivas, sino como combinaciones de ideas simples.

Las ideas complejas se distribuyen en dos grupos: aquellas en las que las ideas simples se combinan en la idea de una cosa única (idea del oro o idea del hombre), y aquellas en las que las ideas combinadas siguen representando cosas distintas, aunque unidas (la idea de filiación, que une la idea de hijo y la de padre y, en general, todas las ideas de relación). El primer grupo se subdivide en dos clases: las ideas de modos, que son las de las cosas que no pueden subsistir por sí mismas, como un triángulo o un número; y las ideas de sustancias, que son las de las cosas que subsisten por sí, como un hombre. Los modos mismos se dividen en modos simples, en que la idea simple se combina consigo misma (por ejemplo, el número, que es combinación de unidades; el espacio o la duración, que son combinaciones de partes homogéneas), y modos complejos o mixtos, compuestos de ideas simples heterogéneas, como la belleza o la idea de asesinato.

Esa composición (si no deducción) de las categorías permite resolver muchos problemas controvertidos, principalmente los problemas

del infinito, de la potencia y la sustancia, que sólo las teorías innatistas se creían capaces de resolver.

Locke consideraba al infinito como un modo simple, puesto que está hecho de la repetición de la unidad homogénea de número, duración o espacio, y sólo se distingue de lo infinito en que esa repetición no tiene límite. Es, pues, falso que lo infinito sea anterior a lo finito, que lo finito sea una limitación de lo infinito y que concibamos un infinito de perfección diferente del infinito de cantidad que acabamos de describir: la infinitud de Dios, sobre todo, no es concebida por nosotros sino como un número o una extensión ilimitada de actos de Dios referidos al mundo. Indudablemente, la infinitud divina es algo muy distinto. El infinito que existe de hecho, no es, en modo alguno, nuestra idea del infinito, que consiste en un progreso sin fin; de la misma manera, tampoco la eternidad es esa duración sin fin que imaginamos. «Sino que todo lo que está más allá de nuestra idea positiva del infinito está rodeado de tinieblas y sólo provoca en el espíritu una confusión indeterminada propia de una idea negativa, donde no puedo ver sino lo que no comprendo, ni puedo comprender todo lo que quisiera concebir; y eso es así porque se trata de un objeto demasiado amplio para una capacidad débil y limitada como la mía» (II, XVII).

El análisis de la idea de poder y de la idea de libertad, que depende de ella, debía poner fin, según Locke, a las interminables controversias sobre este asunto. La idea de poder es un modo simple que se forma a partir de la experiencia repetida de ciertos cambios comprobados en las cosas sensibles y en nosotros mismos. Cuando notamos que nuestras ideas cambian bajo la influencia de las impresiones de los sentidos o por elección de nuestra voluntad, o cuando imaginamos la posibilidad de ese cambio en el fututo, obtenemos la idea de potencia activa en lo que produce el cambio y la potencia pasiva en lo que lo sufre. Pero, en general, la idea de potencia activa es una idea de reflexión, procedente del cambio que nuestra voluntad produce en los cuerpos. La voluntad es, pues, una potencia activa. También la libertad es una potencia activa, pero de otro tipo: es el poder de obrar o no obrar de acuerdo con lo que nuestra voluntad ha elegido; así, un paralítico que quiera mover sus piernas no es libre de hacerlo. Preguntar si la voluntad es libre es, por tanto, plantear una cuestión absurda; equivale a preguntar si un poder está dotado de otro poder, lo cual no tiene sentido, ya que un poder sólo puede corresponder a un agente. Pero se puede preguntar si el agente que tiene la voluntad, es decir, poder de actuar con conocimiento de causa, y que tiene libertad, es decir, poder para realizar o no una acción, según que la quiera o no, tiene, además, libertad para querer o no querer algo que pertenece a su poder: es una cuestión que se puede resolver mediante el análisis de los motivos de la voluntad. Lo que nos lleva a querer es la inquietud o insatisfacción *(uneasiness)* causada por

la privación de un bien; pero la inquietud experimentada es proporcional a la excelencia del bien; y el hombre puede comparar los bienes entre sí y, mediante ese examen, suspender la acción que produciría la inquietud. La libertad no es, pues, una libertad de indiferencia, sino que consiste en determinar la voluntad por el juicio y no por el deseo (II, XXI).

La cuestión de la naturaleza de la sustancia (II, XXIII) es una de las más discutidas: la sustancia ha sido considerada siempre por todos como el modelo de la realidad primitiva. Pero ningún filósofo ha sabido decir con claridad lo que entiende por ese sustrato de todos los atributos. Locke creyó resolver la cuestión mostrando que la sustancia es una falsa idea simple, una idea compleja tomada por idea simple. No es fácil entender el pensamiento de Locke en esta cuestión y su simplicidad es sólo aparente. Lo que constituye a primera vista la sustancia del oro, por ejemplo, es un conjunto de ideas simples que la experiencia nos muestra constantemente agrupadas (amarillo, fusible, dúctil, muy denso, etc.) y un nombre único, dado a ese grupo constante. Pero en tal caso la sustancia no se distinguiría de un modo mixto, que es también un grupo constante de ideas simples denominadas con un solo nombre. Por lo demás, Locke rechazó el reproche que se le hacía de tomar las ideas simples por los elementos reales de las cosas; efectivamente, es imposible imaginar esas ideas simples como existentes por sí, sin una sustancia a la que son inherentes: si designamos a su grupo con un solo nombre es porque creemos que pertenecen a una sola cosa, que están efectivamente unidas de manera que constituyen un todo: hay ciertamente una constitución íntima del oro, una esencia real que, si la conociéramos, explicaría la unión de sus propiedades. La existencia de la sustancia es, pues, enérgicamente afirmada: «Mientras se admita alguna idea simple o cualidad sensible, la sustancia no puede ser negada». Pero con la misma energía afirma que de esa sustancia no tenemos la menor idea; explicar la causa de la vinculación de las ideas simples, lo que Aristóteles llamaba la quididad, es algo que excede a nuestro entendimiento, que no puede añadir a esas ideas nada que vaya más allá de lo que descubrimos en ellas por la sensación y la reflexión. La sustancia es, pues, para Locke, algo parecido al infinito real: existe, pero no sabemos lo que es y la única investigación que podemos hacer de ella es la investigación experimental de las cualidades que en ella coexisten. Nos basta para distinguir los cuerpos, conjunto de ideas simples de sensaciones, y el espíritu, conjunto de ideas simples de reflexión; pero no nos basta para resolver la cuestión de saber si la materia puede o no pensar; porque al no saber en absoluto lo que es, no podemos estar seguros de que el poder de pensar sea incompatible con su naturaleza. Así pues, tanto Descartes, al atribuir al hombre el conocimiento del mecanismo íntimo de las cosas, como los escolásticos, con sus formas sustanciales,

atribuyeron al hombre un conocimiento que corresponde sólo a Dios o a los ángeles.

En Locke, toda idea es representativa, lo mismo las complejas que las simples. ¿Cuál es entonces su valor de realidad? Hay ideas que son siempre incompletas: las de las sustancias, ya que nunca sabemos cuáles de sus poderes desconocidos nos revelará la experiencia. Otras, en cambio, son siempre completas: las ideas mixtas o complejas, que han sido formadas por nosotros reuniendo arbitrariamente tales o cuales ideas simples: la gratitud, la justicia y todas las ideas morales sólo pueden ser lo que imaginamos que son, ya que no existen sino por esa concepción nuestra. Es cierto que, desde otro punto de vista, si tomamos las palabras que designan a las ideas junto con la significación que les ha asignado una convención unánime, las ideas de las sustancias pueden ser completas, cuando pensamos en todo aquello que designa la palabra que las expresa, y las ideas de los modos complejos pueden ser incompletas, si omitimos en ellas algún elemento del sentido convenido. De la misma manera, se dice que una idea es verdadera cuando representa la realidad y cuando imaginamos en ella la suma de caracteres que constituyen la significación que convencionalmente se le atribuye. En el primer caso, la idea de modo complejo es siempre verdadera, puesto que no existe más realidad que la noción que de ella nos forjamos, y la idea de sustancia es siempre falsa, en el sentido de que nunca expresa las esencias reales; y lo es algunas veces, cuando reúne ideas simples que la experiencia muestra desunidas, o separa ideas que en realidad están unidas. En el segundo caso, las ideas de sustancias son casi siempre verdaderas, y las de modos mixtos con frecuencia falsas, cuando no se da a las palabras su sentido preciso.

Por último, el análisis de las ideas da una solución definitiva a la famosa cuestión de los universales. ¿Cuándo y cómo puede decirse legítimamente: esto es plomo, o esto es un caballo? Si el término universal designa una esencia real, la respuesta es sencilla: jamás. Porque, si se trata de esencias reales, «jamás se podrá conocer cuándo una cosa deja exactamente de ser de la especie de un caballo o de la especie del plomo». Si, por el contrario, designa una esencia nominal, formada de determinada colección de ideas simples unidas a un nombre, se sabrá con certeza cuándo es legítima una proposición de ese tipo, certeza que será tanto mayor cuanto mejor establecida esté la convención.

Pero esa esencia nominal, ¿es, a su vez, construida arbitrariamente por el espíritu? De ninguna manera: la idea general, como todas las demás ideas, es, para Locke, representativa; y en un capítulo sobre la *Asociación de ideas* (II, XXXIII), que respondía al libro de Malebranche sobre la imaginación, Locke supo distinguir, situándose en su punto de vista, las ideas generales que resultan de una fantasía in-

dividual y las que tienen auténtico valor. La experiencia y la costumbre son aquí nuestros maestros. Si se trata de modos mixtos, como nuestras ideas morales o jurídicas (por ejemplo, la idea de homicidio), se forma con la mayor libertad, pero no al azar; existen unas condiciones sociales dadas, ciertas leyes o ciertas costumbres, que nos obligan a escoger tales o cuales combinaciones. En la formación de las ideas generales de sustancias se obedece también a la costumbre, pero además hay que seguir a la naturaleza y no vincular más que ideas simples que están unidas constantemente a la experiencia; esta última condición no es posible, y por tanto nuestra idea general no puede tener un valor real, si no hay en la naturaleza una cierta estabilidad. La idea general de sustancia es «una obra humana, pero fundada en la naturaleza de las cosas». En Berkeley y Hume veremos las cuestiones que suscitará esa correspondencia entre nuestras ideas y la naturaleza.

5. EL CONOCIMIENTO

El conocimiento es la percepción de una concordancia o discordancia entre nuestras ideas, expresada mediante un juicio. La relaciones entre nuestras ideas pueden ser de tres tipos: de *identidad* o *diversidad*, de *relación* (hay una infinidad de relaciones posibles: padre e hijo, mayor y menor, igual y desigual, semejante y diferente, etc.) y de *coexistencia*. Pero la identidad y la coexistencia no son sino casos singulares de la relación. El conocimiento es, por tanto, la percepción de una relación. Este conocimiento es siempre cierto, por definición, y eso que se llama fe, creencia o probabilidad, queda fuera del conocimiento. Pero puede ser inmediato, cuando tenemos, por ejemplo, la percepción intuitiva de una igualdad, o bien mediato, cuando sólo captamos esa relación mediante una demostración que nos lleva, paso a paso, a una percepción intuitiva.

Pero el conocimiento es, además, para Locke, otra cosa; hay, en efecto, un cuarto tipo de concordancia: la propia de «una existencia actual y real que conviene a algo cuya idea tenemos en la mente». La percepción de la existencia es irreductible a la percepción de una relación entre dos ideas, porque la existencia no es en modo alguno una idea, como la idea de dulce o amargo. Por otra parte, Locke dintinguía varias especies, no en los juicios de relación, pero sí en la certeza que tenemos de la existencia de las cosas (IV, caps. IX, X y XI): de nuestra propia existencia tenemos una certeza intuitiva, por reflexión; de la existencia de Dios tenemos, como hemos visto, una certeza demostrativa, que se remite a la certeza sobre nosotros mismos; pero de las cosas sensibles no tenemos más que una «certeza por sensación». Ciertamente, es absurdo dudar de la realidad de objetos capaces de

producir en nosotros el placer y el dolor, y a cuya impresión debemos nuestras ideas de sensaciones; es absurdo dudar de impresiones que no podríamos impedir, ni del testimonio de los sentidos que se confirman unos a otros. Pero Locke reconocía que esa certeza se refiere sólo a las cosas de este mundo, que no necesitan mayor grado de certeza.

La dualidad de estos dos juicios, de relación y de existencia, se traduce claramente en el planteamiento del problema de la verdad. Hay dos categorías de juicios falsos: en una, la relación expresada por el lenguaje en la proposición no corresponde a la relación percibida intuitivamente entre las ideas, lo cual es fácil de remediar volviendo a la intuición; en otra, el error no consiste en percibir mal una relación, sino en percibirla entre ideas que no responden a realidad alguna; porque se pueden percibir con tanta certeza relaciones entre ideas quiméricas (por ejemplo, que el hipogrifo no es el centauro), como entre ideas verdaderas; sólo en el segundo caso tenemos un conocimiento real. El conocimiento real supone, pues, que están reunidos los dos elementos que hemos distinguido: la percepción de la existencia de una relación entre dos ideas y la existencia real de un arquetipo cuya idea es la representación.

De ahí se deduce que el problema de la realidad del conocimiento se plantea de modo diferente según que se consideren los modos mixtos cuyas ideas, forjadas por el espíritu en las condiciones ya explicadas, no tienen más arquetipo que ellas mismas, o se consideren las sustancias cuyos arquetipos están fuera de nosotros. En el primer caso, tendremos ciencias absolutamente ciertas, ya que todo en ellas se refiere a relaciones entre nociones planteadas por el espíritu: son las ciencias matemáticas y las morales (principalmente, las jurídicas) que tienen la misma certeza que las matemáticas, puesto que se apoyan en nociones igualmente constantes y seguras; y, partiendo de esas nociones, se puede demostrar, por ejemplo, que el homicidio debe ser castigado, con tanta solidez como se demuestra un teorema matemático. En el segundo caso, sólo la experiencia decidirá si la coexistencia de las ideas en nuestros juicios corresponde a la realidad.

Así, el dualismo que hemos encontrado siempre en Locke entre la idea como elemento del conocimiento y la idea como representación de la realidad se traduce finalmente en una distinción radical entre las ciencias ideales y las experimentales.

El «sabio Locke» fue el primer autor de ese análisis ideológico que predominará durante mucho tiempo en filosofía, y que es una especie de compromiso entre un arte combinatorio que compusiera todos los conocimientos posibles con elementos simples definidos, y un empirismo que juzgase, conforme a la experiencia usual, cuáles de esos elementos y combinaciones tienen valor. Ese análisis hace ver los límites del entendimiento bajo dos aspectos: ante todo borrando de nuestros

conocimientos todos los que no pueden ser obtenidos por combinación, como los de infinito real, sustancia, esencia real, libre arbitrio, etc., y, después, los que no pueden ser justificados por la experiencia. Encerrar el conocimiento en esos límites equivale a asegurar la tolerancia y la paz social.

6. LA FILOSOFIA INGLESA A FINALES DEL SIGLO XVII

El paso del siglo XVII al XVIII se caracterizó en Inglaterra por la renovación de la filosofía religiosa, cuyo primer testigo fue Locke. Se produjo una especie de fermentación del pensamiento que se desarrollará durante todo el siglo XVIII. En ella hay que distinguir varias corrientes: el platonismo de Cambridge, la religión natural al estilo de Clarke o la crítica de las religiones positivas, como en Toland y Collins.

El platonismo de Cambridge es la más antigua de esas corrientes; data de mediados del siglo XVII; fue heredera del platonismo erudito del Renacimiento; los clérigos de Cambridge conservaron durante todo el siglo las tradiciones de la cultura griega y el desprecio hacia la escolástica; su obra es paralela a la que llevaron a cabo algunos oratorianos franceses como Thomassin. Igual que los oratorianos, no veían en el platonismo un misticismo, sino un racionalismo; uno de ellos, Henry More, escribió en 1670 una refutación de Boehme, cuyas ideas se habían introducido por aquel entonces en Inglaterra. Pero, más liberales de lo que pudiera serlo un Thomassin, consideraban a la razón como una luz natural que no se ha visto oscurecida por la caída y que es el fundamento de la religión, cuyos dogmas esenciales son, según ellos, poco numerosos e inteligibles para todos. Su racionalismo, sin ser místico, no tenía tampoco la sequedad del de Locke; siguiendo a Plotino, John Smith (1616-1652) ponía al entusiasta por encima del que razona con las nociones comunes, y más arriba aún, al contemplativo o intuitivo que, incapaz de demostrar lógicamente la inmortalidad de su alma, la ve en una luz superior. Locke, impregnado del espíritu liberal de Cambridge, que convertía según él a la razón en juez de la revelación divina, condenaba sin embargo, como hemos visto, el innatismo y el entusiasmo, tal como aparecían en Cudworth (1617-1688). Este y Henry More, siguiendo también a Plotino en su crítica al mecanicismo, consideraban que todos los cuerpos poseen vida en diversos grados. Leibniz, que también animaba todas las cosas, se vio impulsado a tomar partido contra las «naturalezas plásticas» de Cudworth, que veía en ellas auténticas fuerzas que actúan físicamente y se construyen un organismo, siendo por ello muy diferentes de las mónadas de Leibniz.

La segunda corriente, la de la religión natural, está representada

adecuadamente por Samuel Clarke (1675-1729), un clérigo de Londres, ferviente newtoniano, que llevó a cabo las conferencias contra el ateísmo instituidas en testamento por el físico Boyle, de las que nació su *Tratado de la existencia y atributos de Dios,* «para servir, dice el subtítulo, de respuesta a Hobbes, Spinoza y sus secuaces; donde se establece la noción de libertad y se aprueban su posibilidad y certeza en oposición con la necesidad y el destino» (1705). Para él se trataba de convencer a los incrédulos mediante la razón; quería, dejando a un lado la revelación e incluso las diversas pruebas de la existencia de Dios, utilizar «una cadena continua de proposiciones estrechamente unidas» de donde se dedujeran sucesivamente la existencia y los atributos de Dios. Partía, como Locke, del principio de que «algo ha existido desde toda la eternidad», de donde se deducen sucesivamente la existencia y los atributos de Dios. Clarke era newtoniano; siempre encontró en los *Principios matemáticos de la filosofía* de Newton la mejor respuesta al materialismo. «Los materialistas, escribía a Leibniz, con el que mantuvo en 1715 una larga correspondencia, suponen que la estructura de las cosas es tal que todo puede nacer de los principios mecánicos de la materia y del movimiento, de la necesidad y del destino; los principios matemáticos de la filosofía muestran, por el contrario, que el estado de las cosas (la constitución del sol y de los planetas) es tal que no pueden nacer sino de una causa libre e inteligente». Esa solidaridad de Newton con la religión natural, esa oposición al mecanicismo, marcan un hito. Leibniz intentó demostrarle, en vano, que su mecanicismo (el de Leibniz) admitía el teísmo y la libertad.

La tercera corriente es la del librepensamiento que, más o menos disimulada a principios del siglo en sectas de materialistas y «mortalistas», se desarrolló con fuerza tras la revolución de 1688. En Toland (1670-1722) aparecen todos los temas que alimentarán la polémica anticristiana del siglo XVIII: la diatriba contra los curas que se alían con el poder civil para mantener al pueblo en el error, que inventan dogmas como los de la inmortalidad del alma para asegurar su poder; y oponía a esa religión el cristianismo primitivo: el de los nazarenos y los ebionitas, fundado únicamente en la razón, sin tradiciones ni sacerdotes; en su *Pantheisticon* se mostraba partidario decidido de un mecanicismo puro, de un mundo eterno poseedor de un movimiento espontáneo que no deja espacio para el azar, del materialismo que hace del pensamiento un movimiento del cerebro. Arthur Collins (1676-1729), en su *Discurso sobre la libertad de pensamiento,* «escrito con motivo del nacimiento y desarrollo de una secta llamada de librepensadores» (1713), protestaba especialmente contra las extravagancias de la Biblia, con sus milagros que no son más que supercherías, contra el absurdo y la incoherencia de sus intérpretes oficiales que, con el pretexto de apartar las opiniones peligrosas, impiden al hombre que utilice su juicio, para que no se equivoque. Su

Ensayo sobre la naturaleza y destino del alma humana es una respuesta a la carta que Clarke escribió contra el teólogo Dodwell, que sostenía en 1706 que «el alma es un principio naturalmente mortal, pero que ha sido inmortalizado por la voluntad de Dios para castigarla o premiarla». En su carta, Collins mostraba la unión del materialismo con la doctrina sensualista del conocimiento: «Siendo el pensamiento una continuidad de la acción de la materia sobre nuestros sentidos, tenemos pleno derecho a concluir que es una propiedad o afección de la materia ocasionada por la acción de la materia misma».

Esas fueron las tres formas de racionalismo que se enfrentaron a principios del siglo XVIII: el racionalismo inspirado de los de Cambridge, el racionalismo de Clarke y el racionalismo crítico. Shaftesbury (1671-1713), nieto del protector de Locke, buscaba un camino independiente que, aun inspirándose en la enseñanza de los de Cambridge, viese sobre todo en el platonismo su aspecto afectivo, sentimental o estético. Creía, contra Locke, que en el hombre hay un sentido moral innato que es amor al orden y a la belleza, orden que se manifiesta en el universo y en la sociedad y que tiene su perfección en Dios. Las afecciones naturales que tienden al bien universal van acompañadas de afecciones egoístas o *contra natura,* cuyo desarrollo provoca la desgracia de los hombres. Esa visión del orden universal, en el que desaparecen los desórdenes aparentes, es el principio de una solución al problema del mal y se parece mucho al optimismo de Leibniz, como observó este mismo. Por otra parte, Shaftesbury, en su *Carta sobre el entusiasmo* (1708), procuró marcar cuidadosamente la diferencia entre el falso entusiasmo del fanático y el verdadero entusiasmo, que es el sentimiento de la presencia divina en el artista y en el hombre religioso; la carta afirma la preeminencia de la moral sobre la religión. Y en el *Soliloquio* (1710) decía también: «Esta ciencia juzga a la religión misma, analiza la inspiración, comprueba las profecías, discierne los milagros; la norma única se extrae de la rectitud moral». Su pensamiento es, en conjunto, una especie de comentario al discurso de Diótimo en *El Banquete,* y constituye, después de tanta árida dialéctica, una peculiar bocanada de aire fresco.

BIBLIOGRAFIA

BIAGINI, H. E.: «Aporte a las bibliografías de Halle y Woolhouse», *Cuadernos de filosofía* XVI (Buenos Aires, 1976), pp. 24-25.
BONNO, G.: *Relations intellectuelles de Locke avec la France,* Berkeley, 1955.
CRANSTON, M.: *John Locke, a biography,* London, 1957.
FOX BOURNE, H. R.: *The life of John Locke,* I-II, London, 1876.
GOUCH, J. W.: *Government and a letter concerning toleration,* Oxford, [3]1966.

KING, L.: *The life of John Locke with extracts from his correspondance, journals and commonplace books*, London, 1829-1830.
LOCKE, J.: *The Works*, I-IV, London, 1768; I-X, ed. Th. Tegg; London, 1839 (reimp., Aalen, 1963).
—*Philosophical Works*, I-II, ed. St-John, London, 1908.
—*An Essay concerning human Understanding*, I-II, ed. A. C. Fraser, Clarendon Press, Oxford, 1894; reimp., New York, 1959.
—*Essays on the Law Nature*, trad., introd. y notas W. van Leyden, Oxford, 1954.
—*Two Treatises of Government*, ed. P. Laslett, Cambridge, 1960; ed. P. Abrams, Cambridge, 1967.
—*Original letters of Locke, Sidney and Shaftesbury*, ed. Th. Forster, London, 1830 y 1847.
—*The correspondance of J. Locke and Edward Clarke*, ed. E. S. de Beer, Clarendon Press, Oxford, 1976.
—*Oeuvres completes*, I-VII, ed. C. Thurot, Paris, 1822-1825.
—*Essai sur l'entendement humain*, trad. Coste, Amsterdam, 1700.
—*Ensayo sobre el entendimiento humano*, I-II, ed. S. Rábade-E. García, Editorial Nacional, Madrid, 1980; F. C. E., Mexico, 1956.
—*Ensayo sobre el entendimiento humano. Compendio*, sel., trad. y notas L. Rodríguez Aranda, Orbis, Barcelona, 1985.
—*Cartas sobre la tolerancia*, ed. P. Bravo Gala, Tecnos, Madrid, 1985.
—*Pensamientos acerca de la educación*, trad. D. Barnes, Humanitas, Barcelona, 1982.
—*Ensayo sobre el gobierno civil*, trad. y notas A. Lázaro-L. Rodríguez, Aguilar, Madrid, 1976.
YOLTON, J. W.: *J. Locke, a biography*, London, 1956.

II

BASTIDE, Ch.: *John Locke, ses théories politiques et leur influence en Angleterre*, Paris, 1906.
MACPHERSON, C. B.: *La teoría política del individualismo posesivo*, Fontanella, Barcelona, 1970.
POLIN, R.: *La politique morale de John Locke*, Paris, 1960.

III-V

AARON, R. I.: *John Locke*, Clarendon Press, Oxford, [3]1973.
BIAGINI, H. E.: *Locke en la revolución y la cultura estadounidense*, Cuadernos de Filosofía, Buenos Aires, 1976.
BRAUN, R.: «La ley natural y la sociedad humana. Acerca de un argumento de Locke», *Revista de Filosofía*, 21 (La Plata, 1969), pp. 23-34.
CAMPBELL FRASER, A.: Art. «Locke», en *Encyclopaedia Britannica*, 1882.
—«Locke», en *Philosophers classics*, London, 1890.
—«J. Locke as a factor in modern thought», *Proceedings of the british Academy*, I (1903), p. 221.
CARLINI, A.: *La filosofia de Locke*, I-II, Firenze, 1920.
DEWEY, J.: «Substance, power and quality in Locke», *The Philosophical Review*, 35 (1926), p. 22.
GIBSON, J.: *Locke's theory of knowledge and its historical relations*, Cambridge, 1917.
HERTLING, G. V.: *Locke und die Shcule von Cambridge*, Freiburg i. B., 1892.
JACKSON, R.: «Locke's distinction between primary and secondary qualities», *Mind*, 38 (1929), p. 145.
KAMBARTEL, F.: *Experiencia y estructura*, Sur, Buenos Aires, 1972.

LAMPRECHT, S. P.: «Locke's attack upon innate Ideas», *The Philosophical Review*, 36 (1927), p. 145.
MARION, H.: *J. Locke, sa vie et son oeuvre*, Paris, 1878.
PETZALL, A.: *J. Locke*, Buenos Aires, 1940.
TELLKAMP, A.: *Das Verhältnis John Locke's zur Scholastik*, Munster, 1927.

VI

ALBEE, E.: «Clarke's Ethical Philosophy», *The Philosophical Review*, 37 (1928), pp. 304 y 403.
BRETT, R. L.: *The third earl of Shaftesbury*, London, 1951.
CASSIRER, E.: *Die platonische Renaissance in England und die Schule von Cambridge*, Berlin, 1932.
CLARKE, S.: *The Works*, I-IV, London, 1738-1742.
HUTIN, S.: *Henry More (1614-1687). Essai sur les doctrines théosophiques chez les platoniciens de Cambridge*, Paris, 1959.
—*Les disciples anglais de Jacob Boehme*, Paris, 1960.
LANTOINE, A.: *Un précurseur de la franc-maçonnerie, John Toland*, Paris, 1927.
LEROUX, E.; LEROY, A.: *La philosophie anglaise classique*, Paris, 1952.
LEROY, A.: *Mylord Shaftesbury. A letter concerning enthusiasm*, Paris, 1930.
LYON, G.: *L'idealisme anglais au XVIII[e] siecle*, Paris, 1888.
POWICKE, F. J.: *The Cambridge platonists*, London, 1926.
SCHLEGEL, D. B.: *Shaftesbury and the french deists*, London, 1956.

CAPITULO X

BAYLE Y FONTENELLE

1. PIERRE BAYLE

Las principales obras de Pierre Bayle (1647-1707), anteriores a su célebre *Diccionario histórico y crítico* (1697), datan de la época desoladora en que los protestantes de Francia fueron expulsados del país u obligados a convertirse. El propio Bayle, que era de familia protestante y que, después de una breve adhesión al catolicismo (1669), volvió a la religión reformada, abandonó en 1680 la Academia de Sedan, donde enseñaba filosofía, para refugiarse en Rotterdam, junto con otros muchos correligionarios, entre ellos el pastor Jurieu; allí pasó el resto de su vida. Todas sus obras de aquella época: *Pensamientos diversos escritos a un doctor de la Sorbona con ocasión del cometa que apareció en el mes de diciembre de 1670* (1681), *Crítica general de la historia del calvinismo del P. Maimbourg* (1682), *Comentario filosófico sobre estas palabras: Obligalos a entrar* (1686), fueron apelaciones a la tolerancia, pero en un tono absolutamente nuevo: Bayle no hablaba como miembro de una secta humillada y proscrita; no protestaba, como Jurieu, en nombre de una verdad religiosa exclusiva del calvinismo, sino que su conciencia intelectual reaccionaba contra el absurdo de la intolerancia, en la misma medida, por lo menos, en que se sublevaba frente al horror de la represión armada. Sabía que el calvinismo era tan intolerante como el catolicismo: los teólogos, tanto unos como otros, aunque acepten en principio la discusión, acaban todos como los «convertidores de Francia: esos señores empezaron ofreciendo hacia 1680 la celebración de reuniones sobre religión con sus hermanos extraviados; les prometían escuchar sus dudas, aclararlas, instruirlos cordialmente; pero, después de haber respondido dos o tres veces, ya no soportaban que les llevasen la contraria, querían que se sometiesen a sus explicaciones y, en caso contrario, decretaban que eran unos contumaces. Hubiese sido mejor decir eso desde el principio; es ridículo entrar en discusiones cuando no se quiere que el adversario replique» [1]. Ningún teólogo, sea del bando que sea, observa las leyes de la discusión. El propio Bayle encontró en el ministro protestante Jurieu su más encarnizado enemigo.

[1] P. Bayle, *Dictionnaire historique et critique*, I-IV, Rotterdam, 3.ª 1715, art. *Rufin*, nota C.

¿Cómo se formó ese espíritu? Los grandes metafísicos del XVII, que aparecen en primer plano, no permiten vislumbrar la profunda afición de ese siglo por la historia, que era entonces lo más frecuente: «Por cada investigador de experiencias físicas, escribe Bayle, por cada matemático, aparecen cien personas que estudian a fondo la historia y sus consecuencias». Y Bayle condenó con dureza las «desdeñosas máximas» de los que desprecian esas investigaciones. ¿Comparan los matemáticos la evidencia de sus razones con las tinieblas en que nos dejan las investigaciones de los hechos humanos? Pues, en primer lugar, los hechos históricos pueden ser conocidos con una certeza que en su género es perfecta; además, el historiador no estudia, como el matemático, seres que no son más que «ideas de nuestra alma», que no podrían «existir fuera de nuestra imaginación, sino realidades auténticas». Los matemáticos, añadió Bayle (y no hay más remedio que pensar en Leibniz), esgrimen también las grandes ideas que sobre la infinidad de Dios nos proporcionan «las profundidades abstractas de las matemáticas». A lo cual el historiador opone el conocimiento tan valioso que le proporcionan sus investigaciones sobre las flaquezas de la razón humana y sobre sus límites.

El sentido de todo ello es evidente: gracias a Bayle, la erudición deja de estar confinada en su especialidad y pretende llegar también a la filosofía. Quiere ofrecer, sobre la naturaleza del hombre, unas enseñanzas quizá más profundas e importantes que las que jamás hayan dado los filósofos geómetras. A decir verdad, no se trata sólo —como dice en su *Proyecto de Diccionario*— de refutar, mediante el recurso a las fuentes, las falsedades de hecho contenidas en los trabajos de los historiadores o en los diccionarios que le precedieron; lo que pone en cuestión es el valor mismo de las opiniones de los teólogos y de los filósofos; critica a los grandes metafísicos de su tiempo; se ensaña contra Spinoza; combate con cortesía a Leibniz, que le respondió en su *Teodicea*, y rechaza tanto el dogmatismo de los filósofos como el de los teólogos.

¿En qué consiste esa crítica? A Bayle le gustaba el espectáculo mismo de la multiplicidad y variedad de las opiniones humanas; pero ese gusto no se manifiesta, ni en la forma ni en el fondo, parecido al de un escéptico como Montaigne. Bayle perteneció a una época apasionada (y hasta saturada) por la controversia: nunca se había discutido tanto y tan ásperamente sobre la «gracia», «la vía del examen y la vía de la autoridad». El propio Bayle fue gran polemista en sus controversias con Jurieu y defendió contra él la tolerancia. En una discusión, las opiniones defendidas se presentan de la forma más adecuada para fortalecerlas contra los adversarios, es decir, como doctrinas de rasgos definidos, íntimamente coherentes y basadas en principios comunes a todos. Bayle intentó dar a las tesis que discutía esa forma dispuesta para la controversia; las sometía a prueba y si no resistían

la comprobación, las rechazaba. Al tratar, por ejemplo, de la monadología de Leibniz, decía: lo que la hace inaceptable son «todas las imposibilidades que se muestran a la imaginación», por ejemplo: una sustancia simple y, sin embargo, capaz de hacer variar espontáneamente sus percepciones y de pasar de una percepción a su opuesta, sin razón exterior. El primer medio para desarticular las controversias consiste en mostrar que ninguno de los adversarios se comprende a sí mismo ni dice nada inteligible.

Sensible a la menor incoherencia, lo era también ante las relaciones de ideas que el espíritu de partido de los polemistas oculta o disimula: una gran parte de sus *Pensamientos sobre los cometas* se basa en la afinidad que suponía más o menos explícitamente entre los milagros oficiales, en los que cree la iglesia, y el valor de predicción del porvenir que el vulgo atribuye a la aparición de los cometas: un instrumento de crítica cuya fuerza se entiende fácilmente. En la espinosa cuestión de la gracia, sugiere a los adversarios que no tendrían más remedio que entenderse si reflexionasen sobre su doctrina, en lugar de apasionarse con una postura: «Sobre la materia de la libertad sólo se pueden tomar dos posturas: una, decir que todas las causas distintas del alma que compiten con ella le dejan libre la capacidad de actuar o no actuar; la otra, decir que la determinan a actuar, hasta tal punto que ésta no puede liberarse de ellas. La primera postura es la de los molinistas; la otra, la de los tomistas, jansenistas y protestantes ginebrinos. Tres tipos de personas que luchan contra el molinismo y *que, en el fondo, no pueden partir sino del mismo dogma*. Sin embargo, los tomistas sostenían a bombo y platillo que no eran jansenistas, y éstos sostenían con el mismo ardor que, en materia de libertad, no tenían nada de calvinistas... y todo ello para evitar las molestas consecuencias previsibles si se descubría alguna conformidad o coincidencia con los jansenistas o con los calvinistas. Por otra parte, no hubo sofisma del que no se valiesen los molinistas para hacer ver que San Agustín no había enseñado en modo alguno el jansenismo»[2]. Bayle, en cambio, prefería separar las cosas que nuestros prejuicios nos presentan como indisolublemente unidas. El hacía, por ejemplo, la reflexión (entonces tan nueva y que mostraría su gran alcance en las investigaciones etnológicas) de que la creencia en la magia y en las potencias demoníacas no implica la creencia en Dios; y las religiones del extremo oriente, que Europa empezaba a conocer por aquel entonces, le servían de testimonio de ello.

Esa crítica constante, elaborada con una sinceridad intelectual sin reservas, frustra el espíritu partidista, al afrontar las tesis en sí mismas, haciendo ver su ininteligibilidad o sus contradicciones internas y

[2] *Ibid.*, art. *Jansenius*, nota H.

mostrando la afinidad que hay a veces entre tesis enfrentadas y la arbitrariedad del vínculo que, por el contrario, une a algunas de ellas. Esa constante manipulación de ideas, ese manejo de las tesis se mantienen incansables, para gozo del lector a través de las páginas del *Diccionario*. Sin embargo, tal crítica no es, en realidad, tan dispersa como parece. Bayle intentó atenuar, precisamente por la dispersión, el alcance de sus «reflexiones un poco libres y poco acordes con los juicios ordinarios»: «Si un hombre laico por completo como yo deja escapar entre vastas recopilaciones históricas algún error de religión o de moral, no hay que preocuparse por ello... No se toma como guía en esta materia a un autor que sólo habla de ella de paso y circunstancialmente y que, por el hecho mismo de que suelta sus opiniones como una aguja en un prado, da a entender con claridad que no se preocupa de que le sigan». Las ideas de Montaigne, decía a continuación, no empezaron a inquietar a los teólogos hasta que no fueron expuestas como sistema por Pierre Charron.

En realidad, en todas las críticas de Bayle encontramos un mecanismo dialéctico siempre idéntico a sí mismo y de una fuerza extraordinaria. Consiste en privar a las tesis metafísicas y religiosas de cualquier punto de apoyo en la naturaleza y en la razón humanas, si bien Bayle las remite siempre, aparentando la mayor ortodoxia, a la autoridad divina, que es la única de la que dependen. Casi todos los grandes metafísicos de la época, a partir de Descartes, suponían que algunas tesis teológicas estaban unidas a la naturaleza misma de la razón humana: la existencia y la unidad de Dios, la providencia, la inmortalidad del alma... Al mismo tiempo, incluso los mayores partidarios de la tolerancia se negaban a dejar en paz a los ateos o materialistas cuyas opiniones eran, según se creía, contrarias a toda vida moral. La pretendida conexión de los principales dogmas religiosos con las necesidades fundamentales de la razón y de la moralidad fue desarticulada poco a poco por la crítica de Bayle.

Ante todo, la existencia de Dios: «A ese respecto, la libertad es bastante grande; y basta con que un doctor declare que dicha existencia se puede probar por otros medios, para que se le deje la libertad de criticar tal o cual prueba particular»[1]. Eso equivale a decir con toda claridad que no hay una prueba universalmente aceptada. En realidad, la prueba de Aristóteles basada en el primer motor ¿no implica la eternidad del mundo, aunque no se quiera? Es más: lo mismo vale para probar una multiplicidad de primeros motores que un solo Dios. La prueba cartesiana era criticada desde todos los puntos de vista. Un doctor de la Sorbona, L'Herminier, podía rechazar libremente todas las pruebas tomistas, no aceptando más que la prueba fundada en el

[1] *Ibid.*, art. *Zabarella*, nota G.

orden de lo universal. En esa materia, no hay pues ninguna evidencia absoluta. Por lo demás, el maestro de Lutero, Biel, había declarado también que «las pruebas que la razón puede ofrecer de la existencia de Dios son solamente probables».

La cuestión de la providencia era la preferida de Bayle, que volvía a ella una y otra vez. El problema de la teodicea ha sido aireado inútilmente durante siglos, sin encontrar solución. No se consigue conciliar la existencia del mal con la de un principio infinitamente bueno y todopoderoso: hay que limitar su bondad, si ha permitido el mal que podía evitar, o bien limitar su poder si, queriendo impedirlo, no lo ha conseguido. Todo lo que se dice para justificar a Dios hace de él un déspota absurdo. Decir, por ejemplo, que permite el pecado para manifestar su sabiduría, equivale a hacer de él «un monarca que dejase crecer las sediciones para alcanzar la gloria de ponerles fin». Sólo el maniqueísmo, con su teoría de los dos principios, lo bueno y lo malo, permitiría resolver la cuestión. Con ello, vemos a nuestra razón colocada en la más singular de las situaciones: «¿Quién no admirará y no deplorará el destino de nuestra razón? Los maniqueos, con una hipótesis absurda y contradictoria, explican las experiencias cien veces mejor que los ortodoxos con la suposición, tan justa, tan necesaria, tan exclusivamente verdadera, de un primer principio infinitamente bueno y todopoderoso»[4]. Ironía velada, pero certera.

La inmortalidad del alma, a su vez, ¿es susceptible de evidencia por la razón? El tratado de Pomponazzi ha mostrado suficientemente que el peripatetismo no podría probarla. «Sólo el sistema de Descartes ha planteado principios suficientemente sólidos a este respecto». Pero el propio principio cartesiano (la espiritualidad del alma) no es evidente para todo el mundo, y la réplica de Gassendi contra él ha satisfecho a mucha gente[5].

¿Se dirá acaso, para defender estos dogmas, que son indispensables para la moralidad pública? A eso se opone la experiencia de las buenas costumbres que aparecen a veces entre los ateos, mientras que los creyentes pueden ser criminales. Y Bayle estaba de acuerdo con Pomponazzi que había observado «que gran número de bribones y criminales creen en la inmortalidad del alma y que muchos santos y justos no creen en ella».

Los *Pensamientos sobre el cometa*, donde Bayle insistía tanto sobre la existencia de la conducta moral entre los ateos, le habían suscitado muchos adversarios. «Es que, decía Bayle, no quieren ver que los motivos religiosos no son, ni mucho menos, nuestros únicos motivos de acción, sino que hay otros. Los saduceos, que negaban la inmortaliad del alma, eran más honrados que los fariseos, que se enor-

[4] *Ibíd.*, art. *Pauliciens*, nota E.
[5] *Ibíd.*, art. *Pomponazzi*, nota F.

gullecían de la observación de la ley de Dios» [6]. Hay que conocer muy poco a los hombres para creer que «la corrupción de las costumbres procede de la duda o ignorancia de otra vida después de ésta» [7]. El error procede, en primer lugar, de que los hombres actúan siempre según sus principios, tanto como de creer que se puede demostrar *a priori* que la creencia en la vida futura servirá de freno moral: en realidad, por el contrario, la coherencia entre nuestras opiniones y nuestra práctica es de lo más raro. Jurieu, por ejemplo, que admitía que nuestras creencias religiosas dependen de nuestras disposiciones de ánimo, debería deducir lógicamente de ello la tolerancia, puesto que no se puede discutir sobre gustos; y, sin embargo, se mostraba como el más intolerante de los hombres. Además, se cree erróneamente que los motivos religiosos son nuestros únicos motivos de acción, cuando en realidad hay otros muchos, como el amor al elogio, el temor a la infamia, y tantos otros, con frecuencia más poderosos que los motivos religiosos y capaces de inducir a acciones virtuosas [8].

Con estas someras indicaciones se puede entrever la paciencia con que proseguía el trabajo de quitar, uno tras otro, todos los apoyos que sostenían a las verdades metafísicas y religiosas en la naturaleza humana, todas las vinculaciones que las convertían en algo necesario para el hombre, en una palabra, todas las razones para creerlas extraídas de la esencia del hombre. A pesar de ello, puso buen cuidado en no retirar ningún apoyo verdadero y sólido a la religión: ¿Qué es, en efecto, la razón humana, tan débil, al lado de la autoridad divina infalible? Todos los escrúpulos del problema de la teodicea quedan suprimidos por la autoridad: «Esta es la postura buena y el verdadero camino para suprimir las dudas: Dios lo ha dicho, Dios lo ha hecho, Dios lo ha permitido; y, por tanto, es verdadero y justo, está bien hecho y bien permitido» [9]. Hay que recurrir a la autoridad y sólo a ella. Bayle citaba, aprobándola, una carta de Perrot d'Ablancourt a Patru: «Tú crees en la inmortalidad del alma porque tu razón te lo muestra así, mientras que yo, contra mi propio sentido, creo que nuestras almas son inmortales porque nuestra religión me ordena creerlo así. Considera estas dos actitudes y confesarás, sin duda, que la mía es mucho mejor» [10].

Las verdades metafísicas quedan situadas, pues, en un nivel tan elevado que no tienen ningún interés humano: la vida religiosa, limitada a sí misma, separada de la vida racional y moral, aislada en su

---

[6] *Ibíd.*, art. *Sadducéens*, nota E.
[7] *Ibíd.*, art. *Sánchez*, nota C.
[8] *Ibíd.*, t. III, p. 988.
[9] *Ibíd.*, art. *Rufin*, nota C.
[10] *Ibíd.*, art. *Perrot*, nota I.

majestad, permanece suspendida sin apoyo alguno. ¿Podrá ponernos de acuerdo la autoridad, por lo menos? De ningún modo, mientras intervenga algún juicio humano en la apreciación de su valor: «Se emplea la Escritura para sostener los pro y los contra»[11]. No hay acuerdo sobre los métodos de interpretación de la Escritura: Nicole y los católicos defienden el método de autoridad que convierte a la iglesia romana en intérprete infalible; pero ¿quién garantiza la unidad de esa tradición sin largas investigaciones que están fuera del alcance de los fieles? Y el método del examen, defendido por los ministros protestantes, provoca igualmente disputas interminables. Por tanto, cualquier método humano es insuficiente para apreciar la autoridad. ¿Qué queda entonces, sino creer que los hombres son conducidos a la religión por medios puramente irracionales, «unos por la educación y otros por la gracia»? Entonces habremos roto por completo cualquier vínculo con la razón: la religión es absolutamente divina y no tiene nada de humana. O quizá, como señala el primer medio de acceso a la religión, «la educación», ese vínculo no es, a fin de cuentas, más que uno de esos hábitos indiferentes que dependen del azar del nacimiento. Quizá el pensamiento de Bayle se expresa en estas reflexiones que atribuía a Nihusius: «Cuando se encuentra uno en una determinada comunión por educación y nacimiento, las incomodidades que en ella se sufran no son razones legítimas para abandonarla, a menos que se pueda ganar con el cambio, es decir, pasar a una posición en la que se esté más a gusto; porque, ¿de qué nos serviría abandonar la comunión en la que hemos nacido y nos hemos educado si, al abandonarla, no hacemos más que cambiar de enfermedad?»[12].

La dialéctica negativa de Bayle tiene, pues, como resultado la tolerancia, que pone a la convicción religiosa al abrigo y al margen de las disputas humanas; pero tiene como contrapartida positiva (y es sobre todo lo que constituye su significación) una concepción de la naturaleza humana, concreta, histórica y no referida a ningún término que la trascienda.

2. FONTENELLE

Fontenelle (1657-1757), autor al principio de pequeños poemas, de pastorales y de una tragedia sin éxito, tuvo que reflexionar más que nadie en su época sobre los cambios del gusto público, sobre «el movimiento que se produce continuamente en el espíritu de los pueblos, sobre esos gustos que se suceden insensiblemente unos a otros,

[11] *Ibid.*, art. *Semblançay,* nota C.
[12] *Ibid.*, art. *Nihusius,* nota H.

esa especie de guerra que se hacen mutuamente, expulsándose y destruyéndose, esa eterna revolución de opiniones y de costumbres» [13].

Esos cambios de gusto, ¿no obedecen a regla alguna?: «Un gusto no sucede a otro por azar; ordinariamente hay entre ellos una vinculación necesaria aunque oculta» [14]. En esas expresiones se adivina un hombre que tantea el gusto público; se nota la repugnancia que se sentía en aquel tiempo por el preciosismo de la época de Voiture y del hotel de Rambouillet: supo interesar a las marquesas por las cuestiones de astronomía en sus *Pláticas sobre la pluralidad de los mundos.*

Pero, convertido en secretario de la Academia de Ciencias, acostumbrado a reflexionar sobre el movimiento científico de su tiempo, especialmente en lo relacionado con las matemáticas y la física, convertido en historiador, o mejor historiógrafo, de las ciencias a través de los elogios fúnebres que redactaba en homenaje a los académicos muertos, distinguía, tras la moda pasajera, el espíritu nuevo que se extendía entre lo más ilustre de la intelectualidad y, con ese nuevo espíritu, los rasgos fundamentales de la inteligencia humana, de la cual forma parte. Así, todo el interés de Fontenelle, en sus ensayos de escaso alcance, en sus prefacios al *Análisis de los mínimos,* a la *Geometría del infinito,* a la *Utilidad de las matemáticas y de la física,* en sus pequeños trabajos sobre la *Historia,* sobre el *Origen de los mitos,* en su *Historia de los oráculos,* algo más amplia, pero inspirada por completo en el erudito Van Dale, consistía en conseguir una descripción del espíritu humano que se refiriese al salto prodigioso que experimentaron las ciencias matemáticas y físicas en el siglo XVII.

Ahí veía Fontenelle el punto de partida de un movimiento ascendente cuyo porvenir nadie podría prever: «Se puede decir que las ciencias no han hecho más que nacer, escribía a sus compañeros... La Academia tiene que hacer aún amplio acopio de hechos debidamente comprobados...; porque es necesario que la física espere, para elaborar sus construcciones, a que la física experimental esté en condiciones de proporcionarle los materiales necesarios» [15]. ¿Cuál será el sentido de ese progreso? El ejemplo de los progresos de la geometría del infinito durante el siglo XVII es característico: todos los grandes geómetras, Descartes, Fermat, Pascal, Barrow, Mercator, «siguiendo cada cual su camino particular, se veían conducidos al infinito o bien al borde del infinito, que aparecía por todas partes, perseguía continuamente a los geómetras y no les dejaba libertad para escapar» [16]. Newton y Leibniz hallaron los medios para emplear en el cálculo «ese infinito al que no había más remedio que aceptar». El saber no parte,

[13] *Sur l'histoire,* en *Oeuvres,* Paris, 1818, t. II, p. 434.
[14] *Ibíd.*
[15] *Oeuvres,* I, p. 37.
[16] *Ibíd.,* I, p. 21.

pues, de la unidad, sino que tiende a ella: no es el desarrollo analítico de principios comunes admitidos por todos, sino la concordancia de esfuerzos inicialmente dispersos y que se concentran gracias al descubrimiento genial de un principio general. «Cuando una ciencia como la geometría acaba de nacer, no se consigue más que atrapar verdades dispersas que apenas se sostienen, y que se prueban cada una por su lado como buenamente se puede y casi siempre con gran dificultad. Pero cuando aparecen juntas cierto número de esas verdades, se aprecia en qué concuerdan y empiezan a dejarse ver los principios generales»[17].

Es evidente que la expresión *principio general* no significa aquí nada parecido al principio de identidad o sus análogos; es más bien un principio que permite dar a la ciencia una forma deductiva, como el cálculo del infinito a todos los problemas de cuadratura, o la ley de atracción a todas las leyes particulares de la astronomía. La forma deductiva es un ideal muy lejano de la ciencia; pero es, sin embargo, el ideal de toda ciencia, incluso de la historia. Fontenelle veía cierta afinidad entre el sistema de móviles por el que Tácito explicaba la historia de los emperadores romanos y el sistema de torbellinos, en el que hallaba Descartes el principio de los fenómenos, y tendía a llevar su imaginación hasta una historia *a priori* en la que se vería cómo la serie de los hechos históricos se deriva de los principios de la naturaleza humana, una vez conocidos[18].

Ese progreso hacia los principios, aunque implica la espontaneidad propia de los pensamientos separados, tiene sin embargo un orden que lo regula: «No aparece un conocimiento nuevo hasta que no se ha desarrollado un cierto número de conocimientos precedentes y le ha llegado el momento de surgir»[19]. Pero esa regularidad supone que en el desarrollo humano actúa siempre una misma fuerza. Y, efectivamente, la inteligencia no tiene dos maneras de proceder; explica siempre lo desconocido asimilándolo a lo conocido: ese mismo procedimiento fue el que hizo nacer las fábulas, que eran en realidad las ciencias del hombre primitivo, y al que, después, hizo avanzar las ciencias. Las fábulas se explican, generalmente (y aquí Fontenelle se refería con toda seguridad a Bacon), por esa facultad incierta que es la imaginación; en realidad, muchos admitían, desde la antigüedad, que los mitos eran etiológicos, es decir, que estaban destinados a explicar los fenómenos. Fontenelle expuso con vigor esa teoría: Homero y Hesíodo fueron para él los primeros filósofos griegos; incluso «en los siglos oscuros..., los hombres que tenían más talento que los demás se veían naturalmente impulsados a buscar la causa de lo que veían»;

[17] *Ibid.*, I, p. 27.
[18] *Ibid.*, II, p. 429.
[19] *Ibid.*, I, p. 21.

si el arroyo llevaba siempre agua, era, según ellos, porque una ninfa sostenía un ánfora de la que manaba incesantemente [20]. Fontenelle ofrecía una prueba curiosa del carácter racional de esos mitos: la identidad que encontraba (anticipándose así a la mitología comparada) entre los mitos de los griegos y los de los americanos [21]. Los dioses y diosas habrían nacido, pues, del mismo principio que regula hoy nuestras ciencias: la referencia de lo desconocido a lo conocido. Y concluía: «Los hombres se parecen tanto, que no hay pueblo alguno cuyas necedades no nos hagan temblar» [22]. La superioridad del hombre moderno se debe, pues, al desarrollo de sus conocimientos, pero no a su inteligencia, que es la misma que la del hombre primitivo.

Pero el pensamiento de Fontenelle iba aún más allá, aunque tuviese que adoptar grandes precauciones para exponerlo. Uno de los fundamentos de la creencia cristiana es la acción de Dios en la historia, acción que se manifiesta a través de los milagros y la encarnación; pero Fontenelle tenía una concepción de la historia como historia positiva, que no informa al hombre más que sobre él mismo. Es la mentalidad del *Ensayo sobre las costumbres* de Voltaire, que se opone a la de la *Ciudad de Dios*. «Hay que establecer, decía, dos partes en la historia: la historia fabulosa de los tiempos primitivos, totalmente inventada por los hombres, y la historia verdadera de tiempos más próximos a nosotros». Esas dos historias nos harán ver «al hombre en detalle, después de que la moral nos lo haya mostrado en bloque»; su utilidad estriba en el descubrimiento del «alma de los hechos», que consiste, para la primera, en los errores, y para la segunda en las pasiones [23]. No se podía ser más explícito. Sin embargo, Fontenelle lo intentó en su *Historia de los oráculos*. Una de las pruebas históricas que se daban del poder de Cristo era que los oráculos paganos, producto de los demonios, habían dejado de hablar a raíz de su venida. Según Van Dale, Fontenelle mostraba ante todo hasta qué punto debía resultarnos sospechosa la explicación de los oráculos por los demonios, en vista de la comodidad que representaba para que los cristianos explicasen así fácilmente los milagros del paganismo; y después demostraba que el hecho mismo de la desaparición de los oráculos era una pura invención.

Si todos los ensayos de Fontenelle sobrentienden la negación de la acción de Dios en la historia, aproximándose en esto a Bayle, sugieren, en cambio, que hay que buscarla en la naturaleza: «La física sigue y aclara las huellas de la inteligencia y la sabiduría infinita que han producido todas las cosas, mientras que la historia se ocupa de

---

[20] *Ibíd.*, II, p. 389.
[21] *Ibíd.*, II, p. 395.
[22] *Ibíd.*, II, p. 431.
[23] *Ibíd.*

los efectos de las pasiones y caprichos de los hombres»[24]. El Dios de Fontenelle no es el Dios de la historia, que se manifiesta a través de las sectas intolerantes de las religiones, sino el Dios de la naturaleza, que actúa mediante leyes fijas, con lo cual es la «física la que se eleva hasta convertirse en una especie de teología».

BIBLIOGRAFIA

I

ANDRÉ, P.: *La jeuneusse de Bayle, tribun de la tolerance,* Genève, 1953.
BAYLE, P.: *Dictionnaire historique et critique,* I-II, Rotterdam, 1695-1697, I-IV, Rotterdam, ³1715.
— *Oeuvres diverses,* ed. E. Labrousse, Hildesheim, 1964.
DELBOS, V.: «Fontenelle et Bayle», en *La philosophie française,* Paris, 1919.
DELVOLVÉ, J.: *Essai sur Pierre Bayle (religion, critique et philosophie positive),* Paris, 1906.
DIBON, P.; POPKIN, R. H., y LABROUSSE, E.: *Pierre Bayle, le philosophe de Rotterdam,* Amsterdam-Paris, 1959.
LÉVY-BRUHL, L.: «Les tendences générales de Bayle et de Fontenelle», *Revue d'Histoire de la Philosophie,* 1 (1927), p. 50.
PILLON, F.: *Année philosophique,* 1896 a 1902.
PUAUX, F.: *Les précurseurs français de la tolerance au XVIIIe siècle,* Paris, 1881.

II

BARBER, W. H.: «Pierre Bayle: Faith and Reason», en *The french mind: studies in honour of Gustave Rudler,* Oxford, 1952, pp. 109-125.
CARRÉ, J. R.: *La philosophie de Fontenelle ou le sourire de la raison,* Paris, 1932.
DELORME, S.: «Etudes sur Fontenelle», *Revue d'Histoire des Sciences,* 10 (Paris, 1937), pp. 288-309.
FONTENELLE (Bernard le Bouvier): *Oeuvres,* I-III, Paris, 1815; I-V, Paris, 1924-1935.
— *De l'origine des fables,* ed. crítica J. R. Carré, Paris, 1932.
— *Conversaciones sobre la pluralidad de los mundos,* trad. L. Gutiérrez del Arroyo, Madrid, 1921.
GRÉGOIRE, F.: *Fontenelle, le dernier défenseur des Tourbillon,* Paris, 1947.
LABROUSSE, E.: *Inventaire de la correspondance de Pierre Bayle,* Paris, 1960.
— *Pierre Bayle,* I-II, La Haya, 1963-1964.
— «Le paradoxe de l'erudit cartésien, Pierre Bayle», en *Religion, érudition et critique à la fin du XVIIe s. et au debut du XVIIIe,* Paris, 1967, pp. 53-70.
RATENI, B.: «L'interpretazione critica del Bayle alla luce degli studi piu recenti», *Rassegna di Filosofía,* I/3 (1952), pp. 239-251.
ROBINSON, H.: *Bayle, the Sceptic,* New York, 1931.

[24] *Ibid.,* I, p. 35.